UNIVERSITÉ DES SCIENCES SOCIALES DE TOULOUSE

DROIT NATUREL ET DROIT DIVIN COMME FONDEMENTS DE LA LÉGITIMITÉ POLITIQUE

UNE ÉTUDE COMPARATIVE
DU CHRISTIANISME ET DE L'ISLAM

THÈSE
pour le doctorat en droit présentée et soutenue par

Mohammad Javad JAVID

sous la direction de
Monsieur le Professeur Henry ROUSSILLON

MEMBRES DU JURY

Monsieur Hojatollah AYOUBI- Professeur à l'Université d'Imam Sadiq de Téhéran, (rapporteur)
Monsieur Yadh BEN ACHOUR- Professeur à l'Université de Tunis, (rapporteur)
Monsieur Benoît PETIT- Maître de conférences à l'Université Mirail de Toulouse
Monsieur Jacques POUMAREDE- Professeur à l'Université des sciences sociales de Toulouse
Monsieur Henry ROUSSILLON- Président de l'Université des sciences sociales de Toulouse

TOULOUSE
8 Janvier 2005

La Faculté de droit n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

A mes parents.

A mon épouse Dr. Fahimeh Sadat Tabatabaeî.

REMERCIEMENTS

Cette étude a été menée au **Centre d'Études et de Recherches Constitutionnelles** et Politiques (CERCP) à l'UFR Sciences Juridiques de Toulouse. Elle est pensée dans le sens d'un dialogue interculturel, interreligieux et voulu pour le rapprochement entre les peuples dans un dialogue franc et sincère.

Mes remerciements vont tout d'abord au professeur **Henry Roussillon**, pour tout son dynamisme et ses compétences scientifiques qui m'ont permis de mener à bien cette étude.

Que mon ami Benoît reçoive toute l'expression de ma reconnaissance, pour l'intérêt qu'il a porté à mon travail. Merci à Lance, à Michel et à Frank.

Mes remerciements ne sauraient oublier le gouvernement français et le CROUS de Toulouse, qui m'ont attribué une bourse d'Université pour cette recherche en France.

Je remercie aussi ma famille : Fahimeh, Mojtaba et Zeynab, sans leur patience et leur attention ce travail n'aurait pas été mené à son terme.

NOTE SUR LA TRANSLITTÉRATION

Nous avons adopté, en général, le système de translittération utilisé par l'Encyclopédie de l'Islam.[1] Nous y avons cependant renoncé pour certains mots arabes passés dans la langue française (comme par exemple Coran, Chiite et Calife), et pour certains noms propres couramment orthographiés selon un autre mode (comme Nasser).

Les mots et les noms d'origine arabe passés dans la langue persane ont été vocalisés en tenant compte, le cas échéant, des particularités propres à cette langue.

[1] ***Encyclopédie de l'Islam***, G.-P. Maisonneuvre&Larose S.A., Paris, (E.J. Brill : Leiden), 1978.

TABLE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

ACIHL Centre Arabe sur l'Éducation au Droit International Humanitaire et aux Droits Humains

BLE Bulletin de Littérature Ecclésiastique

BSOAS Bulletin of the School of Oriental and African Studies

CADH Charte Arabe des Droits de l'Homme

CDU Christlich-Demokratische Union

CERHID Centre d'étude et de recherches d'histoire du droit

D. C. Démocratie chrétienne

DDHI Déclaration des Droits de l'Homme dans l'Islam

DHDI Droits de l'Homme et Dialogue Interculturel

DUDHI Déclaration Universelle des Droits de l'Homme dans l'Islam

GERI Groupe d'Études et de Recherches Islamologiques

IDEDH Institut de Droit Européen des droits de l'Homme

LGDJ Librairie générale de droit et de jurisprudence

M. R. P. Mouvement républicain populaire

OCI Organisation de la Conférence islamique

ONG Organisations non gouvernementales

P. P. I. Parti populaire italien

P. S. C. Parti social-chrétien

PUAM Presses de l'Université d'Aix-Marseille

PUF Presses Universitaires de France

RDP Revue de droit public et de science politique

RDP Revue de droit public.

RJP La Revue Juridique Polynésienne

RTDH Revue trimestrielle des droits de l'homme

RUDH Revue universelle des droits de l'homme

S. Th. Somme Théologique

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS 7
NOTE SUR LA TRANSLITTERATION 9
TABLE DES ABREVIATIONS UTILISEES 11
INTRODUCTION 15

PARTIE (1) DROIT NATUREL ET DROIT DIVIN : ACCORD CLASSIQUE ET FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES 37

TITRE 1. NATURE DE L'HOMME ET LA BASE DU DROIT NATUREL 40

CHAPITRE I. UNE VALEUR UNIVERSELLE 42
CONCLUSION DU CHAPITRE I 59
CHAPITRE II. UNE VALEUR RATIONNELLE 60
CONCLUSION DU CHAPITRE II 68
CHAPITRE III. UNE VALEUR ETERNELLE 70
SYNTHESE ET CONCLUSION DU CHAPITRE III 81

CONCLUSION DU TITRE I 85

TITRE II. LOIS NATURELLES ET LOIS DIVINES 86

CHAPITRE I. LA LOI NATURELLE ET LA BASE DE LEGITIMATION 87
CONCLUSION DU CHAPITRE I : ESSAI DE SYNTHESE 99
CHAPITRE II. LES LOIS DIVINES ET LES DROITS HUMAINS 101
CONCLUSION CHAPITRE II 144

CONCLUSION DU TITRE II 146

TITRE III. DROIT NATUREL ET PHILOSOPHIE POLITIQUE 149

CHAPITRE I. PHILOSOPHIE POLITIQUE DU DROIT NATUREL 150
CONCLUSION DU CHAPITRE I 186
CHAPITRE II. DROIT DE L'HOMME ET OBJECTION AU DROIT NATUREL 188
CONCLUSION DU CHAPITRE II 210

CONCLUSION DU TITRE I 210

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 212

PARTIE (2) LE DROIT NATUREL FACE AU DROIT DIVIN : APPARITION THEOLOGIQUE ET DISSOCIATION JURIDICO-POLITIQUE 217

TITRE I. DROIT DIVIN CLASSIQUE 219

CHAPITRE I. VISION CLASSIQUE DU DROIT DIVIN CHRETIEN 221
CONCLUSION DU CHAPITRE I 254
CHAPITRE II. VISION CLASSIQUE DU DROIT DIVIN MUSULMAN 256
CONCLUSION DU CHAPITRE II 298

CONCLUSION DU TITRE I 299

TITRE II. LE DROIT DIVIN MODERNE ; À LA VEILLE D'UNE RECONCILIATION AVEC LE DROIT NATUREL 300

CHAPITRE I. PASSAGE DU DROIT DIVIN AU DROIT NATUREL : EXIGENCE D'UNE LECTURE RATIONNELLE DU TEXTE EN CHRISTIANISME 301
CONCLUSION DU CHAPITRE I 347
CHAPITRE II. EXIGENCE D'UNE LECTURE RATIONNELLE DU TEXTE EN ISLAM 349
CONCLUSION DU CHAPITRE II 381

CONCLUSION DU TITRE II 382

CONCLUSION DE LA PARTIE II 384

PARTIE (3) DROIT POLITIQUE NATUREL : LEGITIMITE POLITIQUE DANS UNE LECTURE HUMANISTE MODERNE 387

TITRE I. LE DROIT POLITIQUE NATUREL EN THEORIE ET SES CRITERES PRATIQUES 388

CHAPITRE I. DES PREMIERS CRITÈRES DU DROIT POLITIQUE NATUREL 389

CONCLUSION DU CHAPITRE I 435
CHAPITRE II. LES CRITERES SECONDAIRES DU DROIT POLITIQUE NATUREL 436
CONCLUSION DU CHAPITRE II 459

CONCLUSION DU TITRE I 460

TITRE II. LE DROIT POLITIQUE NATUREL EN PRATIQUE; EVALUATION DES SYSTEMES POLITIQUES REVENDIQUES 461

CHAPITRE I. LES SYSTEMES POLITIQUES ET LE DROIT NATUREL MODERNE 462
CONCLUSION CRITIQUE DE CHAPITRE I 490
CHAPITRE II. LES SYSTEMES POLITIQUES EN CRITIQUE DE LA RAISON LAÏQUE 491
CONCLUSION DU CHAPITRE II 515

CONCLUSION DU TITRE II 516

CONCLUSION PARTIE III 517

CONCLUSION 519

BIBLIOGRAPHIE THEMATIQUE 526

ANNEXE 557

ANNEXE I. LES LOIS HUMANISTES INTERNATIONALES RELATIVES AUX DROITS CIVILS ET POLITIQUES 557
ANNEXE II. DICTIONNAIRE DES MOTS ARABES 607

INDEX 617

A. INDEX ALPHABETIQUE DES AUTEURS ET DES PERSONNALITES 617
B. INDEX ALPHABETIQUE DES MATIERES 621

TABLE DES MATIERES 623

TABLE DES ILLUSTRATUIONS 629

INTRODUCTION

L'usage du mot *droit naturel* est si familier, qu'il n'y a presque personne qui ne soit convaincu au-dedans de lui-même que la chose lui est évidemment connue, pourtant la notion de droit naturel joue un rôle fondamental dans l'histoire de la pensée politique. Cette notion fonde en effet la possibilité de juger des imperfections et des insuffisances du droit positif. Le droit naturel définit le point de vue d'extériorité qui permet de porter un jugement sur un système social et sur un régime politique temporel aussi bien que sur un pouvoir spirituel. Même si le plus grand danger encouru par les sociétés modernes est en effet, aux yeux de A. Comte, la régression vers la fusion antique entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel,[2] le droit naturel permet de dénoncer, là où ils se trouvent, l'arbitraire et l'injustice surtout lorsqu'il s'agit une autorité religieuse. Car il y a une communauté d'attributs (de dérives et de risques) que possèdent tant le pouvoir politique que le pouvoir 'sacré': un lien ayant toujours existé entre eux, que l'Histoire a distendu sans pourtant jamais le rompre. «L'enseignement des historiens et des anthropologues manifeste cette relation indestructible qui s'impose avec la force de l'évidence, dès l'instant où ils considèrent les pouvoirs supérieurs attachés à la personne royale, les rituels et le cérémonial de l'investiture».[3] Par conséquent cette question touche les procédures juridiques et politiques maintenant la distance entre le gouvernant et ses sujets comme aussi l'expression de la 'légitimité'.

Dans les sociétés actuelles, il est devenu presque inimaginable de remettre en question la valeur des droits fondamentaux et de la démocratie. Nos chefs politiques et spirituels nous rappellent régulièrement leur attachement aux droits de l'homme et, dans la même foulée, se permettent de fustiger les dirigeants des pays qui se montrent intransigeants face à ces mêmes droits naturels tantôt demandant, tantôt refusant le devoir d'ingérence, dans un univers qui se mondialise.[4] Ainsi, les notions de démocratie et de droits fondamentaux semblent devenues naturelles dans nos sociétés et même banales; elles ne sont cependant pas sans poser de nombreux problèmes de cadre et de définitions (lorsque l'on parle par exemple de la vocation et de l'utilisation du referendum). Il faut donc avoir le courage de «s'interroger sur la banalisation d'une procédure longtemps considérée avec méfiance par les tenants de la démocratie, en raison de ses relents autoritaristes.»[5] Pour cela il est nécessaire de reprendre les choses de haut, et de ne rien avancer qui ne soit évident, du moins de cette

---

[2] Pour Comte, après que l'Antiquité eut fait prévaloir leur confusion et que le Moyen-Âge eut entamé leur séparation, il revient à l'âge positif d'accomplir la scission entre ces deux types de pouvoirs. Cf. SPECTOR (Céline), ***Le pouvoir***, Paris, GF Flammarion, 1997. p. 60 ; COMTE, *opuscules de Philosophie sociale publiés en appendice au Système de politique positive*, in *Œuvres, t. X, Anthropos*, 1970, pp. 191-192.

[3] BALANDIER (Georges), ***Anthropologie Politique***, Presses Universitaires de France, Paris, 1967. p. 92.

[4] Comment éviter donc à la fois l'uniformisation hégémonique et l'affrontement des particularismes ? Est-elle juridiquement raisonnable ou éthiquement souhaitable une telle mondialisation pour inventer un droit commun? *Cf.* sur ce point précis la remarquable contribution de DELMAS-MARTY (Mireille), ***Trois défis pour un droit mondial***, Seuil, Paris, 1998.

[5] ROUSSILLON (Henry, sous direction), ***Référendum et démocratie***, Presses UTl, Toulouse, 1998, *la préface*.

évidence qui concerne les questions morales-politiques et qui devrait satisfaire tout homme sensé. Pourtant, la question n'est pas si simple et nous serions devenus intolérants si nous ne tenions compte des différences entre les peuples.

Pour mieux traiter notre point de vue, le sens du mot "droit" sera inévitablement à éclaircir: qu'est-ce que la loi ? Et le droit? Sur quoi se base-t-il? Que sont les "droits naturels" et la légitimité politique? La démocratie et les droits fondamentaux sont-ils un espoir ou une illusion? Et surtout, comment parler d'universalisation de tels concepts lorsque l'on songe à toutes les différences sociales et culturelles auxquelles nous sommes régulièrement confrontés. Toutes ces questions, incontournables, nous permettront de clarifier notre pensée et de vérifier dans quelle mesure est justifiée et nécessaire, l'affirmation selon laquelle le droit naturel et le système politique ont une valeur universelle malgré les différences sociales et culturelles. Outre l'idée du droit divin, perçu comme un ensemble de règles qui régissent les rapports humains, le sens originel de l'adjectif est très suggestif pour notre problématique. En effet, il signifie ce qui n'est ni tordu, ni courbe, bref, ce qui ne comporte aucune déviation. Dans ce cas, le droit aurait-il la fonction de maintenir "droit", de redresser? Et quoi?

Au commencement il faut signaler que la 'théorie du droit divin' ne se dresse pas, a priori, contre le 'droit naturel'. Tel est le premier postulat de notre recherche. Il nous faut immédiatement préciser que celle - ci se situe dans un tout autre cadre que celui du discours historique classique. Certes parfois dans une représentation politique, Droit divin et droit naturel de l'homme se rejoignent pour légitimer l'absolutisme[6] ; ou, dans la procédure juridique, quelquefois on a fait la démonstration à propos du droit biblique du Sinaï, par exemple, qui est beaucoup moins imposé qu'on le penserait, ou à propos du modèle juridique issu des grandes théories du contrat social, beaucoup moins négocié qu'on le croirait.[7] Pourtant il faut bien distinguer le rôle historique (et la réalité politique), de la vérité originale et philosophique qui aurait pu jouer. Mais, dès lors qu'existent un gouvernement et un droit, est-ce à dire que n'importe quelle forme de gouvernement ou de droit serait acceptable? Les gouvernements et le droit évoluent; sont-ils pour autant condamnés à le faire éternellement? Y a-t-il un gouvernement idéal et un droit parfait?

Trouver un fondement, une base au droit nous permettra d'entrevoir des réponses. La délimitation du champ de notre recherche impose de définir quels vont être « les droits » étudiés : il s'agira, pour l'essentiel, de droits politiques. C'est pourquoi cette introduction

---

[6] *Cf.* CHIANEA (Gérard), ***Droit divin et droit de l'homme : deux fondements différents pour une même légitimation de l'État***, 1n. *5 RJP*, 1999, p. 12. Voir aussi ; OLIVIER-MARTIN (François), ***L'absolutisme français,*** Paris, 1988.

[7] OST (François), ***Les lois conventionnellement formées tiennent lieu de conventions à ceux qui les ont faites***, in. *Droit négocié*, *Droit imposé* ? , Bruxelles (Belgique), faculté universitaire Saint-louis, 1996. p. 23.

pour arriver à définir la recherche, en six étapes, s'efforce de découvrir le lien qui existe entre l'expression de la légitimité politique et les sens courants du droit naturel.

A. L'expression de la 'Légitimité'

L'inévitable question philosophique du premier fondement ou de la première origine de l'autorité engage une conception générale de l'homme et du monde. Comment une relation *de droit*, selon laquelle l'un commande et l'autre obéit, peut-elle s'établir entre individus de la même espèce, et donc posés comme égaux en nature ?

La légitimité consiste dans la reconnaissance dont bénéficie un ordre politique. Elle dépend des croyances et des opinions subjectives. Les principes de légitimité sont d'abord des justifications du pouvoir, c'est-à-dire du droit de commander. Les politologues enseignent que le pouvoir politique organise la domination 'légitime' et la subordination, et crée une hiérarchie qui lui est propre. Il légitime une 'inégalité' plus fondamentale, celle que la stratification sociale et le système des classes sociales établissent entre les individus et les groupes.[8] Le terme 'légitimité' évoque le fondement du pouvoir et la justification de l'obéissance qui lui est due. Le problème a reçu les solutions les plus diverses depuis une interprétation purement religieuse, c'est-à-dire métajuridique, propre aux théocraties, jusqu'à une traduction purement logique et rationnelle s'appuyant sur l'origine consensuelle du pouvoir, en passant par des considérations de faits extra-juridiques telles que son ancienneté et sa durée ininterrompue. Tout pouvoir revendique normalement un titre quelconque qui l'impose aux individus placés sous sa tutelle. Mais ce besoin de légitimation est plus ou moins vif selon les époques. Il peut même, dans certains cas presque disparaître: les institutions en vigueur paraissant, du seul fait de leur existence, commander le respect des assujettis. Au contraire, dans certaines périodes troublées, le problème de la légitimité se pose d'une manière aiguë : l'*autorité* se trouvant discutée, il est nécessaire de lui chercher une raison d'être.

Posons donc deux définitions : *auctoritas* et *potestas*. *L'histoire de l'autorité est parfois celle de la succession des modes de croyance et des régimes d'établissement de la vérité, telle qu'on peut la reconstituer à partir des "grands textes" de la culture occidentale, et de l'influence culturelle, sociale et politique qu'ils ont exercée.*[9] **Cependant** nous appellerons, comme J. Maritain,[10] *autorité* le droit de diriger et de commander, d'être écouté ou obéi

[8] Ibid.

[9] *Cf.* LECLERC (Gérard), ***Histoire de l'autorité : l'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance***, PUF, Paris, 1996, 432 p.

[10] MARITAIN (Jacques), ***Principes d'une politique humaniste***, New York, édition de la maison de française, 1944, p. 46

d'autrui ; et *pouvoir* la force dont on dispose et à l'aide de laquelle on peut obliger autrui à écouter ou à obéir.[11] Toute *auctoritas* (autorité) dès lors qu'elle touche à la vie sociale, demande à se compléter d'un *potestas* (pouvoir), sans quoi elle risque d'être vaine et inefficace parmi les hommes. Tout pouvoir qui n'est pas l'expression d'une autorité est inique et illégitime. Il est donc normal que pour atteindre à une légitimité politique, le mot *autorité* implique le pouvoir et que le mot *pouvoir* implique l'autorité. « En tant que pouvoir, l'autorité descend jusque dans à l'ordre physique ; en tant qu'autorité, le pouvoir est élevé l'ordre moral et juridique. Séparer le pouvoir et l'autorité, c'est séparer la force et la justice.»[12] La question de la légitimité politique transparaît aussi dans cette règle. P. Ricœur scrute la problématique de l'autorité du point de vue politique, c'est-à-dire non pas la reconnaissance de la validité d'une obligation morale, mais plutôt la reconnaissance de la validité d'un commandement, d'un pouvoir au sens politique. Là se trouve précisément le paradoxe : « l'autorité d'un ordre symbolique n'est opérante que si elle est reconnue » ; en d'autres termes : il n'y a autorité que s'il y a supériorité d'un ordre symbolique qui commande et exige d'être obéi, mais cette autorité n'est effective que si la validité du commandement est reconnue par ceux qui doivent y obéir. La réflexion de Ricœur côtoie ici celle d'Hannah Arendt[13] sur la fondation du pouvoir et elle entre en discussion avec des interlocuteurs contemporains comme John Rawls et Claude Lefort.[14]

Pratiquement, la *légitimité* exige à la fois le pouvoir et l'autorité. Elle est aussi la conformité à une certaine *règle*. Mais quelle position occupe cette règle à l'égard de celles qui sont effectivement obéies ? Il semble qu'elle les déborde, puisqu'il y a des gouvernements qui se prétendent légitimes et qui sont reconnus comme tels par leurs partisans, mais qui ne disposent pas cependant d'une puissance réelle sur un territoire quelconque.[15] La légitimité se réclame alors d'une idée supérieure au droit établi. Mais, par ailleurs, on est arrivé quelquefois à l'assimiler au respect de ce même droit établi, en protégeant celui-ci contre toutes les subversions.[16] La légitimité devenait le droit qu'il s'agissait de prémunir contre toutes les entreprises de la force. Sans doute y avait-il un certain lien entre les deux conceptions. Il n'en est pas moins vrai que les deux concepts de *légitimité* et de *légalité* ne se

---

[11] Cette distinction entre *auctoritas* et *potestas,* pour Maritain ne doit pas être poussée jusqu'à une séparation systématique en reconnaissant par exemple à l'Eglise une *auctoritas* sur les choses temporelles quand des valeurs de vie éternelle y sont engagées, mais lui refusant une *potestas* correspondante.

[12] MARITAIN, op. cit., p. 50

[13] *Cf.* ARENDT (Hannah), ***What is Authority? Between Past and Future***, Penguin Books/Viking Press, 1977.

[14] RICOEUR (Paul), ***Le Juste II***, Ed. Esprit, Paris, 2001, p.109; BERTRAND (Olivier), « ***L'approche néo-institutionnaliste en science politique*** », in *Politique et Sociétés*, Volume 21, numéro 3, 2002.

[15] C'était le cas de Louis XVIII dans l'émigration. Ou le cas actuel, de l'Etat palestinien dans les territoires occupés ; voir : DENIAU-MAROUDIS «***L'autonomie palestinienne intérimaire dans la bande de Gaza*** », Montchrestien, Paris, 2000, p. 24-29.

[16] C'est en ce sens que Talleyrand se faisait au congrès de Vienne, et en accord avec Louis XVIII lui-même, le défenseur de la légitimité.

recouvrent pas et qu'un effort constant de la pensée a tendu à les distinguer.[17] Mais des tentatives ont été faites dans de multiples directions et il en résulte une grande confusion.[18] En quoi légitime se distingue-t-il de légal ? Comment des pouvoirs légaux peuvent-ils être illégitimes ? Quel est le critère primordial ? Il est bien évident qu'en envisageant le droit naturel ou le droit divin, on ne peut pas parler de loi ni de légal sans une référence naturelle ou divine. Autrement dit légal n'est pas forcement légitime lorsqu'il n'a pas les références légitimes. D'où l'intérêt de notre travail qui est d'élaborer une légitimité politique selon des sources initiales de l'homme.

B. Le Droit et la Loi

La même difficulté est survenue pour les deux termes essentiels de cette recherche. En quoi le droit se distingue-t-il de la loi ?

La loi et le droit sont au cœur d'une mutation qui affecte la hiérarchie des normes juridiques et qui est révélatrice de mouvements profonds, concernant notamment l'évolution des rapports entre la démocratie et les droits de l'homme. Si pour F. De Coulagnes «le droit a d'abord été affaire de religion»,[19] pour Cicéron (106-43) le juriste romain, le droit c'est donc la loi. Le droit c'est l'ensemble des lois écrites, et des coutumes bien établies, qui sont sanctionnées par les autorités publiques. L'objet du droit est de conserver ce qui existe d'égalité dans les rapports humains. Cette vertu qui relève de la Justice attribue à chacun ce dont il est digne en tenant compte des besoins communs. Qu'est-ce donc que le droit? Carré de Malberg (1861-1935)[20] répond: "Le droit c'est la règle qui, dans un État social déterminé, s'impose au respect des individus à raison de la sanction dont l'ont assortie les autorités

---

[17] Pour plus de détail voir : ***Encyclopedia Universalis***, op. cit. tom 7, p. 582

[18] Pourtant le dictionnaire de *Littré*, d'ordinaire si éclairant, ne nous est pas ici d'un grand secours. Ses définitions font tout de suite apparaître la difficulté d'établir un rapport rigoureux entre *légitime* et *légal*, entre *légitimité* et *légalité.* Le premier sens qu'il donne du mot *légitime*, c'est « qui a un caractère de loi. » Le premier sens qu'il donne du mot légitimité, c'est « qualité de ce qui est légitime », et il cite aussitôt comme exemple : « On attaque la légitimité de son mariage. » Il est clair que la légitimité d'un mariage, c'est sa légalité. Mais un flottement apparaît lorsque Littré mentionne l'autorité légitime, les pouvoirs légitimes. Alors que selon *Encyclopedia Universalis* (tom 7. p. 580) il introduit dans ses exemples une idée qui dépasse le droit positif. Il invoque entre autres une phase de Chateaubriand dans sa brochure *De Buonaparte et des Bourbons* : « Les mots changent d'acception : un peuple qui combat pour ses souverains légitimes est un peuple rebelle. » Et Littré ajoute particulièrement : « Une dynastie légitime, dynastie qui règne en vertu d'un droit traditionnel, par opposition aux princes qui règnent par des coups d'Etat ou par la volonté nationale.» Aussi bien, le second sens qu'il indique du mot *légitimité* se réfère au « droit des princes que l'on appelle spécialement légitimes ».

[19] *Cf.* AGOSTINI (Eric), ***Droit comparé***, collection droit fondamental, PUF, Paris, 1988, p. 29.

[20] Comme Hans KELSEN dans sa première époque, Carré de Malberg est un juriste positiviste qui refuse de prendre en compte, en tant que juriste, d'autres règles applicables que les règles régulièrement posées par les autorités étatiques. Décédé en 1935, il ne pouvait, lui, prendre en compte les bouleversements consécutifs à la deuxième guerre mondiale, c'est pourquoi son positiviste demeure un souverainisme d'État.

organiquement constituées pour l'exercice de la puissance publique".[21] Le droit doit en conséquence être séparé de la morale, du droit naturel, de la politique.[22] Pour Léon Duguit (1859-1928)[23] le fondement du droit c'est la solidarité humaine; l'interdépendance des hommes.[24] Le droit est donc le résultat de la vie sociale, des nécessités de la vie en société.[25] Cependant au contraire du droit, la loi est une interdiction. Alors que le droit autorise et permet (liberté), la loi empêche et interdit. Elle pose des limites symboliques aussi par la contrainte, cependant encore faut-il quelqu'un pour juger et sanctionner.

C'est pourquoi Hobbes fait largement attention de ne pas les confondre. Il ajoute, en effet, et bien que ceux qui écrivent sur ce sujet aient l'habitude de confondre *jus* et *lex* (droit et loi), qu'il est néanmoins nécessaire de les distinguer, parce que le Droit consiste en la liberté de faire ou de ne pas faire, alors que la Loi détermine et contraint dans un sens ou dans l'autre, en sorte que la loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté, et se contredisent s'ils sont appliqués à un même objet.[26] Pourtant la confrontation entre droit et loi est encore loin d'être claire en droit international actuel comme en droit public. Ces deux termes étant susceptibles de multiples définitions on voit d'emblée la difficulté qu'il y a à les rapprocher. Le seul fait de les mettre en présence marque déjà une prise de position. Choisir l'hypothèse d'une possible distinction entre droit et loi, c'est accepter l'idée que le droit n'est pas entièrement absorbé par la loi. C'est admettre, si le droit peut avoir une telle confrontation, la mise en question de l'un des dogmes du positivisme juridique.[27] Il faut signaler que dans le vocabulaire philosophique des Anciens, de saint Thomas par exemple, le mot *loi* recouvre à la fois la notion de *loi* et celle de *décret*. La distinction entre ces deux notions apparaît chez les canonistes, notamment dans la distinction entre les lois générales et les prescrits.[28]

Pour Hegel l'essence d'un État est la loi. Cette loi n'est que la loi de raison. On comprend bien si l'État est un mal nécessaire; l'outil qui maîtrise la violence naturelle de l'homme, permet également, selon Hegel, le dépassement de l'arbitraire. En effet, l'homme tend à maintenir son individualisme, ce qui s'avère dangereux, car cette attitude peut mener au

---

[21] www.denistouret.net/ideologues/index.html ; MALBERG (C.), ***Contribution à la théorie de l'État***, 2 vol., Sirey, Paris, 1922. t. 1.

[22] Ibid.

[23] Léon Duguit juriste français (Libourne 1859 - Bordeaux 1928), auteur, notamment, d'un ***Traité de droit constitutionnel*** (Paris 1ère éd. 1911, 3ème éd. 1927). Son œuvre a marqué la pensée juridique du XXe siècle. La théorie du droit de Léon Duguit, qu'il qualifie lui-même de "théorie objectiviste" a une base sociologique et se rattache aux travaux d'Emile Durkheim.

[24] *Cf.* JAMIN (J.), JESTAZ (C.), *Méthode du droit :* ***La doctrine***, Paris : Dalloz, 2004, p. 117.

[25] DUGUIT (Léon), ***Traité de droit constitutionnel***, Tome 1 : *La règle de droit - Le problème de l'État*, 3ème éd. Boccard, Paris, 1927, p. 24.

[26] HOBBES (Thomas), ***Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil***, traduction et notes par Mairet (Gérard), Gallimard, Paris, 2000, pp. 230-231.

[27] Voir : FLORY (Maurice), ***Droit et loi en droit international public***, in ***La philosophie à l'épreuve du phénomène juridique : Droit et Loi***, Presses universitaires d'Aix-Marseills, 1987, p. 47.

[28] Finalement une loi serait un décret voté par le Parlement et un décret serait une loi édictée par l'exécutif. *Cf.* AMLETO (Mgr.) CICOGNANI (G.), ***Canon law***, Philadelphia, 1934, p. 697 et sq. Cité par Maritain, op. cit., p. 86.

caprice. L'État, au contraire, observe les lois et incarne la raison : "L'essence de l'État est la loi, non point la loi du plus fort, la loi du bon plaisir [...] mais la loi de la raison dans laquelle tout être raisonnable peut reconnaître sa propre volonté raisonnable... L'État est raisonnable parce qu'il parle universellement, pour tous et pour chacun, dans ses lois et que tous et chacun trouvent reconnu par ses lois ce qui forme le sens, la valeur, l'honneur de leur existence."[29] Sans cette loi l'homme ne pourrait profiter de ses droits naturels ni de ses droits sociaux.

De façon générale, une loi est l'expression d'une volonté mise en application par une puissance;[30] cela implique un législateur, un sujet, l'expression d'une volonté et une puissance pour mettre en application cette volonté.[31] Pour les juristes monothéistes une loi n'est pas une cause opératoire en elle-même ; elle présuppose un législateur et n'est que le mode selon lequel procède le législateur.[32] Dans ce point de vue, la physique a tiré le terme loi de la jurisprudence ; ce n'est pas la jurisprudence qui l'a tiré de la physique. Mais toute question est de savoir s'il y a en vertu même de la nature humaine, un ordre ou une disposition que la raison humaine peut découvrir et selon laquelle la volonté humaine doit agir pour s'accorder aux fins nécessaires de l'être humain. La loi non écrite ou le droit naturel ne serait pas autre chose que cela.[33]

Mais peut-on les distinguer ? Sur quoi se baser pour les distinguer ? La question reste à savoir si le droit naturel et la loi naturelle sont nettement séparables.[34]

C. Principes doctrinaux

Si la loi juive s'appuyait sur la cohésion de la communauté, renforcée par la pression extérieure; et si ses règles sont l'expression directe de ce sentiment de cohésion, qui conduit au rejet de tout dissident, le droit canon et la loi islamique, au contraire, sont dominés par le dualisme de la religion et de l'État, alors que l'État n'est pas un pouvoir étranger, mais l'expression politique de la religion elle-même.[35] Mais lorsqu'existent un gouvernement et un droit, il existe aussi diverses formes de gouvernement ou de droit : quels critères peuvent les différencier? Ici s'affrontent différentes théories et divers commentaires;

---

[29] WEIL (Éric), ***Hégel et l'État,*** Paris, Vrin, 1980.

[30] MATHIEU (Bertrand), ***La loi,*** coll. Connaissance du droit, Dalloz, 1996, p. 7.

[31] Certains ont prôné parce que le terme loi suggère un législateur, que nous devrions le laisser tomber et parler plutôt d'une méthode d'action ou d'une suite d'événements. Ce serait adopter la position de l'agnosticisme.

[32] THIESSEN (Henry C.), ***Esquisse de théologie biblique,*** Québec, éd. Béthel, 1987. p.191

[33] MARITAIN (Jacques), ***Les droits de l'homme et la loi naturelle***, édition de la maison française, New York, 1943, p. 64.

[34] Voir notre *première partie*.

[35] SCHACHT (Joseph), ***Introduction au droit musulman***, trad. Kempf (Paul) et Turki (Abdel Magid), Maisonneve et Larose, Paris, 1983, p. 12.

Toute théorie du politique, de l'État ou de la société pose au moins un principe qui est le fondement même du corps politique. Pour les uns, ce principe est la Force, pour d'autres c'est la Nature ou Dieu, pour d'autres enfin le Contrat (la convention que les membres passent entre eux). Dans ce dernier cas la société (le social) ou l'État (le politique) seraient constitués originairement sous forme contractuelle. Tantôt l'idée de légitimité a été rattachée au mode d'établissement de tel ou tel gouvernement. Tantôt on l'a appliquée d'une manière plus large au pouvoir originaire de l'État, aux fondements même de la vie sociale. Dans les deux cas d'ailleurs, on a fait appel pour la justifier ou pour la contester à des idées profondément différentes, mais qui offraient souvent ce caractère commun de n'être pas strictement juridique. Mais du fait que le pouvoir politique ne peut se maintenir sans un minimum d'adhésion, il ne saurait en effet exister d'ordres politiques légitimes par eux-mêmes : il existe seulement des ordres considérés comme tels. Il convient donc de distinguer la recherche normative des principes de légitimité et l'étude systématique du phénomène social de la légitimité. Longtemps identifiée à la légalité, la légitimité a dû s'en distinguer dès lors que l'histoire a fait la preuve qu'un ordre pouvait légal mais injuste.

La contribution de Max Weber (1864-1920) à l'analyse des fondements de la légitimité a gardé toute sa valeur grâce à son caractère systématique.[36] Sa typologie des modes et sources de la légitimité montre à quel point pouvoir, légitimité et autorité sont liés entre eux. Le Politique pour lui est donc l'ensemble des conduites humaines qui comportent domination de l'homme par l'homme. Par conséquent les types de domination sont au nombre de trois : la domination *charismatique*, la domination *traditionnelle*, la domination *rationnelle.* La domination est *charismatique* lorsque, fondée sur le caractère exceptionnel d'un homme, elle suscite le dévouement absolu des dominés. Populaire ce type de domination est dit populiste dans une démocratie moderne lorsqu'il est le fait d'un démagogue. La domination est *traditionnelle* lorsqu'elle est fondée sur le caractère sacré des traditions, qui légitime l'action de ceux qui dominent sur leurs parents, leurs fidèles, leurs clients, leurs favoris, leurs vassaux, leurs sujets.... C'est, par exemple, le pouvoir patriarcal et le pouvoir féodal. La domination est *rationnelle* (bureaucratique) lorsqu'elle est fondée sur la croyance en la légalité des actes des dominants, dominants qui sont eux-mêmes, théoriquement, soumis au droit. La domination est alors liée à la fonction et non pas à la personne qui exerce la fonction. La domination quel que soit son type, s'exerce sur un territoire au sein d'une unité sociale qui devient alors politique. L'unité politique, en s'institutionnalisant, prend une certaine forme juridique, qui aujourd'hui est toujours celle de l'État. Dans ce cas, pour Weber l'État se définit par sa spécificité, et par des caractères seconds. Spécifiquement, l'État, selon Weber, est "*le groupement politique qui revendique avec succès le monopole de la*

[36] WEBER (Max), ***Economie et Société***, Traduction française, Plon, Paris, 1996, p. 595 et sq ; ***L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*** (1904-1905), Plon, Paris, 1964.

contrainte physique légitime". Les caractères seconds sont : 1- la rationalisation du droit; 2- le développement de la police ; 3- la rationalisation de l'administration.

Si cependant la légitimité est une condition primordiale de la stabilité des systèmes politiques, son caractère à la fois subjectif et relatif impose la compréhension des processus par lesquels elle s'acquiert, se maintient ou se défait, autrement dit la prise en considération des problèmes de *légitimation*. Ainsi, une part significative de l'œuvre de J. Habermas (1973) est consacrée à l'étude des crises de légitimation en rapport avec certaines transformations structurelles de l'État du 'capitalisme avancé' ; l'explication de celui-ci réside dans son action pour augmenter d'autant les besoins de sa légitimation qui ne peuvent plus seulement se réduire à un accord sur les règles concernant la dévolution et l'exercice du pouvoir, mais s'étendent à l'ensemble du système politico-administratif, l'efficacité devant elle-même critère de légitimité.[37] Amplifié par les limitations économiques que connaît aujourd'hui l'État providence, l'obstacle le plus important à la performance des gouvernements actuels réside dans la multiplicité et le caractère souvent contradictoire des demandes spécifiques qu'ils ont à satisfaire pour maintenir la base de leur légitimité. Même « des déficits de légitimité démocratique se font sentir chaque fois que le cercle des personnes qui participent aux décisions démocratiques ne recoupe pas le cercle de ceux qui subissent les conséquence de ces décisions ».[38] L'interrogation d'Habermas va cependant plus loin dans la mesure où elle débouche sur la question délicate des prétentions à la validité des normes de justification du pouvoir qui l'approche des sentiers habituels de la philosophie du droit.[39]

Selon M. Prélot, le gouvernement légitime doit reposer sur des *principes doctrinaux*, pour lui il possède des fondements théoriques qui sont intellectuellement des justifications pour le pouvoir et qui lui donnent le droit de commander avec la chance d'être obéi. Le loyalisme invoque deux principes, le *principe aristo-monarchique* et le *principe héréditaire* qui vont généralement ensemble.[40] Mais, comme en France, le mot de gouvernement *légitime* évoque des souvenirs historiques et idéologiques parfaitement précis, qui procèdent de deux conceptions antithétiques et rivales. Il a été utilisé avec une grande rigueur affirmative au profit de la branche aînée des Bourbons.[41] Il l'a été aussi au profit des gouvernements issus

---

[37] Voir : HABERMAS (Jürgen), ***Droit et démocratie. Entre faits et normes***, trad. R.Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 135-149 ; ***Raison et légitimité***, Payot, coll. Critique de la politique, 1978 ; ***Profils philosophiques et politiques,*** Gallimard, coll. Les essais, 1974 (repris dans Tel, n° 114, 1987).

[38] HABERMAS (Jürgen), ***Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique***, trad. Rochlitz (Rainer), Fayard, Paris, 2000, p. 132.

[39] HABERMAS, ***Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie***, in *Die Postnationale Konstellation. Politische Essays*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998.

[40]PRELOT (M.), ***Sociologie Politique***, Dalloz, Toulouse, 1973, p. 502.

[41] ***Dictionnaire Hachette Encyclopédique***, Paris, 2001, pp. 763, 1074.

de la volonté populaire[42] ou manifestée normalement par le suffrage universel. Pour Louis XIV "*L'État c'est moi*" cette expression attribuée à lui correspond bien à la situation, du moins si le "moi" renvoie à la fonction et non à la personne royale.[43] Mais la légitimité de Louis XVIII s'appuyait sur deux idées fort distinctes : celle de *droit divin* et celle d'*ancienneté historique*. Le préambule de la Charte invoque la Providence qui a rappelé le roi dans ses États. Louis XVIII est roi par la grâce de Dieu, comme il l'avait déjà affirmé dans son exil. Mais, en même temps, il insiste longuement sur les titres de ses prédécesseurs. L'autorité de la dynastie se fonde donc aussi sur une longue *possession*. Cette dernière justification n'est certainement pas moins importante que l'autre.

La légitimité consacrée par *le temps,* considérée comme un facteur de stabilité et d'ordre, telle est en effet la grande idée qui prévaut sous la Restauration. En dehors d'elle, n'y a que le chaos révolutionnaire. En 1814-1815 les libéraux fidèles à l'esprit de la Révolution, qui soutenaient le gouvernement de Louis XVIII, cherchaient un autre fondement à sa légitimité, peut-être celle de *droit politique naturel*.

D. Problématique ; recherche d'un critère objectif

Y a-t-il, dans la loi humaine, des choses qui sont commandées parce qu'elles sont bonnes et des choses qui sont bonnes parce qu'elles sont commandées, ou faut-il dire au contraire que toutes les choses qui sont commandées sont bonnes uniquement parce qu'elles sont commandées ?[44] Tel est, dans sa plus grande généralité, le problème du droit naturel. Si le sens commun répond qu'il y a des choses qui sont commandées parce qu'elles sont bonnes, et qui, pour cette raison, ne peuvent pas ne pas être commandées, pour répondre donc à la question de la légitimité politique sur ce principe, il faudrait analyser la capacité des systèmes politiques. Par exemple dans le cadre de la théorie démocratique, la ligne de démarcation entre légalité d'après le *droit naturel* et légitimité du pouvoir est parfois incertaine. Même un renforcement de la démocratie directe au détriment de la démocratie représentative, prend à contre-courant l'évolution qui tend à faire prévaloir le «droit naturel» des droits de l'homme sur la souveraineté du peuple.[45] Car on sait que «la démocratie ce n'est pas le règne du nombre, dit G. Gurvitch, mais c'est le règne du droit ».[46] D'où il suit qu'un État peut être de droit sans être démocratique; peut être démocratique sans être de

[42] Parfois par un large accord aux milieux populaires, comme en France, où continue à fleurir la confiance dans le roi thaumaturge : le jour de Pâque 1613, Louis XIII touche 1075 malades. Touchard (Jean), ***Histoire des idées politiques***, Paris, PUF, 1959. Tome I. P. 333.
[43] OLIVIER-MARTIN (François), ***L'absolutisme français***, réédition, Paris, 1988, pp 38-59
[44] D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique,*** 4 vol., Le Cerf, Paris, 1984-1986, II^{a}-II^{ae}, q.57, a.2
[45] MATHIEU (Bertrand), ***La loi,*** coll. Connaissance du droit, Dalloz, 1996, p. 57
[46] *Cf. ROUSSILLON (Henry),* ***Le Conseil Constitutionnel***, 4e Edition, Dalloz, Connaissance du Droit, 2000, p. 1.

droit.[47] Il parait cependant nécessaire de dégager un critère objectif de la légitimité, car la volonté populaire ou plutôt la tradition nationale par exemple, sur laquelle on se fonde le plus fréquemment, peut s'appuyer sur de multiples interprétations.[48] D'une manière générale, il paraît difficile de lier la légitimité d'un gouvernement à l'observation d'une politique déterminée : ce serait tomber dans l'arbitraire pur. Dans la perspective de l'opposition entre droit naturel et droit positif, peu importe que le droit positif émane d'un pouvoir monarchique, aristocratique ou démocratique, c'est-à-dire le pouvoir soit d'un seul, soit de plusieurs, soit de la majorité.[49] Chacun sait en effet que les majorités sont aussi changeantes, influençables et faillibles, et qu'il ne suffit pas que la volonté soit générale pour qu'elle s'avère *ipso facto* rationnelle et le demeure.[50]

Il semble certain que l'extension démesurée donnée aux controverses sur la légitimité et illégitimité des gouvernements est une caractéristique importante du XXe siècle. Dans l'Antiquité le problème de la légitimité ne se posait guère. On décrivait les institutions existantes. On mesurait à l'occasion leurs avantages et leurs inconvénients. Des philosophes les jugeaient sans doute d'un point de vue *moral*. Mais même chez Platon et Aristote, il s'agissait plutôt de déterminer l'idéal d'un gouvernement que de remonter à la source et à la justification de l'autorité.[51] En Occident aussi le pouvoir a d'abord été l'objet d'une réflexion morale et philosophique avant d'être construit comme un objet de connaissance empirique et rationnelle.[52] C'est un fait très remarquable que le problème de la légitimité n'ait été vraiment abordé que par la théologie chrétienne et que celle-ci ait ouvert les voies à des spéculations purement séculières sur le même sujet.[53] Cependant, le christianisme aussi bien que l'islam[54] se sont affrontés et exclus depuis le VIIe siècle en utilisant une conception

---

[47] Dans un débat relatif à la nature démocratie et référendum, Henry Roussillon relève que : *si l'idée de référendum législatif est à la mode, aucun des arguments sur lesquels elle prétend se fonder ne résiste, cependant, à l'analyse. « Une telle procédure n'est pas un progrès dans la gestion démocratique, car elle est simpliste et manichéenne par nature. Elle est un danger pour l'État de droit, car l'instauration d'un contrôle de constitutionnalité est choquante et frustratrice pour le peuple. Enfin, le référendum législatif est inadapté à l'État-nation; le raisonnement et le droit comparé montrent bien que son terrain d'élection est à l'infra-étatique (Lander, régions, cantons, communes...). Dans ces conditions, comment ne pas être contre » ROUSSILLON (Henry),* **Contre le référendum***! In* Pouvoirs*. Vol. 20, n°77, 1996, p. 181-190 ; ID.,* ***Les dangers du référendum***, in *Référendum et Démocratie*, Presses UTl, Toulouse, 1998, 320 p.

[48] Pour prendre un exemple récent en France, la tradition nationale pouvait être invoquée également -et l'a été du reste- en faveur du maintien de l'Algérie dans la souveraineté française et en faveur de l'indépendance algérienne.

[49] Cette classification remonte à Platon (*Le Politique* 395sq.), et surtout à Aristote (*La Politique* 1278b sq.).

[50] *Cf.* GERARD (Philippe), ***Droit et démocratie***, FUS (Faculté universitaires Saint-Louis), Bruxelle, 1995, p. 197.

[51] ARISTOTE*,* ***Les Politiques***, Paris, Flammarion, 1993, ch. I,III.
PLATON, ***La République***, PUF, Paris, 1979, p. xx

[52] Chez Max WEBER encore, parmi les trois raisons qui justifient la domination, figure « la croyance en la valeur rationnelle de règles qui s'imposent à tous, au statut légal de l'autorité et à sa compétence positive. » Voir : ***De la philosophie à l'anthropologie politique***, Internet -Encyclopédie Hachette Multimédia En Ligne, 1/12. WEBER (Max), ***Economie et Société***, Traduction française, Plon, 1996, p. 595 et sq.

[53] Voir : ***Encyclopédie Universalis***, op. , cit. tom 7, p. 580

[54] On écrit l'islam avec un « i » minuscule lorsqu'il s'agit de la religion dans ses sens spirituel, culturel et liturgique, comme « christianisme ». En revanche, lorsque la typographie introduit le « I » majuscule, il s'agit des fondements religieux reconnus par tous les musulmans comme le Coran, la Sunna et la civilisation des

de la *Vérité révélée*, à un degré de systématisation dogmatique, pour légitimer des entreprises d'expansion hégémonique, notamment dans tout l'espace méditerranéen.[55] L'Eglise catholique, tout comme le Califat et Sultan musulman ont accaparé le pouvoir politique en s'autoproclamant les gardiens autorisés de la Vérité divine recueillie et authentifiée dans les Livres sacralisés au cours du temps. Saint Thomas d'Aquin, comme avant lui les Ghazali, Mawardi, Tûsî, etc.…[56] ont construit une théorie théologico-politique de droit Divin articulant l'*auctoritas* (*hukm*) et la *potestas* (*sulta*). Luther- bientôt suivi par Descartes, Spinoza, Leibniz- a porté le premier coup à l'édifice catholique du Magistère doctrinal et de la structure du pouvoir en imposant le droit de libre examen des Ecritures pour chaque fidèle. Il est inutile de retracer l'itinéraire philosophique, scientifique, juridique, politique qui a conduit, en Europe, à l'émergence de l'individu-citoyen, puis la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*, la substitution de la souveraineté populaire,[57] comme source de légitimation du droit, au magistère doctrinal réservé à une élite de gestionnaires du sacré.[58] Dès le XVIIe siècle le droit de l'homme n'est plus ce qu'il était, il passe de plus en plus à la souveraineté du Moi philosophique affirmé dans le cogito cartésien. Contre les excès de l'absolutisme royal, toute une école de pensée, depuis le XVIIe siècle, a mis l'accent sur le fait que la loi d'origine humaine s'impose à tous, y compris au souverain. Celui-ci n'a pas qu'un contrat moral avec Dieu, mais aussi un contrat social avec ceux qu'il dirige. Plus radical encore en France, le 'peuple' a proclamé qu'il était seul dispensateur de la légitimité, il a brisé la Sainte Ampoule en 1793 et aboli la monarchie de droit divin, il a fixé les règles détaillées du contrat politique qu'on nomme 'Constitution'. Dieu, dès lors, n'a plus été que le juge de conduites individuelles et non de la légitimité du pouvoir.[59]

Au-delà de ces malentendus et confusions qui ont complètement déconsidéré la notion de droit divin ainsi que de droit naturel, si désireux que l'on soit de ne pas s'écarter de la légitimité

---

musulmans ainsi que l'aire géographique et géopolitique qu'ils occupent (Le monde musulman ; la civilisation qui le caractérise). Dans ce sens il est l'équivalent de « chrétienté » (Ensemble des pays ou des peuples chrétiens ; communauté universelle des chrétiens.) ou « **C**hristianisme » (Ensemble des religions fondées sur la personne et l'enseignement de Jésus-Christ).

[55] ARKOUN (Mohammed), ***Un Péril islamiste ? , Islam et Modernité***, Edition complexe, Paris, 1991. p. 205

[56] Certains théologiens musulmans, ainsi que certains disciples de saint Paul, ont reconnu le pouvoir illégitime en tant qu'un pouvoir légal. Puisqu'il y a risque d' "*anarchie* " dans la société, lui désobéir est absolument interdit même si le détenteur du pouvoir est un « serviteur abyssin, éthiopien » (*habashi*), injuste ou oppresseur. C'est vrai, le Khalife (calife), l'*émir* ou le gouverneur n'est pas infaillible, ni immunisé contre les péchés et les erreurs, pourtant il a une autorité comme celle du Prophète. Par conséquent cette domination ne signifie qu'un ordre obligatoire et ainsi la « *walâyat* » est de plus en plus « temporelle » et politique. Pour mieux connaître ce problème voyez notre 2ème partie, aussi les œuvres suivantes :
Muhammad ABD-EL-QADIR, « ***Al-Nidham al-syassi fi al-islam*** », Al-Itihad, al-Islami al-'alami, Koweït, 1984; P: 74. Et 'ASQALANI Ibn Hadjr, « ***Fath Al-Bari*** », Al-bani, Caire, 1954, tom: 16, p. 241.
REDISSI (Hamadi), ***Les Politiques en Islam; Le Prophète, le Roi et le Savant***, L'Harmattan, Paris. 1373/1994. Tabâtabâî (Séîd Djavad), ***Zaval é indishéh sîâssî dar Iran*** (Déclin de l'idée politique en Iran), Téhéran. Kavir, 1998. MAWARDI, ***Les statuts gouvernementaux ou Règles de Droit public et Administratif***, traduit et annotée par E.Fagnan, office des publications universitaires, Alger, 1984.

[57] *Cf.* sur ce point la remarquable contribution de RENOUX-ZAGAME (M.-Fr.), «***Du droit de Dieu au droit de l'homme***», *Droits*, n° 1, 1989, pp. 17-31.

[58] ARKOUN, op. cit., p. 206

[59] *Cf.* RENOUX-ZAGAME (Marie-France), ***Du droit de Dieu au droit de l'homme***, Paris : PUF, 2003, 336 p.

formelle, on est contraint éventuellement de faire appel à un autre critère pour justifier ou contester le respect dû au pouvoir. Ce critère ne pourra être que d'ordre moral situé sur le droit naturel de l'homme. Un gouvernement qui violerait systématiquement les droits de la personne humaine, en faisant bon marché de la liberté et de la vie des citoyens (ou de certaines catégories d'entre eux, en vertu par exemple d'une doctrine raciste), sera justement tenu pour illégitime, quelles que soient les acclamations populaires dont il puisse bénéficier pour devenir un pouvoir légal. Car la mission de l'homme politique est la découverte du Droit, c'est à dire du Juste, et les lois ne peuvent être que justes: "une loi injuste, une loi mauvaise, n'est pas une loi, n'est pas du droit"[60]. C'est pourquoi John Rawls est convaincu que le régime politique le plus juste est celui qui se rapproche le plus du régime idéal, le régime qui prend le mieux en compte les valeurs de liberté et d'égalité. Mais même dans ce système démocratique de Rawls, le principe ne peut donc valoir que dans de strictes limites, qui sont précisément celles de la philosophie des droits de l'homme : à supposer qu'un individu défende ces derniers contre une opinion majoritaire décidée à les violer. C'est ce solitaire qui, du point vue de la philosophie contractualiste, aurait adopté la seule attitude légitime. En d'autres termes, toute autorité, même démocratique, agit dans des limites définies : « si une règle pourtant adoptée par la majorité contrevient aux dispositions de la loi naturelle, elle sera *ipso facto* déclarée illégitime. »[61] Car l'un de trois sortes de tyrans illégitimes est celui qui règne par l'élection du peuple, dit La Boétie.[62] Le bien commun peut éventuellement trouver sa loi primordiale dans la prospérité matérielle de la société, mais plutôt dans le développement harmonieux et dans la perfection naturelle de l'homme.[63] Ce critère ne se trouvera que dans un pacte entre droit naturel et droit divin.

Certains prétendirent que la force légitimait tout droit. Cette théorie du droit du plus fort nous vient de Platon qui, dans le *Gorgias*, nous présente Calliclès, sophiste fougueux et violent. Ce dernier soutient que le droit qui met les hommes à égalité devant la loi est injuste. Selon lui, la véritable loi est celle de la nature. La force est la loi suprême et le droit est identique à la force. Il suggère donc la violence au mépris du droit : "En bonne justice, celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable [...]. La marque du juste, c'est la domination du puissant sur le faible et sa supériorité admise."[64] L'idée du "droit du plus fort" proposée ici est une notion à rejeter ; elle est absurde puisque la force étant relative au domaine de la quantité, il existera toujours une quantité supérieure à

---

[60] PLATON, ***Les Lois***, IV, 715 b

[61] HAARSCHER (Guy), ***Philosophie des droits de l'homme***, Bruxelles (Belgique), Editions de l'université de Bruxelles, 1993, p. 16

[62] « Il y a trois sortes de tyrans. Les uns règnent par l'élection du peuple, les autres par la force des armes, les derniers par succession de race. Voir : **LA BOETIE (Étienne de), Discours de la Servitude volontaire**, Editions Payot, collection Petite bibliothèque, Paris, 2002, p. 124.

[63] CHABOT Jean-luc, ***La Doctrine Sociale de l'Eglise***, Paris, PUF, 1989, p. 79.

[64] PLATON, ***Gorgias***, Hatier, Paris, 1964, p. 38.

une autre et donc un individu supérieur au plus fort. Nous ayant tous faits de même forme, et comme il semble, à même moule, la nature n'a pas envoyé ici-bas les plus forts ni les plus avisés comme des brigands armés dans une forêt pour y gourmander les plus faibles.[65] Or la tyrannie abolit bien cette égalité, autant que la "franchise", pour instaurer un ordre hiérarchique des soutiens du maître et tyran contrairement au droit naturel. Il nous faut donc chercher ailleurs le fondement du droit. On a aussi pensé que les grands textes sacrés, comme la Bible ou le Coran, pouvaient prétendre être la base du droit. Cette hypothèse n'est pas tout à fait à rejeter, mais elle montre que, comme on l'a vu, ces textes sont généralement variables selon les pays et semblent trop liés aux pouvoirs. Il nous faut donc clarifier ce point du vue. Pourtant pour cela il nous faut encore chercher ailleurs le fondement du droit qui soit acceptable et accessible pour la grande masse.

Ne doit-on pas, dans ce cas, songer à l'existence, au-dessous du droit positif et au-delà du droit du plus fort, d'un droit inhérent à la nature humaine et qui serait une espèce d'idéal de justice, dérivant de la raison, "norme ultime de la connaissance et de l'action"? En un mot, n'existerait-il pas un droit naturel, inhérent à la nature de l'Homme? Notre réponse est positive. Penser au droit naturel, c'est donc penser à un ensemble de valeurs qui sont inscrites dans la conscience humaine, même si les individus ne parviennent pas toujours à les admettre. Dans la recherche d'une clef pouvant nous permettre de les aborder, il semble que nous nous limitions au champ éclairé par les puissants projecteurs de la modernité occidentale : nous cherchons des réponses dans le domaine de la Raison et du Droit conçus comme Loi universelle. Or peut être, notre situation mondiale contemporaine nous invite-t-elle, voire nous oblige-t-elle, à chercher autre part. Continuer à creuser un puits à un certain endroit où il apparaît de plus en plus clairement qu'il n'y a pas d'eau n'est pas raisonnable. Même si c'est plus facile car toute l'infrastructure est déjà en place, le lieu défini, le travail entamé etc. Il faut avoir le courage dans certaines conditions d'aller creuser ailleurs pour avoir une chance de tomber sur de l'eau - et ce choix n'est pas uniquement un choix intellectuel. Il est existentiel, vital. C'est là l'intuition fondamentale que nous mettrons en oeuvre tout au long de cette thèse. Il faudra sortir des chantiers battus, avec tous les risques que cela comporte mais avec l'espoir de trouver une source rafraîchissante et vivifiante pour une *praxis* interculturelle et inter-religion des droits naturels conciliant unité et diversité, discours et pratiques.

[65] **LA BOETIE, op, cit.**

E. Méthode de recherche

Toutefois la difficulté consiste précisément à se situer dans le maquis engendré par la pluralité des définitions données à la plupart des concepts du droit naturel et du droit divin. Comment peut-on alors revenir à expliquer ces concepts par rapport au langage d'origine ?

Il est difficile d'analyser celui-ci sans envisager sa dimension historique qui n'est pas nécessairement encadrée par la tradition judo-chrétienne de l'occident. Il y a aussi des concepts islamiques sur lesquels la légitimité politique s'exerce autrement qu'en Occident. Comment pourra-on les relire et relier l'une à l'autre ces explications en les fondant un critère universel adapté à la philosophie du droit ?

La *méthode comparative* s'est montrée capable de leur répondre. Elle suppose d'un coté la réduction préalable de cette polysémie qui grève la distinction entre la monoculture et le transculturel, mais d'autre coté nous conduit à relativiser le lexique et à le sortir du cadre strictement politique dominant. Pour mieux connaître le contexte islamique et celui du christianisme, cette analyse comparative nous permettra de les comprendre en interprétant ce que la légitimité politique veut dire ici ou là, au-delà d'un challenge universaliste ou ethnocentrique du contexte actuel. Un (des) critère(s) qui est bâti selon la nature de l'homme. Car si les trajectoires de développement du droit et de la politique sont différentes, ce n'est pas parce que les hommes sont différents ou qu'ils ont des natures divergentes, mais c'est en grande partie parce qu'ils ont fait des choix différents.[66] Par cette démarche on ne tend pas à créer une illusion de transculturalité et à entraîner par là même un glissement de sens, mais à être contrôlé de façon très étroite, de manière à ne pas brouiller la distinction entre les concepts universels du champ de politique et les concepts spécifiques du champ religieux.

Comparer le droit naturel du Christianisme et celui de l'Islam selon leurs textes originaux, conduira vers une conciliation de droit divin et droit naturel dans le domaine politique par lequel, sans entrer dans un détail historique ou herméneutique, on estime trouver une réponse acceptable à la crise de la légitimité politique.

D'un côté plus technique, les textes sont étudiés par les méthodes scientifiques utilisées aujourd'hui comme la critique, l'analyse historique et l'herméneutique de textes sacrés. Ces méthodes étaient déjà partiellement à l'œuvre en exégèse. Mais elles se révèlent fructueuses dès lors que l'on cesse de considérer le christianisme ou l'Islam comme l'unique dépositaire de la vérité, et que l'on refuse de tout expliquer en faisant appel à des phénomènes surnaturels. Certes on aura donc l'occasion de mentionner beaucoup de juristes et de politologues chrétiens aussi bien que musulmans, mais on postule qu'un texte appartenant aux Ecritures saintes dans cette approche, ne mérite ni plus ni moins de respect qu'un autre, du moment qu'il a un profit humain. Toutefois il faut, comme en toute question philosophique,

[66] Voir : HERMET (Guy) & BADIE (Bertrand), ***Politique Comparée,*** Paris, PUF, 1990. p. 11

considérer l'homme au sein du cosmos, et le réel dans son rapport à ce qui lui donne valeur rationnelle.

F. Hypothèse et définitions de la Recherche

La notion de *légitimité* a été entachée de beaucoup d'incertitudes parce qu'elle déborde manifestement l'ordre juridique. Sa théorie soulève des difficultés du même ordre que celle du *droit naturel*. On ne peut l'éliminer complètement en déclarant que tous les gouvernements légaux et voulus par les citoyens sont légitimes, mais il importe d'en limiter étroitement l'application. Pour traiter d'une façon philosophique cette question à laquelle le présent essai est consacré, il convient de l'examiner par la question qu'on appelle le 'droit naturel'. *Un gouvernement ne devrait être réputé illégitime,* au sens matériel et non plus formel du mot, *que dans le cas où il contreviendrait ouvertement à des droits de l'être humain et règles morales incontestées qui sont les bases identiques de toute civilisation.* Ces droits sont considérés comme tellement fondamentaux qu'aucune vie en société digne de ce nom ne semble possible sans qu'ils soient respectés ; dans cette ligne de raisonnement, une norme positive édictée par le pouvoir, et qui violerait les droits naturels, apparaîtrait, du point de vue de la philosophie de droit, illégitime.[67]

En conséquence, si le droit vient de Dieu cela ne signifie pas que ce droit ne doit pas correspondre au droit naturel humain, ou si l'autorité vient de Dieu, cela ne signifie pas qu'elle ne vient pas des hommes comme l'ont soutenu certaines théories sur le *contrat social*[68] et sur la *souveraineté populaire*. Au contraire selon la plupart des philosophes et juristes chrétiens et musulmans, *la théorie du droit Divin' ne se dresse guère contre le 'droit Naturel', puisqu'il ne s'ensuit pas que l'autorité ainsi fondée au nom du droit divin soit toujours supportable et légitime, même si elle n'est pas acceptée par la société*. C'est vrai que dans certaines périodes, la religion était purement et simplement le christianisme, les autres étant des erreurs par référence à l'unique et à son droit divin. Mais ce travail rejette l'idée que les religions se réduiraient à un tel discours négatif sur elles. J'accepte par contre qu'il y ait un fond commun de toutes les religions qui permette ainsi de parler du droit divin et du droit naturel. Les fondements des trois religions monothéistes,[69] en particulier, revendiquent qu'il

---

[67] HAARSCHER (Guy), ***Philosophie des droits de l'homme***, Bruxelles (Belgique), Editions de l'université de Bruxelles, 1993, p. 15

[68] *Cf.* TERREL (Jean), ***Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau***, Paris, Le seuil, 2001.

[69] *Cf.* WITTE (John) & VAN DER VYVER (Johan D) (Eds), ***Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives,*** The Hague : Martinus Nijhoff Publishers, 1996, 636 p. Cet ouvrage est intéressant car il est le résultat d'un projet de recherche sur la religion, les droits de l'Homme et la démocratie élaboré dans le cadre du Programme Droit et Religion de l'Université Emory (États-Unis). il part du postulat que ces trois religions monothéistes ont servi de légitimation aux atteintes aux libertés religieuses à travers le monde.

n'y a aucune contradiction entre le « droit Naturel » et « droit Divin » en revanche, ils ont un rôle complémentaire et consubstantiel.

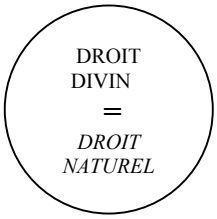

FIGURE 1. L'unité du droit divin et du droit naturel (lecture classique)

Dans ce cas 'droit naturel' ou bien 'droit de nature' signifie 'qui découle de la nature'. On peut l'entendre dans deux sens : le droit qui trouve dans la nature son fondement, ou le droit qui reçoit de la nature sa justification. L'ordre naturel est en conséquence l'ordre des choses de la Création. Par "naturel", il ne faut pas entendre tout ce qui existe dans la nature (ou dans la réalité sociale), mais tout ce qui est conforme à la nature des choses, et en particulier à la nature de l'homme.[70]

Pour cette recherche, a priori, il n'y a, en général, pas de différence entre les *lois divines*, les *lois naturelles* ou les lois de la Nature. Car si Dieu est le créateur de la nature, selon la philosophie monothéiste, ce n'est pas raisonnable de créer la contradiction contre Ses propres lois.[71] La *loi de la nature* s'impose donc à l'homme parce que l'autorité qui en est la source est Dieu. Par conséquent ces lois, dans la Nature, sont réservées à l'Homme en tant que créature, avant sa création. Alors son avènement ne les mettra pas en question, car la *loi naturelle*, aussi bien que la *loi de la nature*, même si offre une référence transcendante,[72] est une loi préexistante par rapport à la *loi divine*. *Cependant il ne faut pas confondre* loi positive*,* loi naturelle *et* loi de la nature*. En effet, les deux premières ont ceci de commun qu'elles ne sont pas inéluctables : elles ordonnent de faire quelque chose, mais il n'est pas nécessaire d'y obéir. Alors que* la loi naturelle *au sens de* loi de la nature*, a ceci de spécifique que nous ne pouvons faire autrement que de la suivre (on ne dira d'ailleurs pas obéir car ce n'est pas un impératif).*[73] De la même façon, suivant Michel Villey,[74] on ne veut

[70] Ainsi, la naissance d'un veau à cinq pattes n'est pas conforme à l'ordre des choses, ni même conçue comme naturelle : il s'agit d'une monstruosité - reconnue comme telle par les scientifiques comme par le sens commun - qui est en contradiction avec l'ordre naturel. D'ailleurs, certaines malformations congénitales peuvent être tellement contraires à l'ordre naturel, que les bébés qui en sont atteints, meurent très rapidement après leur naissance.

[71] Loi : ici il s'agit de loi naturelle qui règne sur le monde soit le monde humain soit le monde non humain. Il ne s'agit pas nécessairement de ce qui se trouve dans les Ecritures saintes. La loi naturelle est la loi morale (naturelle) que l'homme tire des exigences de sa nature et de la nature des choses en général. Dans la lecture classique Dieu est l'auteur de cette loi naturelle, ce que la Révélation confirme, puisque Dieu rappelle et promulgue sa loi explicitement comme dans le Décalogue.

[72] *Cf.* BROHI (Allah Buksh K.), ***Religion et loi***, in *La Foi dans la Culture, le Droit et la Politique*, Institut Fûr internationale Solidaritât, Vase & Kohler Verlag, Mainz (Germany) : Erl. Khoury (éd.), 1983, p. 38-50.

[73] Un homme que l'on déséquilibre naturellement va tomber (sauf s'il réussit à se rattraper). On n'aura aucune raison de dire que c'est injuste. A la fois parce qu'on ne peut rien y faire, et parce que la nature n'a pas voulu attenter à cette personne, et n'ordonne rien. Voir : patrie I, titre II.

pas tuer *les droits* pour les remplacer à nouveau par *un droit* transcendant. Conscient du caractère parfois irréversible de la modernité juridique, on plaide plutôt pour une correction du droit des Modernes par des éléments du droit des Anciens. C'est cette tentative de synthèse de deux conceptions opposées qui fera l'actualité de ce travail. L'idée des droits naturels de l'homme, pour cette thèse, s'explique d'abord en dehors de la religion parce qu'elle précède la croyance. La *loi naturelle humaine* exprime le sens originel qui permet à l'homme de discerner par la raison ce que sont le bien et le mal, la vérité et le mensonge ce que la Révélation confirme ultérieurement.

FIGURE 2. L'unité de la loi divine et de la loi naturelle (en général)

Dans ce contexte le droit naturel tout d'abord signifie un droit conforme à la 'nature de l'homme' et puis un droit conforme à la 'raison humaine'. Il n'y aurait donc pas de différenciation entre le droit naturel et le droit divin sur la base philosophique (**première partie**). Ce dernier, tout comme le droit naturel, est conforme à la raison et à la nature humaine. Par ailleurs la Révélation affirme qu'elle n'est pas contre ses sens de droit naturel, que par contre, elle les confirme et les garantit par les lois divines et les lois naturelles qui sont des obligations en faveur des droits. Par conséquent les lois et les droits de l'Homme ou 'les droits garantis'[75] se trouvent à l'intérieur de ces lois :

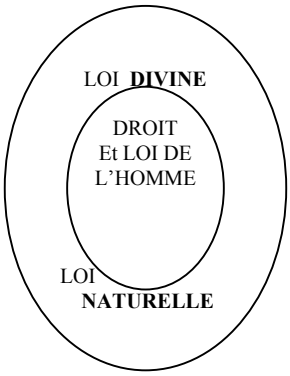

FIGURE 3. Les lois et les droits de l'Homme à l'intérieur des lois naturelles

Cependant dans une société civile ce sont les droits qui encerclent les lois (positives). Car ils disposent une authenticité qui ne se trouve pas chez les lois positives. Alors leur schéma sera à l'inverse de ce dernier:

---

[74] VILLEY (Michel), ***Le droit ou les droits*** ?, Michalon, Paris, 2004, 111 p.
[75] COHEN-JONATHAN (Gérard), ***Conclusions***, in *La protection des droits de l'homme par le comité des droits de l'homme des nations unis*, IDEDH, Montpellier, 1995, p. 172.

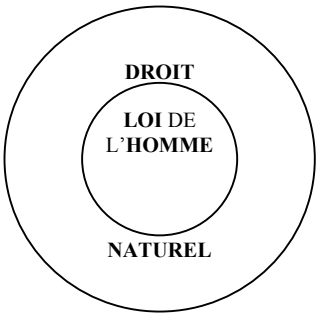

FIGURE 4. Les lois positives et les droits naturels dans la société civile

En appliquant le droit divin (selon la Bible et le Coran) dans la société moderne, il apparaît qu'il n'est pas tout à fait compatible avec le droit naturel (rationnel). Même lorsqu'on étudie ces deux droits dans un contexte politique, on constate que le droit naturel d'une manière générale est loin d'avoir une parfaite cohérence (**deuxième partie**). Comment le droit divin (selon l'Islam et le Christianisme) peut-il donc en tant que phénomène stable s'adapter au phénomène instable que sont les sociétés politiques et spécialement à l'État de droit (*Rule of Law, Rechtsstaat*)? De même, comment le droit naturel peut-il s'appliquer dans un domaine tout à fait variable qu'est la politique ?

Ces questions nous conduisent vers une nouvelle réflexion. C'est à partir de cette idée que notre hypothèse apparaît. Il y a une zone commune entre le droit naturel et le droit divin. Cette zone concernerait ce que j'appelle 'les droits politiques naturels'. En effet c'est dans cette partie commune qu'apparaîtraient également les fondements de la légitimité politique selon une lecture humaniste (**troisième partie**). On verra donc qu'il y aurait un élément variable ; la politique, entre deux angles théoriquement stables : la religion et la nature. «Etant donné que la politique légitime découle des principes communs du droit naturel et du droit divin, la légitimité politique fondée sur ces deux origines, ne pourrait être également qu'un principe permanent.» L'examen de l'hypothèse s'effectuera grâce à une démarche en trois approches qu'on vient d'expliquer. Le but de cette recherche aura donc comme critère objectif la légitimité politique confirmée et garantie par le droit naturel aussi bien que par le droit divin (Conclusion). La conclusion ainsi tentera d'examiner l'hypothèse de cette recherche en fonction des vérifications des données obtenues dans ces trois parties précédentes. A cette fin nous suivrons le plan dégagé dans l'introduction, qui suit le chemin suivant :

Première partie : Droit naturel et droit divin ; accord classique et fondements philosophiques : une approche philosophique.

Deuxième partie : Droit naturel face à droit divin ; apparition théologique et dissociation juridico-politique : une approche historique.

Troisième partie : Droit politique naturel : légitimité politique dans une lecture humaniste moderne : une approche humaniste.

PREMIERE PARTIE

DROIT NATUREL ET DROIT DIVIN
accord classique et
fondements philosophiques

PARTIE (1) DROIT NATUREL ET DROIT DIVIN : ACCORD CLASSIQUE ET FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES

Apparu sous le vocable de « *droits naturels* » dès le Moyen Âge (XIIe siècle), le concept survit sous la Renaissance. Les philosophes grecs de l'Antiquité furent pourtant les premiers à élaborer une *doctrine* du droit naturel. Au VIe siècle av. J.-C., Héraclite[76] parlait d'une sagesse commune qui pénétrait l'univers entier, "car toutes les lois humaines sont nourries par une loi unique, la loi divine".[77] Aristote (384/322) distinguait deux catégories de justice : "est naturelle une règle de justice qui a la même validité en tout lieu et qui ne dépend ni de notre assentiment ni de notre désapprobation. Légale (conventionnelle) est avant tout une règle qui peut être interprétée indifféremment d'une manière ou d'une autre". Les stoïciens et en particulier le philosophe Chrysippe de Soli[78] élaborèrent une théorie systématique du droit naturel. Pour le stoïcisme, le cosmos dans sa totalité est ordonné rationnellement par un principe actif, le logos, indifféremment appelé Dieu, esprit ou destin. Chaque nature individuelle fait partie intégrante du cosmos. Vivre vertueusement signifie vivre en accord avec sa propre nature, vivre selon la raison. La passion et l'émotion étant considérées comme des mouvements irrationnels de l'âme, l'individu sage cherche à se détacher des passions et à mener sa vie selon la raison.

Cette doctrine fut diffusée chez les Romains par l'orateur du I^e siècle av. J.-C. Cicéron, qui donna une définition célèbre du droit naturel dans *De Republica*[79] : "La loi vraie est la raison juste en accord avec la Nature; elle est d'application universelle, invariable et éternelle ; elle invite au devoir par ses commandements et détourne du mauvais chemin par ses interdictions, etc. Les lois ne seront pas différentes à Rome ou à Athènes, et elles ne différeront pas d'un jour à l'autre : une seule loi éternelle et invariable sera valide pour toutes les nations et en tout temps".[80] Dans le *Corpus juris civilis*, compilation de droit civil romain établi au VIe siècle sous l'empereur Justinien premier, il est fait état d'un *jus naturale*, mais on ne trouve ni affirmation de la supériorité du droit naturel sur le droit positif, ni justification des droits de l'individu (l'esclavage, par exemple, était légal). Certes certaines

---

[76] Philosophe grec (Éphèse v. 550 -v. 480 av. J.-C.). Sa philosophie repose sur le concept du mouvement, résultant, selon lui, de la contradiction entre deux états de la matière. Elle s'exprime dans une métaphore célèbre, celle du flux incessant des choses : « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. »

[77] HERACLITE, ***Fragments***, traduits et commentés par Marcel Coche, PUF, 1984, frag. n°114.

[78] Philosophe et logicien grec (Soli, Cilicie, 281 av. J.-C. - Athènes 205), qui se rattache à l'école stoïcienne. En logique, il a isolé diverses formes fondamentales d'inférence.

[79] CICERON, ***De la république ; Des lois***, trad. Appuhn, Garnier-Flammarion, n°83 ; ***On Duties*** [De officiis], éd. De M.T. Griffin et A.T. Atkins, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

[80] CICERON, ***De la république***, op, cit., III, 22.

lois naturelles sont aussi résumées dans les *lois noachiques* puis dans les *lois mosaïques*, mais ce n'est qu'au XVIIe siècle, avec les juristes Grotius et Pufendorf (le droit naturel ne repose plus sur un fondement religieux) et les philosophes Hobbes et surtout John Locke, que le corps théorique des droits naturels se constitue complètement. Plusieurs textes historiques font référence au droit naturel (*Habeas corpus* de 1679, *Bill of Rights* de 1689). Ils constituent de véritables règles juridiques qui veulent créer le droit. Les déclarations américaines de 1776 à 1780 vont pour la première fois proclamer certains droits inaliénables : la vie, la liberté et la recherche du bonheur. Mais c'est la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) qui a été jusqu'en 1948 le texte de référence en la matière. Les droits de l'homme se réclament d'une universalité intemporelle, antérieure et supérieure au droit positif.

Toutefois tant qu'on considère seulement la relation entre l'espèce humaine et les individus, la question reste encore en suspens. Il faut, comme en toute question éthique, considérer l'homme au sein du cosmos, et le réel dans son rapport à ce qui lui donne valeur rationnelle. Si dans le cosmos une nature - la nature humaine - ne peut se conserver et se développer qu'à l'état de culture, et si l'état de culture ne peut exister qu'en impliquant une certaine condition - la relation d'autorité - parmi les hommes, cette relation sera de *droit naturel*.[81] Pour établir donc le contenu du droit politique naturel, le point de départ doit être le fait de la solidarité naturelle de l'homme. L'homme est un être social; sa coopération avec les autres hommes n'est pas arbitraire, elle est au contraire dictée par la nature. Le premier principe du droit naturel est donc: *vivere in sociÉtate*. Mais *vivere in sociÉtate* suppose un ordre social et une autorité. Le droit naturel ordonne par conséquent d'obéir à l'ordre social et à l'autorité établie. Mais comme l'autorité n'est établie que dans l'intérêt du groupe respectif, il s'ensuit qu'elle rencontre une limite dans le bien commun, et sa fin a pour objet d'assurer aux membres une vie sociale morale et raisonnable (*suum cuique*). Pour Verdross ces principes sont très larges; ils ne sont pourtant pas vides de contenu; ce sont des principes de droit naturel parce qu'ils émanent de la nature sociale de l'homme.[82] Ils sont applicables non seulement à la communauté étatique, mais aussi à la société internationale, avec cette différence que tandis que la communauté étatique dispose d'une autorité centrale, l'ordre juridique international est une société établie sur une base corporative. En tout cas, la source suprême du droit naturel dans ce cas est, au sein de chaque groupe, l'*idée du groupe.* Cependant, contre ce point

[81] MARITAIN (Jacques), ***Principes d'une politique humaniste***, New York, éd. De la Maison française, 1944, p. 64

[82] Verdross termina son long cheminement à l'ombre du droit naturel, un droit qu'il rattache à la tradition du *droit naturel chrétien*, tel qu'il s'est déployé de saint Thomas d'Aquin aux classiques espagnols du droit des gens des XVIe et XVIIe siècles. Voir : TRUYOL Y SERRA (Antonio), ***Verdross et la théorie du droit***, http://www.ejil.org/journal/Vol6/No1/art4.pdf; VERDROSS (Alfred), ***Die immerwährende Neutralität Österreichs***, Wien, 1978 ; ***European Journal of International Law*** *1990-2004*, Tuesday, October 14, 2003, the **Academy of European Law online** www.iue.it**.**

de vue, il y a toujours des théories rivales. Il est impossible de trouver une réponse adéquate au problème du droit naturel avant que cette question fondamentale de la nature de l'homme soit résolue. Certes il est inutile de dire que cette recherche ne peut traiter la totalité de cette question, pourtant on ne peut pas démarrer cette partie sans embraser ce sujet primordial. Elle se bornera à l'aspect du problème du droit naturel susceptible d'être éclairé dans les limites des philosophies de droit. Pour se faire une idée claire des éléments du droit naturel et de la politique il est donc important de connaître la nature de l'homme, de savoir ce que c'est qu'un corps politique et ce que nous entendons par loi et droit. Cette connaissance nous amènera à mieux connaître les lois naturelles en tant que fondements du droit politique naturel (deuxième titre). Le droit naturel et ses critiques politiques formeront notre troisième titre.

TITRE 1. NATURE DE L'HOMME ET BASE DU DROIT NATUREL

« La nature : tout est là ».[83] Pourtant elle est «entre réalisme et idéalisme».[84] La nature humaine, définie en général par la *raison* et la *parole*, mais aussi par une nature générale du monde, étendrait ses *lois* à tout ce qui est. L'anthropologie du sujet suppose une scission dans l'univers, entre les choses et les hommes, pour mieux préserver l'identité de ceux-ci. La nature humaine ainsi constituée pourra se retrouver à la base de théories économiques ou politiques fort différentes.[85] D'ailleurs l'anthropologie juridique connaît des difficultés nécessaires qui ne peuvent être évoquées dans ce titre que brièvement. C'est pourquoi nous précisons d'abord ce que la doctrine du droit naturel peut aussi entendre par « nature humaine » dans le sens retenu ici. Car « toute la philosophie peut se ramener à la question suivante : qu'est-ce que l'homme ? », estimait Emmanuel Kant.[86] Et plus remarquable encore comme Hume le croit, toutes les sciences sont comprises dans la science de la nature humaine.[87] Tel est en effet le principal thème de réflexion de nombreux penseurs au cours des siècles. Mais les approches sont très diverses, tel auteur mettant l'accent sur la raison, un autre sur la liberté, un autre encore sur le dépassement de soi, etc. Se dessine au final un être compositif, parfois tiraillé entre des aspirations contradictoires.[88] La même question se pose à propos de la nature humaine et du droit naturel. Il faut donc justifier et fonder le droit naturel sur la nature de l'homme lui-même, indépendamment de toute considération théologique. On va déclarer l'homme libre non par sa capacité à s'autodéterminer dans les fins et les moyens de ses actions, mais en tant qu'être raisonnable (Kant), ce qui le distingue radicalement des animaux, déterminés, en l'absence de tout choix. « Notre conscience nous parle la langue de la nature, à la quelle il suffit de nous rendre attentifs pour trouver la direction dont nous avons besoin ».[89] C'est pourquoi nous devrions accepter que la Mère du

---

[83] MOREAU (Pierre-François), ***Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat***, PUF, Paris, 1982, p. 134.
[84] RAYNAUD (Philippe), RIALS (Stéphane), ***Dictionnaire de philosophie politique***, PUF, Paris, 1996, p. 141.
[85] Possibilité analysée par L.Althusser dans « L'Objet du Capital », VII. Voir : ALTHUSSER (L.), BALIBAR (E.), ***Lire le Capital***, t. II, Maspero, Paris, 1968.
[86] Voir : LECOMTE (Jacques), ***Regards multiples sur l'être humain***, Sciences humaines n° 64, Aout-septembre 1996, p. 19
[87] HUME (David), ***Traité de la nature humaine***, Londres, Imprimé pour C.Borbet, 1740. Cet ouvrage rédigé en France et publié sans nom d'auteur. Les deux premiers livres, sur l'entendement et les passions, parurent en 1739; le troisième, sur la morale, la politique et le criticisme, en 1740. Ce *Traité* est un système des sciences, fondé sur l'observation et l'expérience (inventaire) suivant la méthode baconienne et l'exemple newtonien. Toutes les sciences sont comprises dans la science de la nature humaine, qui est leur condition. Cf. BRAHAMI (Frédéric), ***Introduction au Traité de la Nature humaine de Hume***, Paris : PUF, coll. "Quadrige", 2003, 282 p.
[88] LECOMTE (Jacques), ***Regards multiples sur l'être humain***, Sciences humaines n° 64, Aout-septembre 1996, p. 19
[89] KANT, (Emmanuel). ***Fondements de la métaphysique des mœurs***, trad. Hatier, éd. Hatier, Paris, 1963, p. 4.

droit naturel est la Nature humaine elle-même, qui nous porterait à rechercher le commerce de nos semblables, quand même nous n'aurions besoin de rien.[90] Avant de considérer le droit naturel des hommes, il faut aussi considérer l'homme lui-même dans ses différents états de capacité corporelle et intellectuelle, et dans ses différents états relatifs aux autres hommes. Si l'on n'entre pas dans cet examen avant de développer le droit naturel de chaque homme, il est impossible d'apercevoir même ce qu'est ce droit. Ainsi Fichte (1762-1814)[91] explique à ses auditeurs, qu'il est deux questions à résoudre pour que, notamment, une doctrine fondamentale du droit naturel puisse être possible :[92] qu'est-ce qui autorise l'homme à appeler une partie déterminée du monde des corps, *son corps* ? Et comment l'homme en vient-il à admettre et à reconnaître des êtres raisonnables de son espèce en dehors de lui ?

Ces questions même si elles ne sont pas faciles à résoudre par cette recherche nous aideront néanmoins à établir un premier point de vue philosophique du droit, en répondant selon le droit originel de l'homme. Mais que veut donc dire la *nature humaine* ? Existe-t-il une nature humaine ? En quoi l'homme se distingue-t-il de l'animal ? Est-il libre ou déterminé ? est-il prioritairement un individu indépendant ou l'élément d'un groupe social ? Comment passions et raison cohabitent-elles en lui ? L'universalité de la condition humaine doit-elle primer sur la diversité des cultures ?

La *culture* désigne d'abord l'ensemble de ce qui fait l'objet d'un apprentissage, l'ensemble de ce qui ne nous est pas donné à la naissance, mais qu'il nous appartient de découvrir au cours de notre vie. Ce terme désigne aussi, non plus seulement le processus de formation de l'individu, mais les institutions, dans le cadre desquelles l'homme apprendra la formation de ses comportements. Alors que la *nature*, qui vient du latin « *nascor* » signifiant « *naître* », désigne l'ensemble de ce qui nous constitue originellement, que nous le voulions ou pas. Dire « c'est dans ma nature », c'est dire « c'est plus fort que moi ».[93] Toutefois l'idée de la *nature de l'homme* sur laquelle repose la notion des droits de l'homme est plus équivoque ; elle doit être reconstituée pour savoir quelle est l'essence de l'homme ou quel est le propre de la nature humaine, qui constitue la dimension universelle de cette nature. L'expression "*nature humaine*" désigne généralement ce qui serait présent en tout homme, commun à tous

---

[90] GROTIUS, ***Discours préliminaire***, 17. cité par SERIAUX (Alain), ***Le droit naturel***, Presses Universitaires de France, Paris, 1993. p. 82.

[91] FICHTE (J. G.), ***Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*** (1796-1797), présentation, traduction et notes par Alain Renault, PUF, Paris, 1984. Réédité en 1998 dans la collection « Quadrige » du même éditeur.

[92] FICHTE, ***Fondement du droit naturel***, op, cit., p. 7. Voir aussi : I.D., ***Conférences sur la destination du savant***, trad. Par Vieillard-Baron (J.- L.), Vrin, 1969, pp. 44-45.

[93] Il y a, manifestement, quelque chose d'illusoire dans le fait de parler de « nature humaine », une sorte de confusion entre la culture et la nature, qui nous fait tenir pour inné ce qui est acquis. C'est de cette confusion que procède le racisme, défini comme une tentative d'expliquer la diversité des cultures par la diversité des natures. La question qui, en l'occurrence, résume et contient toutes celles qu'on peut se poser, n'est donc autre que le problème de savoir s'il existe, ou non, une nature humaine en-dehors de la culture. Le pédagogue ou le sociologue parle d'identité, le juriste et le politologue relient ce débat avec la nature de l'Etat et avec les formes de gouvernement.

les hommes, et qui correspondrait à un ensemble d'éléments et de comportements innés, héréditaires et spontanés. Mais il faut aussi se demander si en effet la nature humaine a une valeur contextuelle ou une valeur universelle? Dénier la nature humaine s'entraîne parfois à nier aussi des valeurs universelles, donc le droit naturel de l'homme. Pour comprendre ce défi du droit naturel, il est indispensable d'étudier les trois aspects revendiqués de la nature humaine. Cette trilogie concernera une analyse philosophique (chapitre 1), une analyse juridique (chapitre 2) et une analyse théologique (chapitre 3).

CHAPITRE I. UNE VALEUR UNIVERSELLE

Avant de commencer à regarder ce que le droit naturel nous dit sur la société civile, il est bon de réfléchir brièvement sur ce concept philosophique de nature humaine. Le concept de nature humaine renvoie tout à la fois à la question de la connaissance qu'il est possible d'avoir de l'homme (qu'est-ce que l'homme ?) mais aussi à celle du rapport que nous devons avoir à nos semblables. La question « y a-t-il une nature humaine ? » nous met donc en demeure de fonder la nature humaine dans un critère qui ne doit exclure aucun homme mais qui peut fonder une égalité fondamentale des hommes entre eux, au-delà de leur diversité apparente. On pourrait être tenté de rejeter ce concept en affirmant qu'il n'y a pas de nature humaine, mais seulement une condition humaine, c'est-à-dire que c'est le milieu dans lequel l'être humain est placé qui le forme. Seulement, ceci n'est rien d'autre qu'une vision contextuelle de la nature humaine : nier l'existence d'une nature humaine revient à en adopter une. De la même manière, celui qui, confronté à un dilemme, décide de ne pas choisir entre les deux solutions auxquelles il est confronté, fait malgré tout un choix. L'autre vision possible de la nature humaine est universelle[94] : elle considère que certaines caractéristiques sont propres à tous les êtres humains. Le rationalisme par exemple considère que tous les hommes sont doués de raison, et que c'est là ce qui nous distingue des autres êtres vivants. D'un côté on parle de nature humaine, d'essence de l'homme et il semble que cette idée d'une définition de ce qu'est l'homme soit légitime (section II). Mais de l'autre, il semble que cette idée soit vaine parce que les différences observables entre les individus sont telles qu'ils semblent n'avoir rien en commun (section I). Une introduction à la philosophie du droit nous incite à entrer dans le camp des critiques d'une idée universelle.

[94] Nous entendons ici *universalité* au sens de ce qui s'étend à tout le globe et qui concerne la totalité des Hommes.

SECTION I. CONTRE UNE NATURE HUMAINE

Chez Aristote et Thomas d'Aquin, le concept de *nature humaine* suppose aussi celui de *culture*, en ce sens que la nature humaine achevée est conçue comme un fruit de la culture. La nature tend à être une nature cultivée en vue d'un devenir personnel et social. Le droit trouve alors un fondement dans les exigences de la nature. Un tel langage, dont il faut saisir la différence avec celui de Lévi-Strauss[95] par exemple, peut-il encore être tenu aujourd'hui? Une philosophie du droit naturel peut-elle résister à la critique historique et ethnologique?
L'universalité qu'est censée incarner la notion de nature humaine peut être refusée de quatre façons : au nom de la singularité ethnique, au nom de la race, au nom de la culture ou de la liberté, au nom de la science :

§1. La singularité ethnique

L'idée d'homme est restée ignorée de la plupart des civilisations passées. L'idée d'humanité n'est pas une idée éternelle. Sa constitution a exigé le contact des philosophes ou penseurs avec d'autres peuples, ainsi qu'une problématisation explicite du rapport entre les peuples. La thèse relativiste dit qu'il y a une diversité entre les hommes: " il y a plus de distance de tel homme à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste".[96] Cette diversité est sans doute le seul critère véritable propre à l'humanité : le genre humain comporte presque autant de sortes d'hommes qu'il y a d'espèces animales. La notion de nature humaine interdit de penser cette diversité, elle a une forte teneur ethnocentriste puisque c'est elle qui a permis de construire la notion de barbarie. Evoquer ici la question de l'ethnocentrisme, il s'agit d'une tendance à réduire l'humanité à un seul peuple, celui dont on fait partie. D'après Lévi-Strauss la nature humaine désigne la singularité ethnique qui entend s'universaliser. Elle manifeste donc un refus de l'autre.[97] Cet ethnocentrisme est une attitude universelle qui n'est pas l'apanage des sociétés occidentales. De nombreuses sociétés traditionnelles limitent le statut d'être humain aux seuls membres du groupe et s'autodésignent par des termes qui signifient les « hommes », les « bons », les

---

[95] Anthropologue français (Bruxelles 1908), il est marqué par Durkheim et Mauss, il découvre sa vocation ethnographique lors d'un séjour au Brésil (*Tristes Tropiques*, 1955). LEVI-STRAUSS (Claude), ***Tristes tropiques***, Éd. Plon, Paris, 1995. Il essaye surtout de construire à partir des mythes (Bororo, grecs, etc.) des modèles récurrents qui établissent des correspondances entre symboles et comportements. (*Mythologiques*, 1964-1971). Il a donné au structuralisme la dimension d'un humanisme.

[96] Voir : MONTAIGNE (Michel de), ***Les Essais***, Version HTML d'après l'édition de 1595, I, XLII, " *De l'inégalité qui est entre nous* ". Il s'agit, en fait d'une opinion de Plutarque que le génial Bordelais cite pour la combattre ; tout le sens du ch. 42 du Livre I, est précisement la démonstration de l'irréductible communauté de la nature haumaine.

[97] VERDUN (Olivier), « ***Y a-t-il une nature humaine*** ? », X-Philo, Lycée français de Singapour, 2001 ; http://members.fortunecity.com/xphilo/cours_2000_2001/index.html

« excellents ».[98] Les tribus voisines seront désignées par des vocables péjoratifs, voire exclues du genre humain. Les Esquimaux, par exemple, se nomment eux-mêmes *Inuits* – et ce mot signifie simplement 'homme' dans leur langue; ce terme sous-entend que les autres, s'ils existent, ne sont pas des hommes. Lévi-Strauss évoque l'attitude symétrique des Espagnols et des Indiens après la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb ; les Espagnols désignaient des commissions de religieux pour déterminer si les Indiens avaient ou non une âme, étaient authentiquement des hommes.[99] De leur côté, les Indiens observaient longuement les cadavres de leurs ennemis pour vérifier s'ils étaient soumis comme ceux des « hommes » à la putréfaction. La notion de nature humaine refuse cette particularité ethnique.

§2. Le point de vue de la race

A la différence de l'ethnocentrisme qui exprime le besoin d'un autre à nier pour être, le racisme repose non plus sur une réalité objective (l'ethnie, le peuple), mais sur un fantasme (la "race"). Le racisme "différentialiste",[100] qui met l'accent sur la "différence" entre les races et qui obéit à une logique d'extermination systématique de l'autre (le nazisme), est la négation la plus radicale, la plus tragique, de l'idée de nature humaine. D'après cette théorie, ce qu'on appelle « les hommes » est un ensemble hétérogène et inégal constitué par des « races » hiérarchiquement réparties. Le racisme est fondé sur l'affirmation de la supériorité d'une "race" ou d'un "peuple" et sur la justification, à partir de cet axiome, de son droit à dominer les autres groupes, ou "races", tenus pour inférieurs.[101]

§3. Le point de vue de l'histoire et de la culture

Certes l'homme est 'civil par nature' ou il est un 'animal politique'. Autrement dit «l'homme est un animal culturel».[102] Il n'y a pas d'humanité hors d'un système de culture.[103] Pourtant il y a une autre manière de nier cette nature, au nom cette fois de l'histoire et même de la

---

[98] Ibid.
[99] *Cf. Supra*, la conférence de *Valladolid*, cité par VERDUN, op, cit., p. 24
[100] Pour Pierre André Taguieff, il n'y a pas un racisme, mais au moins deux variantes typiques dont les logiques sont opposées: 1. Racisme de "domination": ethnocentrique, inégalitaire, prétendant justifier l'assimilation, la domination, l'exploitation (le colonialisme en général); 2. racisme "différentialiste".
Cf. TAGUIEFF (Pierre-Andre), ***Face au Racisme***, Le Seuil, Paris, 1993, 264 p. Cet ensemble est complété par un recensement systématique des principaux arguments xénophobes et racistes avancés par l'extrême droite dans divers domaines (démographie, droits sociaux, école, emploi, islam, logement, sécurité), auxquels sont apportées des réfutations précises. Voir aussi le dernier livre de TAGUIEFF (Pierre-Andre), ***La nouvelle judéophobie***, Fayard, Mille et une nuits, janvier 2002, 234 p.
[101] VERDUN, op, cit., 2001, p.26
[102] BEN ACHOUR (Yadh), ***Les droits fondamentaux entre l'universalité et les spécificités culturelles et religieuses***, in Droits fondamentaux et spécificités culturelles, Paris : L'Harmattan, 1997, pp. 82.
[103] Ibid., p. 81.

culture: il n'y a pas de nature humaine universelle, identique en tout temps et en tout lieu; ce qui fait l'homme, ce n'est pas un ensemble de caractères a priori, mais une série d'acquis historiquement produits et culturellement déterminés. Si la notion de nature humaine est définie comme essence immuable et éternelle, comme destin indépassable, pourtant même la Déclaration des droits de l'homme est partiellement étrange à certaines cultures. Le point de vue de l'histoire exige pour chaque culture, une façon particulière de formuler les droits de 'la personne humaine' et l'autorité politique.[104] Ces disciplines ont montré que les valeurs morales sont différentes selon les civilisations. En cette fin de XXe siècle de nombreuses conceptions cohabitent dans les pays occidentaux, en particulier à propos de l'universalité possible des droits de l'homme et d'une démocratie véritable. De nombreux intellectuels mettent en garde contre « l'ethnocentrisme» des droits de l'homme. Ceux-ci furent essentiellement fondés en 1789 sur la primauté des individus et de l'État sur les groupes communautaires.

La notion rousseauiste de perfectibilité est au fondement de l'historicité de l'homme. Ce qui fait l'identité des hommes, c'est qu'ils sont tous des hommes de culture. La nature de l'homme consiste alors, si l'on peut dire, à ne pas en avoir a priori à la naissance. Nature absolument libre, l'homme peut se faire, se choisir, il n'a pas d'essence prédéfinie. C'est donc la liberté qui fait l'homme ; ce pouvoir de choisir, qui fait du sujet humain la cause première et volontaire de sa conduite, et en lequel résident la dignité et la responsabilité humaines. C'est cette ouverture permanente vers les possibles dont témoigne l'historicité humaine. La liberté est la faculté de s'écarter de soi en même temps que du monde ou des contextes particuliers dans lesquels on est englué. C'est ainsi que pour les *existentialistes*, l'homme est totalement libre de ses choix et rien ne le conditionnerait. Il n'y a pas de «nature humaine», mais il y a bien une condition humaine, ce qui est différent. La nature humaine suppose une sorte de conditionnement, alors que la condition humaine se limite à la condition de l'homme sur terre, à commencer par le fait qu'il doit mourir un jour, ce qui n'est pas du tout la même chose. D'où la célèbre affirmation de Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme*[105] selon laquelle l'homme n'a pas de nature, à la différence des objets ou des êtres inertes, c'est-à-dire dépourvus de conscience. Il n'y a pas de nature humaine mais seulement une condition humaine, définissable par quelques traits universels (les nécessités

---

[104] Cf. BAUDOUIN (Jean-Louis), **La personne humaine en droit comparé**, in : La personne humaine, sujet de droit, PUF, Paris, 1994, pp. 73-99.

[105] SARTRE (Jean-Paul), **L'existentialisme est un humanisme**, Gallimard, Collection : Folio, Paris, 1996, 108 p. En effet, partant du principe que Dieu n'existe pas, qu'il n'a donc pas créé l'homme suivant un moule, un concept prédéterminé, celui-ci est donc libre. Tout démarre alors du « Je pense donc je suis » qui est à la base de toute connaissance. Ce n'est qu'à partir de soi que toute expérience peut se faire. Pour l'homme, l'existence précède l'essence car au départ, selon Sartre, l'homme n'est rien. C'est son existence qui, d'acte en acte, de choix en choix, déterminera ce qu'il est. Nulle pensée ne peut arriver à ce résultat, seuls les actes déterminent une existence. Les rêves ne sont que des rêves, les pensées ne sont que des pensées et seuls nos actes déterminent ce que nous sommes. Ce que nous voudrions être n'a aucune valeur.

de la mort, d'une vie avec les autres, etc.). Comme il n'existe pas de nature humaine, il ne sait pas ce que ces hommes feront de leur liberté. Ce n'est cependant pas une raison pour ne pas s'engager. Selon cette lecture il faut être capable de s'engager et d'agir parce qu'il n'y a de réalité que dans l'action. Paradoxalement, la seule nature de l'homme est de ne pas en avoir. L'homme a une condition et une histoire, une histoire individuelle qui prend place dans une histoire collective. Or, tout ce qui a une histoire n'a pas de définition parce que tout ce qui a une histoire est en devenir et on ne peut définir que ce qui ne devient pas, ce qui est déterminé de telle sorte que quoi qu'il arrive, ce qui est ne devient pas, ou pas foncièrement, pas essentiellement. Dans ce cas, selon les exemples du voyou (Jean Genet[106]) et du mythe de l'éternel féminin (Simone de Beauvoir[107]), 'exister' c'est toujours être ce qu'on n'est pas, et ne pas être ce qu'on est. Cette non-coïncidence de l'homme avec soi-même ou avec une situation (caractéristique de la conscience), Sartre l'appelle *le néant.* Pour lui on est toujours séparé de soi-même par ce néant qui est la marque de la conscience. "*L'existence précède l'essence* ": c'est par son choix que l'homme détermine son essence. En choisissant, il se choisit en quelque sorte lui-même dans ce choix. En conséquence cette lecture ajoute que l'homme est entièrement libre dans toutes les circonstances et dans chacun de ses actes, car la liberté est l'essence de notre existence.[108] C'est pourquoi la notion de nature humaine servirait à nier cette liberté qui est souvent lourde à porter. Dire qu'il y a une nature humaine serait donc un acte de mauvaise foi.

§4. Le point de vue de la science et de la société

Un dernier groupe refuse la notion de nature humaine au nom de la science pure et de la société: cette expression de nature, fait d'abord problème en ce qu'elle suggère une identité invariable et un destin indépassable, car, par définition, "on n'échappe pas à sa nature". Parler de nature humaine revient donc à postuler qu'il existe une définition de l'homme qui s'appliquerait à tous et à chacun d'entre eux. Mais l'homme n'a pas une nature préfabriquée pour vivre dans ce monde ou plutôt il ne possède aucune nature. Lorsqu'on observe les hommes, ce qu'on voit, ce n'est pas l'identité, ce qu'ils ont de commun, mais des différences, une diversité qui semble ruiner l'idée même d'une nature humaine. Or, depuis la relativité d'Einstein et l'avènement de la mécanique quantique, la science fondamentale a connu un

[106] Ecrivain français (Paris 1910 - id. 1986). Enfant abandonné, condamné pour vol, il connaît les maisons de redressement et les prisons mais échappe à la relégation grâce à Cocteau et à Sartre, qui font connaître son œuvre. Ses poèmes, ses romans (*Notre-Dame-des-Fleurs*, 1944), son théâtre (*les Bonnes*, 1947 ; *le Balcon*, 1956 ; *les Nègres*, 1959 ; *les Paravents*, 1961, représentés en 1966) et son autobiographie (*Un captif amoureux*, 1986) fustigent les hypocrisies et les préjugés du monde contemporain.

[107] Femme de lettres française (Paris 1908 - id. 1986). Disciple et compagne de Sartre, ardente féministe, elle est l'auteur d'essais (*le Deuxième Sexe*, 1949), de romans (*les Mandarins*, 1954), de pièces de théâtre et de Mémoires.

[108] VERDUN, « ***Y a-t-il une nature humaine*** ?, op, cit, p. 11.

changement complet de point de vue. La notion de système absolu a disparu, les différences entre observateurs et observés se sont lentement effacées, les quantités physiquement observables sont devenues explicitement dépendantes de leurs interactions avec le milieu ainsi qu'avec l'observateur. Par ailleurs, on s'acharne encore à vouloir "définir" l'être humain indépendamment de son entourage, à vouloir lui assigner une "*nature humaine*" absolue, intérieure à lui-même. Se pourrait-il que l'exemple de la physique fondamentale soit révélateur, et que cette recherche d'une "nature humaine" soit une recherche tout simplement vide de sens, que ce concept soit théoriquement impossible ? En fait, tout comportement d'un être humain est défini *par rapport* à d'autres humains ou à son environnement. De ce point de vue, il est quasiment impossible de définir une "nature humaine" indépendamment des interactions de l'humain avec son milieu et ses compatriotes. Définir l'humain comme étant altruiste, ou compétiteur, dépend clairement du milieu dans lequel il vit.[109]

D'ailleurs même le surhomme de Nietzsche (1844-1900) est un homme libre d'esprit et de cœur, il est ainsi le créateur le point le plus haut de la transcendance humaine.[110] Si l'homme n'est pas libre, il n'y aura donc ni bonté ni méchanceté raisonnées, quoiqu'il puisse y avoir bonté et méchanceté animales ; il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit. Même l'homme entrera dans un déterminisme absolu en niant sa nature. Cette situation est le cas du marxisme. Pour Karl Marx (1818-1883) la nature de l'homme est de construire le monde, et donc de se construire lui-même, par le travail productif, et non par la spéculation sur le travail de l'autre. « Parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable […] on se place du point de vue de la théorie qui déclare que l'homme est l'essence suprême de l'homme ».[111] En conséquence l'homme doit produire et être maître de son produit. Il n'a donc pas a priori une nature destinée à l'homme ; c'est la société qui lui donne un statut qui lui assigne une place selon sa disposition dans la production. De plus c'est

---

[109] BOUCHARD (Vincent), ***La "nature humaine" : un concept vide de sens*** *?* Zombi, vendredi 7 novembre 2003. Sur ce point, le roman de science-fiction "***The Dispossessed***" (1974), de Ursula K. Le Guin, est révélateur. Sur une planète vit une société capitaliste à l'exemple de la société actuelle. Il y a quelques centaines d'années de cela, quelques révolutionnaires se sont exilés sur la Lune et ont créé une société purement anarchiste, basée sur les principes anarcho-communistes. Ces deux planètes ont par la suite complètement coupé contact entre elles, et ont donc évolué indépendamment (ou presque) pendant quelques centaines d'années. Résultat ? Sur la planète capitaliste, les gens naissent, compétitionnent, vivent comme nous en fait, et croient que c'est dans la "nature humaine" de devoir compétitionner pour s'approprier des biens, des situations, des personnes, etc. Sur la planète anarchiste, les gens naissent, coopèrent, ont tout en commun, n'ont aucune propriété, et croient qu'il est dans la "nature humaine" d'être ainsi. Et les bébés sur la planète anarchiste ne se battent pas entre eux pour s'approprier leurs jouets car le concept d'"avoir" un jouet n'existe pas, alors qu'ils le font sur la planète capitaliste. Dans le langage de la planète anarchiste, les mots "mon", "ma", etc. n'existent tout simplement pas, car le concept de propriété est absent de la mentalité (ou vu comme un comportement anormal et ignoble). Alors que le langage de l'autre planète est comme le nôtre, et avoir son propre jouet est vu comme une évidence propre à la nature humaine de l'enfant. Voir : (Ursula K.) LE GUIN, ***The Dispossessed: An Ambiguous Utopia,*** Mass Market Paperback, 1994, 387 p.

[110] NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, ***Humain, trop humain***, 1879-1886, Gallimard, Idées n°441 et 442, Paris 1981 ; RUSS (Jacqueline), ***Les chemins de la pensée***, Bordas, Paris, 1999, pp. 352-353.

[111] MARX (Karl), ***Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*** (1843), Traduction de Jules Molitor, Editions Allia, 1998, p. 1&10.

l'aliénation politique qui conduit à l'aliénation religieuse[112] et philosophique car la classe dirigeante des capitalistes doit légitimer son pouvoir en utilisant Dieu et/ou la Nature, en fondant son droit positif sur le droit divin et/ou naturel. Mais quel que soit le mode de production économique, pour Marx la classe dirigeante exploite la classe des dirigés. Cependant selon lui cette situation d'oppression de l'homme par l'homme ne sera pas éternelle. Un jour la Société sera sans classes. Il devient prépondérant, à la suite de Marx, d'analyser les différentes étapes historiques de l'humanité, l'évolution des systèmes sociaux et leur influence sur les individus, leurs mentalités et leurs interactions.

En définitive, pour Marx-Engels et aussi pour Nietzsche, la nature de l'homme, la démocratie et les droits fondamentaux sont, selon eux, soit utopiques soit dépassés; la critique qu'ils en font sera toutefois utile car elle invite à examiner l'idéal politique qui se cache derrière.[113]

Transition

Toutes les critiques des droits de l'homme reposent sur le caractère abstrait de leurs prétentions. Trop générales, les déclarations des droits seraient au mieux inefficaces, et au pire néfastes. Cet argument par le concret est-il recevable ? L'histoire, l'ethnologie et les divers positivismes juridiques doivent-ils démentir les grandes prétentions d'égalité et de liberté des penseurs du XVIIIe siècle ? Tel est l'enjeu de la section suivante.[114] Mais avant il faut savoir s'il y a une nature humaine, si l'on entend par nature humaine un universel, une essence immuable, une définition éternelle.

Il nous est apparu, en premier lieu, que cette notion de nature humaine n'est pas simple à penser: l'élaboration de l'idée de genre humain est liée au témoignage de la force et de l'universalité du préjugé ethnocentriste. Ensuite, la négation de cette notion, comme on l'a vu avec le racisme, peut jouer dans un double sens : soit la négation est le fondement de l'idée même de tolérance et, dans cette optique relativiste, nier l'existence d'une nature humaine revient à accepter et à valoriser les différences entre les hommes ; soit elle sert au contraire à hiérarchiser les hommes et à en exclure certains de l'espèce humaine : la négation de la nature humaine risque d'être porteuse d'une logique d'extermination systématique de l'autre.

---

[112] Voir : FEUERBACH (Ludwig), ***L'Essence du christianisme***, Gallimard, Paris, 1992 ; FREUD, ***L'avenir d'une illusion***, PUF, Paris, 1971. Tous les deux ont mis en question la Christianisme. Mais *L'essence du christianisme* a été le miroir et la solution provisoire de la crise des philosophes jeunes-hégéliens dans les années 1841-1845. On y constate avec quelle étonnante profondeur Feuerbach annonce et devance, à un titre ou un autre, par contraste ou parenté, Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, certains thèmes de Heidegger, Barth et la théologie récente, etc.

[113] DAMIOT (Nathalie), ***Les droits fondamentaux et la démocratie ont-ils une valeur universelle, malgré les différences sociales et culturelles***?, Premier prix du Concours Philosopher 1997-1998 ; http://pages.globetrotter.net/pcbcr/universel.html

[114] Pour une réponse rapide voir: PALLARD (Henri), TZITZIS (Stamatios), ***Droits fondamentaux et spécificités culturelles,*** L'Harmattan, Paris, 1997.

En même temps, cette notion semble relever d'une attitude de mauvaise foi qui interdit à l'homme d'assumer sa liberté et sa responsabilité qui sont de tous les instants. Or, est-il possible de parler d'une nature humaine en évitant ces apories ?

Des réflexions du XVIIIe siècle sur le fondement de l'ordre politique (à l'aide de conjectures sur l'état de nature de l'homme), ont fondé une anthropologique des droits de l'homme. Cependant la nature humaine est présupposée dans sa négation même : la nature de l'homme est de ne pas avoir de nature. La difficulté est que toute cette conception, à laquelle toute la pensée moderne jusqu'à nos jours semble bien tenir fermement, s'appuie selon certains philosophes, sur une vision erronée de l'être biologique de l'homme.[115] Nier l'existence d'un concept absolu de "nature humaine", exige donc de bien justifier comment en impliquant toute vision révolutionnaire et toute tentative de changer le système (et les mentalités pour créer un monde meilleur), ne seraient pas futiles et vaines. En même temps, renoncer à l'idée de nature humaine revient à s'interdire de penser l'égalité fondamentale des hommes entre eux, au-delà de leur diversité. En effet, n'est-ce pas le concept de nature humaine qui permet de reconnaître les autres comme semblables ? Et ne sommes-nous pas dans l'inhumain quand est rompue l'unité du genre humain au profit d'une classification hiérarchisée entre humains et non-humains ?

SECTION II. POUR UNE NATURE HUMAINE

A la question : « y a-t-il une nature humaine », la science moderne et la philosophie répondent incontestablement oui. Nous avons une nature au même titre que les êtres vivants mais une nature bien évidemment spécifique. La nature humaine est nécessaire pour découvrir les premiers et les plus simples éléments dans lesquels les règles et les lois de la politique peuvent se résoudre. La science et la philosophie vont nous fournir les arguments nécessaires:

§1. La cause scientifique

La biologie nous enseigne, en effet, que l'homme a bien une essence, une nature: s'il est vrai que l'homme n'a pas de nature, dans ce cas comment se fait-il que nous nous méfions des manipulations génétiques et que nous en appelions à la bioéthique? Existent, en effet,

[115] FAES (Hubert), ***Droit de l'homme et contingence de l'humain***, dans *philosophie de droit, institut catholique de Paris*, N°9. p. 123.

des traits communs à tous les êtres humains (le langage et les apprentissages, par exemple, qui sont, selon J. Monod[116] et F. Jacob[117], génétiquement programmés; la démesure, le fantasme, le délire qui sont, selon E. Morin,[118] dans notre nature et que nous transformons en ordre, rationalisons ; certaines émotions fondamentales…); nous sommes hommes par nature : les possibilités exceptionnelles de l'espèce humaine proviennent de l'évolution naturelle des espèces; les comportements des animaux, comme l'expliquent les éthologues, sont souvent des ébauches des nôtres. Ils sont capables de sensations, d'émotions et, chez certains d'entre eux, de comportements altruistes, érotiques, etc.[119] D'autre part, l'idée de nature humaine ne saurait, au regard de la science, justifier le rejet, l'exploitation, la hiérarchisation des êtres humains. Elle peut au contraire donner un fondement puissant à l'idée d'une unité du genre humain, laquelle rend possible l'idée d'une égalité du genre humain, même si la science, encore une fois, dit ce qui est et non ce qui doit être. Contrairement à la théorie raciste, la science nous enseigne d'abord l'unité génétique et phylogénétique du genre humain. Il y a beaucoup plus de points communs que de différences entre les deux types physiques les plus éloignés l'un de l'autre – par exemple un Norvégien et un Papou. Tous les hommes appartiennent à un même genre (*Homo*) et à une même espèce (*Sapiens*). Au sein de cette espèce, les hommes forment tous une même variété (*sapiens*).

§2. La cause philosophique

La philosophie recherche d'abord d'une définition de l'homme au sein de la nature. Une définition par le genre prochain et la différence spécifique : l'homme est un animal doué de parole, de raison, de sociabilité. Ici sont réunis en un seul concept les deux usages du mot «nature» - la nature comme réalité physique et la nature comme essence. L'accent est mis ou

---

[116] Jacques MONOD biochimiste français (Paris 1910 - Cannes 1976). Il étudia, avec ses collaborateurs, la synthèse cellulaire des protéines et sa régulation. Il devint directeur de l'Institut Pasteur en 1971. On lui doit des réflexions sur l'homme et la société, inspirées par la biologie. (Prix Nobel 1965.)

[117] François JACOB médecin et biologiste français (Nancy 1920). En 1965, la chaire de génétique cellulaire est créée pour lui au Collège de France. Il devient, en 1982, président du conseil d'administration de l'Institut Pasteur. Avec J. Monod, il a étudié l'A. R. N.-messager et les mécanismes de régulation génétique chez les bactéries. (Prix Nobel 1965.)

[118] Edgar MORIN sociologue français (Paris 1921). Observateur des médias (***l'Esprit du temps***, éd. Grasset, 1962-1976). Il s'est efforcé de concevoir la complexité anthropo-sociale en y incluant la dimension biologique et la dimension imaginaire (***l'Homme et la Mort,*** Seuil, 1951, ***le Cinéma ou l'Homme imaginaire,*** Minuit, 1956, ***le Paradigme perdu : la nature humaine,*** Seuil, 1973). Il réfléchit sur la crise de la morale dans les rapports de l'individu avec la société (***Science avec conscience***, 1982 ; ***le Rose et le Noir***, 1984), notamment la société totalitaire.

[119] Contrairement à ce que pense Sartre, ce n'est pas l'existence qui précède l'essence mais le contraire. Comment un être vivant pourrait-il exister - agir, choisir, créer - sans être d'abord ceci ou cela - un corps, un cerveau, une essence génétiquement déterminée ? Il faut être d'abord pour exister ou pour choisir quoi que ce soit. Mais que l'essence précède l'existence, cela ne signifie nullement que l'existence se réduise à l'essence. Qu'il faille être fait - par la nature, par ses gènes -, avant de se faire comme dit Sartre, cela n'empêche qu'on se fasse aussi, qu'on se construise, qu'on se transforme, et c'est ce qui distingue un homme d'un coupe-papier pour reprendre l'exemple que donne Sartre dans *L'existentialisme est un humanisme*. Voir note n°19

bien sur les valeurs intellectuelles ou psychologiques de la pensée et de la parole, ou bien sur les valeurs éthiques et juridiques de la 'dignité' et du respect.[120] La notion de nature humaine répond qui plus est à une exigence légitime et ancienne d'une recherche de l'homme sur lui-même qu'on retrouve au fronton du temple de Delphes[121] ("connais-toi toi-même") et qui était déjà l'exigence socratique, avant d'être aussi celle de Kant ("qu'est-ce que l'homme ?"). Pour montrer la dimension verticale à l'existence humaine, l'expression platonicienne nous rappelle que « *nous sommes une plante céleste* ».[122] Cette image de l'homme *plante céleste* a donc un double aspect. D'une part, elle indique une opposition fondamentale entre la plante et l'homme : celle-là a ses racines dans la terre, celui-ci dans le ciel ; l'homme est ainsi une plante inversée. D'autre part, elle laisse entrevoir une parenté profonde entre l'homme et la plante : tous deux jouissent de la verticalité ; l'homme est alors est un animal qui retrouve la verticalité de la plante.[123] C'est ce même mouvement de dégradation des espèces d'animaux inférieurs à l'homme qu'Aristote nous décrit.[124] Pour lui**,** l'homme était un animal raisonnable mais aussi un animal politique, donc civique (*polis* étant le mot grec traduit par *civitas* en latin et par cité en français.) Aristote examine dans cet ouvrage (*La Politique*) comment se forme la cité et comment elle s'organise sur le plan social et politique. L'homme nous dit Aristote est un *animal politique* c'est-à-dire qu'il est fait pour vivre en cité, en collectivité et non de façon isolée. Cela est prouvé par le don du langage et par le fait que l'homme isolé est incapable de survivre. La raison entrait dans sa définition de l'homme mais elle était limitée, au niveau même de la définition, par les conditions biologiques et sociales de son exercice. « *L'homme,* dit Aristote*, est le seul être chez qui les parties naturelles sont disposées dans l'ordre naturel : le haut de l'homme est dirigé vers le haut de l'univers* ».[125]

À l'époque moderne, on eut de plus en plus tendance à définir l'homme par la seule raison. On crut pouvoir déduire de cette dernière un certain nombre de biens, la liberté et la propriété par exemple, sans lesquels, la raison étant entravée dans son exercice, l'être humain n'était pas pleinement homme. L'homme possède d'ailleurs une inclination naturelle à faire confiance à autrui. C'est entre autres choses pourquoi le mensonge est un péché grave : il

---

[120] Voir : MARTENS (Paul), ***Théorie du droit et pensée juridique contemporaine***, Larcier, Bruxelles, 2003, p. 67-79.

[121] Centre religieux le plus important du monde grec, Delphes rayonna sur tout le monde antique du VIIe s. av. J.-C. à l'époque romaine : tous les quatre ans, les jeux Pythiques réunissaient, à l'égal des jeux Olympiques, les habitants du monde grec.

[122] A la fin du *Timée*, après avoir rappelé qu'il a souvent distingué trois espèces d'âme qui ont, dans le corps, des demeures différents, Platon nous dit que l'âme principale habite au sommet de notre corps : « *Elle nous soulève de terre, à cause de la parenté qu'elle a dans le ciel, en tant que nous sommes une plante, non pas terrestre, mais céleste… Car c'est là-haut, d'où est venu notre tête, qui est comme notre racine, pour dresser tout notre corps* ». ***Timée***, 90a.

[123] ABDELHAMID (Hassan), ***Les droits de l'homme et l' « homme universel*** », dans *droits fondamentaux et spécificités culturelles*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 69

[124] ARISTOTE, ***Traité sur les parties des animaux***, IV, 9, 684b

[125] ARISTOTE, ***Traité***, IV, 5, 681a.

détruit la confiance et, par-là, toute la vie sociale.[126] Si le droit naturel est une version rationalisée ou originaire, la volonté humaine, pour opérer droitement, doit agir conformément aux indications de la raison pratique. Or, la raison a pour tâche de dégarer ce qui est conforme à la nature des choses. Si la raison humaine remplit correctement sa fonction, le droit qu'elle indique à la volonté est le droit naturel.[127] La notion de nature humaine préside à la notion de droit naturel et de droit de l'homme, par une universalité de certains principes éthiques dont la validité n'est pas limitée au domaine d'une culture donnée. Ces principes, ces normes, sont posés comme transcendants, dès lors qu'ils sont définis, non comme un fait, mais comme un idéal dont il faut sans cesse se rapprocher. Les droits de l'homme ne sont pas une culture; ils définissent les principes formels qui permettent de juger des cultures, à commencer par la nôtre. Ils permettent de déterminer ce qui n'est pas acceptable, ils définissent les critères qui permettent de juger.

Les quatre propos suivants expliqueront comment les partisans d'une nature humaine, se montrent aussi fidèles à un commentaire socio-politique de cette nature.

A. Le pessimisme et ses effets politiques

Pour certains le pessimisme, quant à la nature humaine caractérise les systèmes autoritaires, et l'optimisme entraîne aux systèmes démocratiques. Du coté autoritaire c'est Luther, Hobbes, Nicole, Bossuet, Bonald, Joseph de Maistre et Machiavel[128], qui font une analyse aiguë des faiblesses et des méchancetés de l'homme, abandonné au jeu de ses instincts. Grotius ainsi qu'Aristote dans *zoon politikon* considère que, par nature, l'homme est un être social. Aussi notre raison comporte-t-elle en elle des principes innés qui l'inclinent vers cette sociabilité.[129] De même que l'observation de la nature de l'animal permet de voir que s'il ne s'alimente pas il ne vivra pas, de même l'observation de la nature de l'homme montre que s'il ne respecte pas certaines lignes de conduite, sa vie morale dépérira : celui qui ment, qui vole, qui tue, perd le sens de la vérité et de la justice, il devient incapable d'assurer la maîtrise de ses passions par sa raison, maîtrise dont la recherche apparaît dans l'opinion commune une condition première de la vie morale.[130]

---

[126] SERIAUX. op. cit. p. 3.
[127] SERIAUX. Ibid. p. 64.
[128] Pour Nicolas Machiavel en conséquence l'Etat n'a pas de but moral, son but est d'être et de demeurer dans l'être. Et si la politique a une morale c'est une morale spécifique, qui ne vise pas autre chose que la conquête du pouvoir, son maintien et son renforcement.
[129] SERIAUX (Alain), ***Le droit naturel***, Presses Universitaires de France, Paris, 1993. p. 82.
[130] BATIFFOL (Henri), ***La philosophie du droit***, Presses Universitaires de France, Paris, 1960. pp. 65-66.

Pour Th. Hobbes, la nature humaine est nécessaire pour découvrir les plus simples éléments dans lesquels les règles et les lois de la politique peuvent se résoudre.[131] C'est pourquoi cette nature, les désirs et les autres passions humaines ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Selon lui il n'y a pas de péché dans la nature,[132] cependant le monde de l'homme est toujours sans pitié ; l'homme, selon lui, est un «loup pour l'homme.»[133] Hobbes estime qu'en l'état de nature, l'homme, n'étant un être ni social, ni même sociable, verrait nécessairement dans l'autre un ennemi. La guerre est naturelle et universelle puisque les hommes sont entre eux plus féroces que des loups. Même si les *lois naturelles*, selon les déductions de la raison, prescrivent aux hommes de rechercher et de poursuivre la paix qui, seule, est pourvoyeuse des avantages et des biens de la vie, ceux-ci, naturellement, s'opposent en une concurrence mortelle. Dès lors, reste à dominer ce monde, à le policer, le réglementer pour qu'il devienne acceptable, vivable.

C'est aussi le point de vue de Machiavel qui, un siècle avant Hobbes, affirmait dans *Le Prince* que l'homme n'est pas un être bon et moral par nature, mais qu'il est avant tout guidé essentiellement par les deux passions de l'ambition et du goût de la nouveauté, du changement. La politique, de ce fait, n'est pas le règne des bons sentiments, mais elle est toujours au contraire un rapport de forces. Le Prince est un homme puissant qui dirige la Cité par l'armée et la police, c'est-à-dire par la force et la crainte que celles-ci inspirent. Toutefois le rapprochement entre ces deux auteurs a une valeur limitée, car Machiavel s'oppose par anticipation à toute idée de contrat: pour lui le pouvoir politique est fondé à l'origine sur la force et non sur un pacte : non sur un accord des citoyens qui se donnent librement et unanimement un Souverain. L'approche de Machiavel est purement descriptive, elle exclut par conséquent toute référence à l'état de nature - qui ne constitue qu'une hypothèse méthodologique - et, partant, exclut toute considération d'un État idéal, reflet direct de la nature humaine. Machiavel est ainsi l'anti-thèse du droit naturel.

Toutefois un des "mérites" de l'idéologie du diplomate florentin Nicolas Machiavel à la base du pouvoir d'État, serait sa cohérence et son réalisme concernant la nature humaine. Elle donne en effet une vision assez pessimiste de cette dernière. On peut l'énoncer comme suit : « l'instinct mauvais chez l'homme est plus puissant que le bon. L'homme a plus d'entraînement vers le mal que vers le bien. Les hommes aspirent tous à la domination, et il n'en est point qui ne fût oppresseur, s'il le pouvait ; tous ou presque tous sont prêts à sacrifier

---

[131] HOBBES (Thomas) (1640), ***De la nature humaine***, traduit de l'Anglais par le baron d'Holbach. édition électronique, 2001, p. 76. Site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm

[132] Une des affirmations fondamentales de Léviathan est que ni dieu ni une nature ne sont la norme du juste, du bien, de ce qui est droit (ou ne l'est pas) : le juste est énoncé par le souverain dans la loi. Voir : Hobbes (Thomas), ***Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil***, traduction et notes par MAIRET (Gérard), Paris, Gallimard, 2000. p. 226.

[133] Ibid. P. 224.

les droits d'autrui à leurs intérêts. »[134] Dans les Discours sur la première décade du Tite-Live, Machiavel tente de démontrer comment l'État n'a d'autre fonction que de retourner la méchanceté des hommes contre elle-même pour engendrer l'ordre politique et les valeurs de la vie en commun. Ce pessimisme à l'égard d'une nature humaine considérée comme permanente[135] et universelle est essentiel à tous ceux qui veulent justifier le pouvoir d'État, Machiavel lui-même le reconnaît : «Tous les écrivains qui se sont occupés de politique [...] s'accordent à dire que quiconque veut fonder un État et lui donner des lois, doit supposer d'avance les hommes méchants, et toujours prêts à montrer leur méchanceté toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion.»[136]

Il faut signaler que la sélection naturelle décrite par Darwin (1809-1882)[137] soutient également une idée pessimiste de l'homme. Comme chez les animaux, l'instinct indiquait qu'il fallait prendre à d'autres ce que l'on n'avait pas et dont avait besoin. Les plus forts ont subsisté quand les plus faibles disparaissaient ou venaient se placer sous la protection de plus puissants qui ne manquaient pas de leur faire payer très cher cette sécurité. Dans telle loi de jungle, le rapport est d'abord un rapport de force et non de droit.

B. L'optimisme et ses effets politiques

D'un autre côté, l'optimisme sur la « bonté » de nature entraîne d'autres systèmes démocratiques. Montesquieu aussi, s'interroge sur la nature humaine parce qu'il pense, qu'il existe un lien serré entre l'anthropologie et la politique. Il pratique sur les hommes, dans l'espace et dans le temps, une observation appliquée. Montesquieu n'est pas pessimiste comme Hobbes, pourtant il remarque la faiblesse et la timidité extrêmes de l'homme à l'état naturel : comme l'homme sauvage trouvé dans les forêts du Hanovre, « tout, dit-il, le fait trembler, tout le fait fuir » et il se sent toujours « inférieur » à tous les autres.[138] Cette situation, selon Montesquieu, porte d'abord les hommes à fuir, puis, dans un second moment, « les engage à se rapprocher».[139]

---

[134] JOLLY (Maurice), ***Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu***, 1865, Ier Dialogue. Cité par BEKAERT (Xavier), ***De la nature humaine chez les anarchistes***, anar anarcho archives du journal alternative libertaire. htm

[135] MACHIAVEL (N.), ***Discours sur la première décade de Tite-Live*** ; *Istorie fiorentine*, 1520-1526, I, chap. 29

[136] MACHIAVEL (N.), ***Discours***, I, chap. 3.

[137]DARWIN (Charles) naturaliste anglais est le père des théories modernes sur l'évolution des être vivants (***la Descendance de l'homme et la sélection sexuelle,*** 1871 ; ***De l'origine des espèces, par voie de sélection naturelle*** (1859), Paris : La Découverte, 1989).

[138] MONTESQUIEU, ***De l'esprit des lois***, Gallimard (Folio), Paris, 1995, Livre I, Chapitre II : *Des lois de la nature*. p. 235. Pour son document produit en version numérique voir site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm

[139] GOYARD-FABRE (Simone), ***Montesquieu la nature, les lois la liberté***, Paris, PUF, 1993, p. 87

Pour E. Kant[140] les hommes sont seuls responsables de leur méchanceté et des maux qui en résultent. Une méchanceté dont nous ne serions pas responsables parce que la Providence qui l'aurait mise en nous ne ferait pas une méchanceté (un homme méchant qui aurait reçu ses vices et son immoralité de la nature, serait à plaindre, non à condamner). La Providence n'a pas voulu le mal mais sait l'utiliser. La nature tire parti de notre méchanceté qu'elle n'a pas produite, mais seulement prévu, pour nous donner peu à peu les moyens de nous en débarrasser nous-mêmes. Une communauté civile universelle est donc la profession d'une pureté première de la nature humaine ou de la conscience morale.[141] Le droit naturel échoit donc à l'homme en fonction de son humanité. L'homme est un être libre, et sa liberté est sans frein. Kant nous dit des humains qu'ils sont "insociablement sociables"[142], c'est-à-dire individualistes et réticents aux exigences d'une vie collective. L'égoïsme fait de l'homme un être insociable alors que la 'société' est nécessaire à la coexistence entre les hommes. C'est pourquoi l'homme doit se soumettre volontairement à la moralité, impératif catégorique, et à la légalité, impératif hypothétique.[143] Les lois morales s'imposent à l'État comme aux individus, par la réalisation des droits naturels dans le droit positif. Les droits naturels de l'individu relèvent de l'impératif catégorique. Si les individus sont soumis à l'impératif hypothétique du droit positif le politique reste, lui, soumis à l'impératif catégorique de la morale. Le fondement de tout ordre politique légitime ne peut donc être que le respect des droits inaliénables de l'homme que sont ses droits naturels.[144]

Contrairement à Thomas Hobbes, le réaliste, John Locke a une vision de l'être humain parfaitement utopique, une vision idéaliste de l'état de nature qui lui permet de construire un système reposant sur le mythe du "contrat social. On lit par exemple dans le *Traité sur le Gouvernement Civil* (1690) que l'homme naturel est déjà raisonnable et moral ; il existe donc une morale naturelle, ce que nie Hobbes, pour lequel l'état de nature n'est qu'un champ de bataille où règne la force seule.[145] Comme Strauss le montre bien[146], Hobbes rejette le postulat classique selon lequel l'homme est par nature un animal politique et social. Alors que pour Locke l'homme naturel jouit déjà des droits à la justice, à la liberté, au libre

---

[140] Né en 1724 à Königsberg dans une famille modeste, Kant obtient le grade de docteur à l'université en 1755, ce qui l'autorise à donner des cours en qualité de Privatdozent. Il n'est nommé professeur ordinaire à la chaire de logique et de métaphysique qu'en 1770. Célibataire, il mène une vie austère, entièrement consacrée à l'étude et à l'enseignement. ***Le criticisme kantien*** est un rationalisme dont l'originalité est de ne pas chercher à édifier un « système », comparable à ceux de Descartes ou de Leibniz, mais de s'attacher à circonscrire les limites à l'intérieur desquelles la raison peut connaître, et ce, en dégageant les conditions a priori de toute connaissance.

[141] Voir : KANT (E.), ***Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique***, dans *La philosophie de l'histoire*, trad. St. Piobetta (Gonthier), 1964, p. 37.

[142] KANT***, Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique***, dans La Philosophie de l'Histoire (Opuscules), trad. par Stéphane Piobetta, Paris, Aubier, 1947, p. 64.

[143] *L'impératif hypothétique*, la légalité, concerne les actions qui sont accomplies sous une pression extérieure, une peine ou un plaisir. *L'impératif catégorique*, la moralité, concerne les actions accomplies par respect d'une règle qu'il faut respecter parce qu'il le faut.

[144] Voir aussi : *Kant*, dans www.*denistouret.net.*

[145] LOCKE (John), ***Deux traités du Gouvernement***, Paris, Vrin, 1997. pp. 15 et sq.

[146] *STRAUSS (Léo),* **Droit naturel et histoire***, Flammarion, Paris. 1986. p. 170-182.*

jugement, à la propriété (limitée par les possibilités de travail de l'individu). L'état de nature, selon Locke, est donc un état paradisiaque (le paradis de la Bible avant le péché originel ?) dans lequel les hommes sont libres et égaux et portent en eux la lumière de la raison qui leur permet de connaître le droit naturel et de s'y conformer. Pourtant cet état de nature serait satisfaisant si la sanction de la violation du droit naturel ne relevait pas de la justice privée, c'est-à-dire de la famille ou des amis.

Rousseau est également à l'inverse de Hobbes mais pas loin de Kant. Il ne croit pas que l'homme dans la nature soit méchant. Il le croit bon. Pour lui l'état de nature est un état de paix et non de guerre. Donc, selon Rousseau, comme pour Locke, l'homme est né libre et bon. C'est la société qui l'a corrompu. Les sciences et les arts, dans le *Discours sur les sciences et les arts*, l'inégalité, dans le *Discours sur l'inégalité* ont dénaturé l'homme. Les institutions sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune. [147]

Le regard convenable sur la nature de l'homme a également un rôle important dans l'avenir du système politique. La réflexion menée dans *l'Avenir de la nature humaine* par Jürgen Habermas, l'un des plus importants penseurs d'aujourd'hui, laisse deviner que, dans le livre, il est question de biotechnologies, de déchiffrement du génome, de recherches sur les cellules-souche, de « diagnostic préimplantatoire », d'embryons congelés ou de clonage.[148] Mais le philosophe allemand traite ces problèmes dans le cadre d'une « pensée postmétaphysique », soumise au défi d'une nouvelle définition de la « nature humaine » elle-même, qui, désindexée de son statut ontologiquement ou religieusement « sacré », doit aujourd'hui être soumise, dans « la sphère publique démocratique », à un processus continu de moralisation ou d'interprétation éthique. À vouloir changer l'aléatoire de la nature, ce qui fait que fondamentalement nous sommes tous uniques et différents, nous risquons en conséquence de détruire le concept d'égalité, ciment politique et moral de la démocratie.[149]

La conception *anarchiste* de la nature humaine semble confuse et d'une certaine manière paradoxale. Mais elle aussi se montre favorable à une lecture plus optimiste qu'à une lecture pessimiste. Ce paradoxe pour certain est surmonté en acceptant simplement que l'anarchisme est ambivalent ou en fait inconsistant concernant, la question de la nature humaine.[150] Les anarchistes concèdent aussi que la nature humaine, ambiguë, a des propriétés intrinsèques,

---

[147] ROUSSEAU (Jean-Jacques), ***Du contrat social***, dans la collection texte et contextes, par Médina (José) et les autres, Paris, Magnard, pp. 148-149.

[148] MAGGIORI (Robert), ***Libération***, 9 janvier 2003.

[149] Il met ainsi le doigt sur une question philosophique centrale, aux effets éthiques et politiques évidents, qui est de savoir de quelle façon disposer (ou non) des « fondations génétiques qui président à notre existence corporelle », par quoi commence l'histoire unique et la socialisation de chacun, ce qui détermine « la conduite de notre vie personnelle et la manière dont nous nous comprenons en tant qu'êtres moraux ». ***L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*** Gallimard, 2002, 188 p.

[150] BEKAERT (Xavier), ***De la nature humaine chez les anarchistes***, in: anar anarcho archives du journal alternative libertaire :AL237-mars2001 ; http://perso.wanadoo.fr/libertaire/archive/2001/237-mar/anarchiste.htm.

elles incluent à la fois la sociabilité et l'égoïsme. La première lecture (contextualiste et sociable) reflète leur héritage partagé avec le socialisme et explique leur croyance en l'accessibilité ultime d'une société pacifique, harmonieuse qui est débarrassée des structures oppressives qui démarquent la société capitaliste. La deuxième lecture (universaliste et égoïste) est révélatrice de ce qu'ils ont en commun avec le libéralisme. Elle explique pourquoi les anarchistes observent avec précision les effets corrupteurs du pouvoir et pourquoi ils déconseillent le concept marxiste de dictature du prolétariat ou un État des travailleurs. C'est cette compréhension plus large de la nature humaine qui révèle, selon des anarchistes, une des plus grandes forces de l'anarchisme.[151] Par conséquent les anarchistes, ont une vision, un peu plus optimiste de la nature humaine, mais croire qu'il est possible de créer une société où la violence et l'autorité auraient complètement disparus est une douce utopie complètement absurde. La nature humaine est telle que seule l'existence d'une autorité jouant le rôle d'arbitre peut permettre de gérer les conflits, qui ne manqueront jamais d'apparaître dans quelque société que ce soit, et donc elle seule peut limiter l'apparition illégitime de la domination et de la violence.[152] Pourtant les anarchistes sont souvent traités d'optimistes irréductibles. On les accuse de prétendre, comme Rousseau, que l'humanité est essentiellement bonne et que c'est la société ou le pouvoir qui la corrompt. Il n'y aurait qu'à éliminer le pouvoir pour que tout rentre dans l'ordre. L'anarchie ne serait donc rien d'autre qu'une apologie de l'état de nature.

C. Le neutralisme

Dans la philosophie de Confucius, la philosophie des anciens chinois, la nature humaine n'est pas mauvaise en soi, mais l'on n'est pas, non plus, "homme de qualité","de bien", par la naissance. Le Tao est le "Principe d'ordre" de la nature toute entière, mais aussi de tout élément naturel, donc de l'être humain, qui est un mélange d'influences célestes et terrestres, de Yang et de Yin. Selon les Anciens le Monde est constitué de "trois puissances": le Ciel, la Terre et l'Homme. Chaque homme est l'intermédiaire religieux entre le Ciel et la Terre, mais seul le "Fils du Ciel", c'est à dire le Roi, est habilité à jouer pleinement ce rôle. Le Tao de l'Homme est constitué de tous les principes de conduite, les principes moraux, qui permettent d'être cet intermédiaire. C'est par l'effort et l'étude de soi-même et des autres que l'on deviendra un bon père de famille, un bon Prince qui apportera la paix sociale à son peuple, un grand Roi.

---

[151] MORLAND (Dave), ***Anarchism, Human Nature and History***, dans l'ouvrage collectif *Twenty first Century Anarchism*, Unorthodox ideas for a new millennium, J. Perkins & J. Bowen, 1997. Pour elle, la vision de la nature humaine proposée par les théories sociales *anarchistes* à cause de son versant profondément pessimiste universaliste, serait en contradiction avec la société sans État qu'elles défendent.
[152] BEKAERT (Xavier), op, cit.

En effet il y a également le volet moral de la loi naturelle pour l'homme qui n'est donc pas souligné seulement par les auteurs catholiques ou par les auteurs musulmans, il l'est aussi par les religieux bouddhistes, qui pensent que le progrès moral permet de faire accéder l'homme à un niveau supérieur.

D. Un être combiné

Acceptant l'idée de la nature humaine, le Coran considère l'homme comme un être responsable de lui-même. L'Islam est plutôt favorable à l'idée d'un être combiné que sa nature toujours dirige vers un dilemme : « *Ne l'avons-Nous pas guidé aux deux voies* ? »[153] ; « *Et par la terre et Celui qui l'a étendue ! Et par l'âme et Celui qui l'a harmonieusement façonnée; et lui a alors inspiré son immoralité, de même que sa piété ! A réussi, certes celui qui la purifie.*»[154]

Pour le Christianisme, Dieu a créé l'homme intelligent et libre à son image et ressemblance l'établissant maître de l'univers[155] : « *Tu l'as fait de peu inférieur aux anges ; de gloire et d'honneur tu l'as couronné ; tu lui as donné pouvoir sur les œuvres de tes mains, tu as mis toutes choses sous ses pieds* »[156]. L'homme de l'Islam pourrait être potentiellement même supérieur aux anges ou, paradoxalement, inférieur même aux animaux.[157] Ce qui montre que les hommes pourraient être entièrement bons ou entièrement mauvais. C'est en effet grâce à sa raison que l'homme est capable de distinguer le bien du mal.[158] Cette expression ne suggère pas une identité invariable et un destin indépassable. L'homme peut "échapper à sa nature" ou dépasser ce dilemme. Parler donc de *nature humaine* ne revient donc pas à postuler qu'il existe une définition de l'homme qui s'appliquerait à tous et à chacun d'entre eux, comme le pensent des déterministes. Mais cette expression désigne généralement ce qui serait présent en tout homme et ce qui est présent en tout nouveau-né avant d'entrer dans l'examen de la société. C'est ainsi que s'exprime le quatrième calife Ali dans ses recommandations à l'un de ses enfants: "*Le cœur du nouveau-né est comme une terre non semée; elle accepte tout ce qu'on y jette. J'ai donc commencé à t'inculquer la bonne conduite avant que ton cœur ne durcisse, et que ton fond soit occupé (par d'autres pensées)*".[159]

---

[153] ***Coran*** 90: 10
[154] ***Coran*** 91: 7-10
[155] *Cf.* Gn., 1, 26.
[156] Ps. 8, 5-6.
[157] ***Coran*** 7:179.
[158] ***Coran*** 8: 22 : *Les pires des bêtes auprès d'Allah, sont, [en vérité], les sourds-muets qui ne raisonnent pas.*
[159] ALI (ibn abi-Tâlib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah*** (*la voie de l'éloquence*), rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1407/1986, *Lettre* n° 31, p. 393.

Certaines lectures de la Bible rejoignent l'islam sur ce chemin. Pourtant pour certains sociologues la dimension animale de l'homme renvoie au (re)surgissement de tout ce qui est de l'ordre du sentimental et du pluriel, l'homme acceptant tant sa part claire que son ombre. Nous saisissons ainsi ce que Michel Maffesoli appelle la *baroquisation* du monde «en sachant que le baroque est instable, qu'il joue avec le clair-obscur et fait appel à la puissance de l'émotion, à la plénitude (entièreté) de l'être.»[160] Les explications suivantes aideront aussi à éclairer ces points de vue.

CONCLUSION DU CHAPITRE I

Reconnaissant que l'homme a un droit à la vérité, à la bonté, à la justice, à une responsabilité personnelle etc., quels que soient les arguments sur lesquels on fonde ces droits, on doit admettre qu'il a une nature et que l'homme ne peut orienter sa vie seulement d'après ses passions ni ses besoins biologiques, mais qu'il doit le faire aussi par le moyen de ce qu'on appelle compréhension, conscience, et qu'il a une responsabilité, des capacités et certaines prédispositions. On peut discuter sur l'efficacité des mensonges pieux, des ruses employées contre l'ennemi, etc., mais on ne pourra certainement pas nier que l'homme a une nature qui exige aussi honnêteté et véracité vis à vis de son entourage le plus proche, tant qu'il ne s'est pas lui-même rendu indigne de cette loi, et qu'en retour il peut l'exiger de la part de ses semblables. De ces exigences évidentes, la réflexion philosophique pourra déduire l'essence de l'homme. Et de là elle pourra fonder plus solidement ces mêmes exigences et les délimiter avec une plus grande précision. Mais personne ne pourra les contester ni les nier catégoriquement. La section suivante traitera de l'aspect épistémologique de la question.

Ce chapitre a essayé de montrer comment cette question de droit naturel est philosophiquement basée sur le problème de nature humaine. En fait, cette question est ainsi inséparable de celle de la place de l'homme dans la nature et dans sa société. Cette vision universelle de la nature humaine considère que certaines caractéristiques sont propres à tous les êtres humains ; malgré les différences sociales et culturelles humaines, c'est croire en une conception plus universelle de l'être humain, seule capable de coordonner l'avenir commun de toutes les races humaines. C'est la première étape sur laquelle le droit naturel et le droit divin se montrent en accord. Mais il s'agit maintenant de voir comment la nature humaine pourra avoir une valeur rationnelle sur laquelle le droit naturel s'installe.

---

[160] **Polythéisme/Baroque/La part du Diable**, *Colloque autour de l'œuvre de Michel Maffesoli*, Paris: l'École de Médecine, le vendredi 12 novembre 2004, p. 4.

CHAPITRE II. UNE VALEUR RATIONNELLE

Le débat n'est pas toujours philosophique mais parfois il est un débat juridique basé sur différentes lois dont la métaphysique.[161] Quelle place vont occuper les notions métaphysiques dans une philosophie du droit naturel ? Si l'on poursuit une explication intégrale du droit naturel, celle-ci ne pourra être acquise que par un appel à une loi éternelle, de laquelle le droit naturel dérive comme de son fondement ultime.[162] Mais s'il s'agit simplement de constater scientifiquement l'existence du droit naturel, on y parviendra par l'analyse rationnelle de la nature humaine, où celle-ci trouve son fondement prochain. C'est en effet la raison pratique, l'éthique, qui permet de dépasser le monde des phénomènes pour atteindre le monde des idées intelligibles, nécessaires à la société, rationnelles et universelles, c'est à dire le monde des lois morales. Ainsi Kant se pose la question de savoir si la métaphysique peut être une science.[163] Mais Nietzsche (1844-1900) accuse la métaphysique de donner une lecture erronée de la nature. Par haine du devenir et par haine de la vie le métaphysicien a créé l'"Etre" et l'"Idéal", qui ne sont que des idoles, qui ne sont que du néant érigé en idole. Selon lui l'origine de la métaphysique est à trouver dans la décadence.[164] C'est la production idéologique de l'homme décadent qui n'aspire plus qu'au repos, à la capitulation, au néant, néant qu'il sacralise en le nommant l'"Idéal", l'"Etre", "Dieu".

La solution du problème de l'insatisfaction permanente des hommes, du point de vue de Emile Durkheim[165] (1858-1917), ne peut être trouvée que dans la science car aucune doctrine morale ou religieuse ne peut être admise si elle ne résiste à la critique de la science. Toutefois pour Kant la métaphysique peut devenir une science grâce à la science nouvelle

---

[161] Pour avoir une critique de cette notion métaphysique voir : STROMHOLM (S.), VOGEL (H.H.), ***Le réalisme Scandinave dans la philosophie du droit***, Paris, L.G.D.J.D., 1975, pp. 20-25.

[162] PIOT (Alice), ***Droit Naturel et Réalisme***. ***Essai critique sur quelques doctrines contemporaines***, thèse pour le doctorat, Librairie générale de doit et de jurisprudence, 1930, p. 13

[163] *Cf.* KANT (Emmanuel). ***Fondements de la métaphysique des mœurs***, Bordas (Univers des Lettres), Paris, 1988, 192 p. Voir aussi trad. et éd. Hatier, Paris, 1963, p. 16 et sq.

[164] COLAS (Dominique), ***La Pensée politique***, Larousse, 1994, p. 555 ; VALADIER (Paul), ***Nietzsche : l'athée de rigueur***, Desclée de Brouwer, Paris, 1975, 1989 ; FOUCAULT (Michel), « *Nietzsche, Freud, Marx* », dans ***Nietzsche***, éd. Minuit, Paris, 1967.

[165] La vie et l'œuvre de Durkheim sont celles d'un enseignant-chercheur et sa sociologie juridique est celle de "*la loi évolutive des sociétés*" qui nous conduit au "*socialisme*" par l'éducation. Ses ouvrages principales sont les suivants : ***Education et sociologie***, 1922, PUF, Paris 2000. ***Sociologie et philosophie***, 1924, PUF, 4ème éd., Paris 1974. ***L'Education morale***, 1925, PUF, 2ème éd., Paris 1974. ***Le Socialisme : sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne,*** 1928, PUF, Paris 1992. *L'Evolution pédagogique en France*, 1938, PUF, Quadrige 109, Paris 1989. ***Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit***, 1950, PUF, Paris 2000. *Pragmatisme et sociologie*, PUF, Paris 1955.

qu'est la 'critique'. La critique c'est la connaissance que la raison prend d'elle-même. La critique c'est la science de l'usage légitime des éléments a priori de la connaissance. Mais selon A. Seriaux il existe pour l'homme deux sources de connaissance : la foi et la raison. La foi (en tant que symbole du droit divin), s'appuie sur la confiance dans le savoir d'autrui. Celui qui entend les enseignements d'un autre et les croit sur parole, sans vérifications, augmente son propre savoir, mais cette connaissance est basée sur la foi.[166] La raison, au contraire ne se fie qu'à elle-même. Elle n'accepte que ce qui lui paraît d'emblée évident ou qui le devient après une démonstration rigoureuse. Il peut certes être plus facile de croire que de raisonner.[167]

Cette dernière définition concernerait une vision sous l'influence de la théologie Biblique qui croit que la raison humaine ne peut être que la servante de la foi.[168] Certes la foi nous enseigne que Dieu est bon et qu'il agit par amour, qu'il ne saurait se contredire et suppose qu'il a créé un ordre qui peut être qualifié de naturel. Mais selon cette lecture « Dieu, qui dispose du pouvoir absolu, n'est pas lié par ses propres lois et donc par l'ordre naturel, c'est ainsi qu'il agit par miracles, qu'il a voulu que Marie, tout en demeurant vierge, donne naissance à son fils, ce qui n'est pas dans la nature des choses».[169] Dans ce cas la raison seule ne suffit donc pas à l'homme pour se conduire; il faut qu'il acquière par sa raison les connaissances qui lui sont nécessaires, et que par sa raison il se serve de ces connaissances pour se conduire dignement, et pour se procurer les biens dont il a besoin. L'ignorance est l'attribut primitif de l'homme brut et isolé; dans la société elle est la plus funeste infirmité des hommes; elle y est même un crime, parce que les hommes étant doués d'intelligence doivent s'élever à un ordre supérieur à l'état des brutes; elle est un crime énorme par son délit, car l'ignorance est la cause la plus générale des malheurs du genre humain et de son indignité envers l'Auteur de la nature, envers la lumière éternelle, la suprême raison et la cause première de tout bien.

L'homme s'est donc familiarisé avec la métaphysique depuis un temps si lointain qu'il couvre toute l'histoire enregistrée de la vie humaine et qu'il remonte aux profondeurs des époques préhistoriques. Mais comment cela pourra-t-il nous aider à une compréhension juridique de la nature humaine et du droit naturel? La différence entre la métaphysique (comme la Religion) et le code social résiderait en ceci que la première émane des Révélations de Dieu et revendique une valeur *éternelle* et parfois *rationnelle*, alors que le second est le produit direct des pensées des gens et en long terme, ne désire que certaines valeurs *universelles*. En

---

[166] SERIAUX (Alain), ***Le droit naturel***, Presses Universitaires de France, Paris, 1993. p. 3.
[167] Ibid.
[168] Le Pape ne minimise pas aujourd'hui la tentation du rationalisme mais on verra qu'il insiste aussi sur l'importance de la raison : Jean-Paul II, « *la foi et la raison* », Lettre encyclique « ***Fides et ratio*** », Centurion, Cerf, Présentation de Michel SALES, s.j., 1998.
[169] SCOTT (Duns), ***Opus oxoniense***, in *http://membres.lycos.fr/ideologues/Duns_Scott.html*

d'autres termes, la métaphysique lie la vie sociale des gens aux ordres célestes. Mais dans le code social fait par l'homme, il n'y a pas de tels liens. Pour les religieux, une religion est un mouvement universel guidé par la lumière de la foi en Dieu et par un sens des responsabilités en vue de réformer la pensée et la croyance, pour la promotion des principes élevés de la morale, l'établissement de bonnes relations entre les membres de la société, et l'élimination de toutes sortes de discriminations injustifiées. Par conséquent, le besoin de la religion et des enseignements religieux apparaît, selon eux, nécessaire. Pour cela les religions monothéistes dont l'Islam et le Christianisme justifient l'existence d'une nature humaine qui exige aussi un droit naturel à la spiritualité pour des raisons juridiques et pour des raisons rationnelles.[170] Cette définition est proche aussi l'esprit de la laïcité lorsque dans une explication générale, F. Bayrou, la signale au nom du *Droit au sens*.[171] Ces rapports entre *droit* et *morale* sont présents aussi dans le contexte d'un débat sur la société moderne.[172] Alors que si on suit M. Weber, on n'aurait pas besoin de chercher dans la religion et les lois divines pour trouver une base rationnelle pour le droit naturel. Car le droit dispose déjà d'une rationalité propre et indépendante de la morale.[173]

Cependant on ne peut pas séparer ce problème de l'exigence de la nature de l'homme de celui de sa connaissance. Ainsi on n'a jamais une connaissance directe de cette nature, car on ne la connaît que par le truchement de notre processus de connaissance. On doit donc poser le problème de la possibilité et de la certitude de cette connaissance de la nature et des droits qui en découlent. L'explication des métaphysiciens montre que ce complexe est d'autant plus important pour notre propos que ces droits et devoirs ne sont pas un simple fait physique mais sont d'ordre spirituel, plus précisément d'ordre moral. La brève argumentation suivante aide à appréhender l'autre côté invisible de la nature humaine chez les métaphysiciens qui cherchent à la fois une cause juridique et rationnelle de la connaissance des choses en elles-mêmes et au-delà de leur apparence sensible.

---

[170] HAJHOSSEINI (Morteza), ***Analtic Comparison between Allamah Tabataba'i's view and that of Henry Corbin concerning Human perfection***, (Institut de Science et de Théologie des Religions) I.S.T.R, Toulouse, novembre 2003.

[171] Voir : BAYROU (François), ***Le Droit au sens***, Flammarion, 1996

[172] HABERMAS (Jürgen), ***Droit et Morale. Tanner Lectures*** *(1986)*, Seuil, Paris, 1997

[173] WEBER (Max), ***Wirtschaft und Gesellschaft***, Cologne, 1964, chap. III, §2, p. 160 sq. ; trad. Française de la première partie sous la direction d'Eric de Dampierre : ***Economie et Société***, Plon, Paris, 1971, rééd. Pocket, Paris, 1995, t. 1, p. 289 sq.

SECTION I. UNE SANCTION POUR LES DEVOIRS UNIVERSELS

La personne humaine est spirituelle par nature; et c'est par rapport à cette nature spirituelle que, pour Jean-Claude Rocher, le 'droit' a, à la fois, ses points d'ancrage et ses fondements dans une réalité humaine constamment sujette aux évolutions des mœurs. Une société sans règles de conduite, sans droit, ne saurait exister : « le Droit s'impose comme au-dessus de l'individualité. D'où son caractère sacré, souverain et, en même temps, proche de tous et de chacun. La Justice porte, en elle-même, toutes les exigences de cette nature humaine, essentiellement ouverte au sacré.»[174] La religion apporte une sanction aux principes moraux tels que la justice, l'honnêteté, la droiture, la fraternité, l'égalité, le caractère vertueux, la tolérance, le sacrifice, l'aide aux nécessiteux et autres vertus. C'est un devoir pour l'humanité de les appliquer dans toutes sociétés. Il y a des devoirs sans lesquels, non seulement la vie perdrait son ordre et sa normalité, mais elle pourrait très probablement se transformer en chaos. Il est possible évidemment d'acquérir ces qualités morales et sociales sans l'aide de la religion. Mais en l'absence d'une morale ou d'un engagement juridique ferme, ces valeurs semblent dépouillées de leur sens et deviennent une série de pures recommandations sans base, car dans un tel cas elles équivaudraient tout au plus à quelques petits conseils prodigués par des amis intimes et qu'on est tout à fait libre d'accepter ou de rejeter. Ces qualités sont plutôt fondées sur un sentiment et sur une foi intimes, et se trouvent naturellement au-delà de la portée d'une loi ordinaire.[175] C'est seulement une foi en l'existence d'un Etre Eternel, connaissant l'homme aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur, et ayant un contrôle total sur lui, qui forge, selon les métaphysiciens, ces vertus chez l'homme, et qui le pousse à observer la droiture, le respect du devoir, et si nécessaire, à se sacrifier pour les autres. Will Durant écrit que sans la base de la religion, la morale n'est rien de plus qu'une "arithmomancie", puisque, sans elle, le sens de l'obligation disparaît : « c'est pourquoi la religion est le dernier sujet que l'intellect commence à comprendre. »[176] Pour comprendre cela les paragraphes suivants aborderont quatre sortes de droits et de devoirs qui sont basés sur cette étude.

---

[174] ROCHER (Jean-Claude), ***Philosophie du Droit***, Editions fac 2000, Paris 1999, p.158

[175] TABATABAEI et les autres, ***La Rationalité de l'Islam***, Édité et traduit et annoté par Abbas Ahmad al-Bostani, Publication de la Cité du Savoir, Montréal, (Canada), 2002, p. 5

[176] *Cf.* DURANT (Will), ***The power of Religion***, **Will Durant Foundation, 2003, p. 124.**

§1. Affronter l'irrationalité

On ne peut rien comprendre aux grands systèmes philosophiques si l'on néglige la philosophie du droit, car le droit et les systèmes juridiques sont à la base de tout débat sur les rapports de l'homme et de la société.[177] On peut souligner que tous les grands juristes contemporains (comme Ripert,[178] Gény,[179] etc.) ont senti le besoin de compléter leur conception du droit par certaines prises de positions philosophiques.[180] Le juriste, de même, ne peut spéculer sur les premiers principes de sa science sans philosophie.[181] C'est pourquoi même pour les juristes croyants en général, la raison qui fait partie de la nature humaine a une valeur à part. Même s'il y a des lectures différentes sur ce sujet, pourtant pour eux chaque idéologie qui ne se justifie pas par la raison est un vice pour la société. Dans cette lecture de la sécurité, l'homme ne peut vivre dans un vice idéologique pendant longtemps, et c'est pourquoi il a tendance à s'orienter vers une idéologie erronée et des valeurs fausses s'enracinent. Sa vie intellectuelle n'est pas remplie de croyances saines et d'enseignements adéquats. Des idées superstitieuses et même destructrices peuvent se frayer un chemin vers sa tendance spirituelle et polluer en outre son cerveau. Pour les musulmans aussi bien que pour les chrétiens, les exemples de la tendance de l'homme à l'idolâtrie, au culte de la personnalité et aux différentes superstitions ou crédulités relatives à l'influence des choses irrationnelles sur le destin, peuvent avoir place même dans la vie du monde intellectuel : tout cela est dû au vide spirituel. La religion revendique qu'elle est à même de remplir le vide idéologique par des enseignements sains et qu'elle peut sauver l'homme de la tendance aux absurdités et à l'irrationnel.

De là, « une vraie compréhension de la religion peut jouer un rôle important dans la lutte contre les superstitions, bien qu'il soit vrai que la religion elle-même, si elle n'est pas comprise correctement, pourrait promouvoir les superstitions ».[182] Mais lorsqu'on lit les *Pensées*, Pascal a en vue une "apologie de la religion chrétienne". Sa conversion au Christianisme lui a fait découvrir les limites de la raison et, ainsi, le rôle irremplaçable de la religion, qui est de donner à percevoir ce qui est "sensible au cœur", qui a "ses raisons que la

---

[177] Voir : BRIMO (Albert), **Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat**, 3è éd. A. Pedone, Paris, 1978

[178] Juriste français (La Ciotat 1880 - Paris 1958). Les Français lui doivent d'importantes contributions au droit maritime et commercial ainsi qu'un Traité pratique de droit civil qui ont marqué profondément ces trois branches du droit. Il a dégagé les traits fondamentaux des institutions juridiques et mis en exergue l'influence des facteurs moraux, sociaux et économiques dans la formation du droit, voir : RIPERT (Georges), ***Les forces créatrices du droit***, Collection Reprint, Editions LGDJ, Paris, 1955, réimprimé en 1994, 432 pages ; RIPERT (Georges), ***Le déclin du droit***, Collection Reprint, Editions LGDJ, Paris, 1949, réimprimé en janvier 1998.

[179] Juriste français (Baccarat 1861 - Nancy 1959), Gény (François) était spécialiste de la philosophie du droit.

[180] RIPERT (Georges), ***Droit naturel et positivisme juridique***, annales de la faculté d'Aix, nouvelle série n° 1, 1918, p. 6. Dans cette article M. Ripert rend aussi hommage à Gény (François).

[181] RENARD (G.), ***Le droit, l'ordre et la raison***, Sirey, Paris, 1927, première conférence, pp. 6-7.

[182] TABATABAEI et les autres, ***La Rationalité de l'Islam***, Édité et traduit et annoté par Abbas Ahmad al-Bostani, Publication de la Cité du Savoir, Montréal, (Canada), 2002, p. 5

raison ne connaît pas".[183] Dans ce cas le pluralisme religieux serait contre la nature à la fois rationnelle et spirituelle de l'homme.

§2. Combattre la discrimination

La religion telle que le Christianisme et l'Islam, s'oppose à toute discrimination fondée sur la couleur, la race ou la classe, car elle considère tous les êtres humains comme la création de Dieu et tout pays comme la patrie de Dieu. Selon la religion tout le monde bénéficie de l'amour et de la bonté de Dieu, et de ce fait, tous les hommes sont égaux. D'après les enseignements de l'Islam et du Christianisme, aucun homme n'est supérieur à un autre par sa couleur, sa race, son ascendance, sa langue ou sa classe.[184] Comme toute autre recherche intellectuelle, la religion exige sans doute une guidance pertinente. Son rôle dans un monde qui n'est pas encore capable de résoudre le problème de la couleur et la question de la distinction de classe, est tout à fait essentiel. Cependant, lorsque ces religions deviennent dominantes, elles s'éloignent parfois de ces principes. C'est pourquoi les philosophes des Lumières ont pris leur distance à l'égard de la religion dominante de l'époque. S'inscrivant dans le courant cartésien, rationaliste, ils se sont démarqués de la religion en refusant le principe d'autorité, qui régit la croyance, au nom de la raison, autonome dans ses jugements. Ils n'étaient pas pour autant contre toute religion : la plupart comme Voltaire et Rousseau reprennent à leur compte la foi religieuse au Dieu du monothéisme judéo-chrétien, sous la forme du théisme ou du déisme.

[183] PASCAL (B.), ***Pensées***, par L. Brunschvicg, Garnier Flammarion, 1976, n. 110

[184] L'Islam reconnaît seulement la piété et le savoir comme pierres de touche de la supériorité. En effet, Allah dit: *"O vous, les hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle. Nous vous avons constitués en peuples et en tribus pour que vous vous connaissiez entre vous. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux d'entre vous."* (Sourate Al-Hujurât; 49:13)

SECTION II. UNE RECOMPENSE POUR LES DROITS UNIVERSELS

L'homme est une sorte d'animal. De là il possède des propriétés communes à tous les êtres vivants; mais il en possède d'autres qui le différencient des autres espèces vivantes et font de lui un être distinct, doué de qualités sublimes dont il a l'exclusivité. Les propriétés distinctives qui lui confèrent la qualité humaine et le qualifient à fonder une civilisation et une "culture humaine" se rapportent: 1- aux perceptions conscientes et 2- aux aspirations.[185]
Il n'est pas utile de formuler ces deux exigences humaines qui méritent un long discours philosophique, mais pour avoir une vision plus nette sur la loi naturelle de l'homme, on est obligé néanmoins de les traiter dans la limite de la philosophie du droit.

§1. Droit au sens

Les êtres vivants se caractérisent en général par la perception de soi et du monde environnant. Ils se caractérisent aussi par les efforts qu'ils déploient en vue de satisfaire leurs besoins et les exigences de leur vie, dans les limites de la perception qu'ils en ont. L'homme, à l'instar de tous les êtres vivants, a des penchants, des désirs et des aspirations qu'il s'efforce de réaliser selon ses connaissances et ses perceptions. Mais il diffère des autres êtres vivants par l'étendue de la sphère de ses connaissances, de ses informations et de son savoir, et par le caractère sublime de ses désirs et de ses aspirations. C'est ce qui le fait se distinguer de tous les êtres vivants et ce qui lui confère, par rapport à eux, un caractère de "supériorité" et de transcendance. Les perceptions et les connaissances de l'homme vont au-delà des apparences des choses. Elles pénètrent leurs profondeurs, leurs essences et leurs relations ainsi que les nécessités qui les régissent.
Dans ses aspirations et ses exigences, l'homme peut se transcender et parvenir à des positions sublimes. C'est un être qui aspire à la valeur, à l'idéal et à la perfection. Il aspire à des objectifs immatériels qui dépassent les limites de sa personne, de sa femme et de ses enfants. Ses objectifs sont généraux, globaux et susceptibles de contenir toute l'humanité; ils ne se limitent pas à un milieu particulier, ni à une région spécifique, ni à un moment historique précis. L'homme peut porter ses aspirations sublimes à un degré où les valeurs et les objectifs doctrinaux dépassent chez lui toutes les autres valeurs, où il devient plus disposé à servir les autres que ses intérêts personnels, où il se soucie plus des autres que de lui-même,

[185] MOTAHHARI (Mortadhâ), ***L'Homme et la Foi,*** Édité et traduit et annoté par Abbas Ahmad al-Bostani, Publication de la Cité du Savoir, Montréal, (Canada), 2002, p. 5

se réjouit pour autrui et s'attriste devant la peine des autres, et où son attachement à ses idéaux sacrés devient tel, qu'il se sacrifie pour eux.
L'aspect humain de la civilisation de l'humanité est justement le produit de ces nobles aspirations et de ses sentiments par lesquels se caractérise l'homme.

§2. Droit à la conscience

Les larges perceptions humaines du monde résultent des efforts collectifs de l'humanité, accumulés et perfectionnés durant des siècles. Elles sont déterminées par des règles, des normes et une logique particulière, ce qui leur a permis de prendre l'appellation de "science". La science, dans son acception la plus large, est définie comme l'ensemble des pensées humaines sur le monde, y compris les pensées philosophiques, issues des efforts intellectuels de l'humanité et constituées sous forme d'un système logique particulier.
Les aspirations spirituelles et sublimes de l'homme, qui émanent de la foi, de la doctrine et de l'attachement aux vérités de ce monde, se caractérisent par leur généralité, leur intégralité (c'est-à-dire qu'elles dépassent le cadre de l'individualité) et leur transcendance par rapport au matériel (c'est-à-dire qu'elles ne sont pas à but lucratif ou intéressé).
Cette foi et cet attachement aux vérités sont à leur tour le produit de certaines conceptions et de certaines visions générales du monde et de la vie, conceptions et visions appartenant soit à des apôtres et des prophètes, soit à des philosophes qui voulaient répandre des pensées doctrinales sublimes. Les aspirations humaines morales, sublimes et transcendantes par rapport au niveau animal acquièrent l'appellation de "foi" lorsqu'elles sont basées sur un fondement doctrinal et intellectuel. Cela nous permet de conclure que la "science" et la "foi" sont à la base de ce qui différencie l'homme de tous les autres êtres vivants. Elles constituent également le fondement de "l'humanité" de l'être humain. On a beaucoup discuté de ce qui distingue l'homme de l'animal. D'aucuns ont nié l'existence d'un facteur essentiel pouvant distinguer l'homme des autres êtres vivants, en affirmant que la différence entre les perceptions de l'homme et celles de l'animal est quantitative sans tenir compte de l'importance, de la grandeur et des prodiges du savoir humain.[186]
Comme on a déjà vu, les tenants du courant pessimiste et matérialiste considèrent que l'homme, dans ses désirs et ses aspirations, est identique à tous les animaux et que rien ne permet de l'en différencier. D'autres estiment que ce qui différencie l'homme de l'animal c'est la vie et que le premier est le seul des êtres vivants à avoir une vie, alors que les autres n'ont ni sensibilité, ni désir, ni plaisir, ni douleur et qu'ils représentent des appareils mobiles ayant

[186] MOTAHHARI (Mortadhâ), ***L'Homme et la Foi,*** Édité et traduit et annoté par Abbas Ahmad al-Bostani, Publication de la Cité du Savoir, Montréal, (Canada), 2002, p. 5

la forme d'êtres vivants. Les partisans de ce courant comme Descartes (1596-1650), définissent l'homme comme un "être vivant".[187]

Etant donné que l'opinion des savants diverge quant à ce qui distingue l'homme de tous les êtres vivants, elle diverge également quant à la définition de l'homme. Les uns dirent que l'homme est un animal engagé et responsable, libre et électif, révolté, créatif, imaginatif, tendant à l'ordre, aspirant à l'idéal, métaphysique... et autres définitions représentant des points de vue contrastés et traduisant la distinction de l'homme des autres êtres vivants.

Chacune de ces définitions est évidemment adéquate dans son contexte, mais la définition du plus grand dénominateur commun à toutes les différences essentielles entre l'homme et l'animal est la suivante: l'homme est un animal "savant" et "croyant". Contrairement à ce que Marx pense l'humanité de l'homme est une réalité originale, indépendante, complète. Elle influence les aspects matériels et est influencée par eux. Ce qui décide du sort définitif de l'homme c'est le perfectionnement de son aspect humaniste originel et non pas le perfectionnement des moyens de production. Ce qui continue à se mouvoir et à développer toutes les activités de la vie - y compris les moyens de production - c'est le réalisme de l'humanité originale de l'homme et non pas le contraire!

Cela nous permettra de bien comprendre et de présenter maintenant les points de vue chrétien et islamique sur cette question et sur celle de la loi naturelle de l'homme.

CONCLUSION DU CHAPITRE II

Si pour certains le droit naturel implique un contenu conforme à la nature du droit plutôt qu'à la nature humaine,[188] pourtant la thèse qu'on soutient dans ce chapitre s'oppose en partie à cette conception formelle du droit naturel. Car il faudrait aussi faire entrer dans le droit naturel, un contenu tiré de la nature humaine. Cette dernière exige également le droit naturel.[189] Pour cela nous avons considéré la nature humaine autant qu'il était nécessaire pour découvrir les premiers et les plus simples éléments dans lesquels les règles et les lois de la politique peuvent se fonder, et c'est le but qu'on s'était proposé. Il faut qu'il y ait une nature universelle, pour qu'on puisse parler de droits universels qui découlent aussi de cette nature et en soient indissociables. Ce chapitre a présenté quelques éléments qui s'attachent à

[187] *Cf*. RUSS, ***Les chemins de la pensée***, op, cit., pp. 134 –135.

[188] Voir: STAMMLER, ***Die Lehre von dem richtigen Rechte***, Berlin, 1902, n°105, p. 152, il faut remarquer, en outre, que pour lui, en tant qu'il relève de la nature humaine, le contenu du droit naturel n'a rien de constant. 2e éd., 1906, p. 181 cité par Piot.

[189] PIOT (Alice), ***Droit Naturel et Réalisme***. ***Essai critique sur quelques doctrines contemporaines***, thèse pour le doctorat, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1930, p. 188.

une nature dans un sens universel pour qu'elle se trouve partout et chez tout le monde. Ce sont des éléments sur lesquels les lois divines sont également basées. Mais en posant la question de la morale et du droit ou celle de la religion et de la science, on entre dans un débat sans fin. L'émancipation sociale et culturelle de l'Occident à l'égard de la religion à l'époque moderne a pu laisser croire aux philosophes des Lumières et à leurs émules, passés maîtres dans l'art du soupçon, que la religion serait à reléguer au musée des antiquités. Ce serait méconnaître le besoin de sens qu'éprouve l'homme, dont l'esprit, ouvert à l'universel, refuse les limites que la science voudrait imposer à sa soif de connaissance véritable - n'en déplaise à Allègre, auteur d'un ouvrage, *Dieu face à la science*,[190] affligeant d'inculture philosophique et théologique, incapable de faire la différence entre la religion et l'un de ses concepts, fut-il prestigieux, puisqu'il s'agit du concept de Dieu. On voit là les limites de la science et l'aveuglement de ceux qui s'y enferment. On ne saurait trop recommander la lecture de *La science face à la foi* de Pierre Grelot,[191] réponse éclairée et éclairante à l'ouvrage de Claude Allègre. Il ne s'agit pas ici de proposer une réponse toute faite à cet immense débat, mais Grelot veut aussi montrer que les réponses d'hier, qui opposent un peu vite la rationalité scientifique au recours au surnaturel, ne peuvent plus avoir cours aujourd'hui.

Cependant dans ce sens le droit naturel est un droit universel et valable pour tous les hommes. Mais s'il veut toucher tous les hommes et être accessible à tous, un minimum est requis : l'homme non seulement doit posséder une nature mais en plus cette nature doit connaître les principes du droit naturel par une connaissance directe et non réfléchie. Certes cela montre que la "science" et la "foi" sont à la base de ce qui différencie l'homme de tous les autres êtres vivants, cependant sont-elles la base d'une connaissance directe du droit naturel ? Les réflexions philosophiques voulaient approfondir ces connaissances de fond selon cette optique. Même si ce n'est pas à partir de la Bible ou du Coran mais à partir de l'expérience et de la réflexion naturelle qu'il faut déduire un droit naturel authentique. Cependant pour que demeure un droit qui découle de la nature et que la connaissance naturelle puisse saisir, il faut aussi comment se pose la question de la nature humaine en Islam et dans le Christianisme. C'est tout l'intérêt d'un regard sur ce qu'on appellera une valeur 'éternelle'.

---

[190] ALLEGRE (Claude), ***Dieu face à la science***, Fayard, Paris, 1997, 303 p.

[191] GRELOT (Pierre), ***La science face à la foi*** : *Lettre ouverte à Monsieur Claude Allègre, ministre de l'Éducation nationale*, Cerf, Paris, 1998, 96 p. L'auteur, bibliste renommé, proteste avec véhémence contre ce qu'il considère comme une caricature de ce que dit la Bible et de ce que croit l'Église. Finalement, le vrai conflit n'est pas entre Dieu et la science, mais entre des théories rigides ou des images déformées de ce que sont l'un et l'autre.

CHAPITRE III. UNE VALEUR ETERNELLE

Avant le phénomène de la 'Modernité', «le concept dans le domaine juridique présentait une Idée métaphysique, un 'symbole' de l'Intellect.»[192] Ceci indique, selon H. Abdelhamid, que le concept, en tant qu'il est manifestation de la raison humaine, symbolise une idée connue par l'Intellect. Cela reflète le rapport de supériorité de l'intelligence sur la raison, de l'intelligence universelle par rapport à la raison individuelle. «Cela indique aussi que le concept coupé de ses origines est insuffisant, que l'Idée métaphysique est universelle et invariable.»[193] Dans ce cas toutes les religions attribuent à l'homme une place au sein de l'univers et une destinée ultime. Mais si elles ont une vision de l'au-delà, qui constitue généralement la réalité véritable et/ou le but final de l'existence, et si elles fournissent une morale de l'existence, cependant la façon de décliner ces différents aspects varie sensiblement d'une religion à l'autre, comme le montrent les exemples qui suivent.

Pour qu'une valeur rationnelle soit également une valeur immortelle, il suffit qu'elle s'attache à une existence éternelle. Dans le cadre de la philosophie religieuse, il est impossible de parler des valeurs sans leur reconnaître une existence permanente. La Justice, par exemple si elle est une loi immuable de la nature, cela ne veut pas dire qu'elle est simplement valable pour ce monde. Lorsque selon le Christianisme et l'Islam l'un des attributs de Dieu est la justice et que la justice et la nature viennent de Lui, par conséquent, la nature de l'homme et la justice ont une valeur à la mesure de la validité que Dieu leur a accordée. Si les attributs de Dieu sont comme Lui éternels, c'est irrationnel qu'au moins certaines valeurs essentielles de l'humanité ne soient pas immortelles. La nature humaine est la source première des attributs humains. La nature et ses attributs ne doivent pas seulement répondre à la justice de ce monde, mais ils attendront aussi une justice plus forte qui est à la mesure de leur responsabilité.

Cela nous montre qu'il faut bien distinguer la lecture *juridique* de la lecture *déterministe* qui veut justifier des actions humaines à partir de sa *nature* préfabriquée et non changeable. Certes il a des groupes religieux comme le *fidéisme*[194] dans le christianisme et l'*acharisme*[195] dans l'Islam qui s'approcheraient d'une lecture déterministe du plan divin, mais cela ne veut pas dire que les actions humaines resteront sans jugement. Avant de connaître les lois naturelles de l'homme chez ces deux monothéismes, il faut comprendre la nature de l'homme dans un

---

[192] ABDELHAMID (Hassan), ***Les droits de l'homme et l'homme universel***, in *Droits fondamentaux et spécificités culturelles,* L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 63.

[193] Ibid.

[194] Doctrine théologique qui donne la prééminence à la foi sur la raison.

[195] La pensée *sunnite* est dominée par une théologie ultra-théiste, l'ash'arisme, dans laquelle la volonté souveraine, absolue, et omniprésente de Dieu est la seule explication des phénomènes, puisqu'elle en est la cause exclusive.

troisième volet qui est consacré à une lecture céleste et à ses conséquences sur le droit naturel.

SECTION I. QUESTION DE LA NATURE HUMAINE DANS LE CHRISTIANISME

Les Ecritures décrivent la condition originelle de l'homme par l'expression à «l'image et à la ressemblance de Dieu.»[196] Créé selon Dieu dans une justice et une sainteté qui produirent la vérité ;[197] il est correct d'en déduire qu'à l'origine l'homme avait la justice, la sainteté et l'innocence ; le contexte de Genèse 1 et 2 le supposerait.[198] Il a des facultés qui rendent l'homme apte à agir pour le bien ou le mal. Cependant selon la Bible, nous descendons tous d'Adam par l'engendrement naturel. C'est à cause de cela que tous les hommes sont nés pécheurs. Et en tant que transgression de la loi de Dieu, le péché est une culpabilité ; en tant que principe, c'est une souillure.[199] Seul par le sang de Jésus l'homme peut se purifier de ses péchés.[200]

Cela soulève une question : l'homme a-t-il deux ou trois parties ? L'âme et l'esprit sont-ils une seule et même partie ou devons-nous faire une distinction entre elles ? Ces questions deviennent plus sérieuses lorsqu'on se demande quel rôle a la raison humaine et quel est son rôle pour le bonheur social de l'homme dans ce monde. On abordera ce sujet après avoir une brève digression sur l'état de la perfection.

§1. L'état de la perfection humaine

Les créatures portent toutes, une certaine ressemblance de Dieu, tout spécialement l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'homme est par nature et par vocation un être religieux. Venant de Dieu, allant vers Dieu, l'homme ne vit une vie pleinement humaine que s'il vit librement son lien avec Dieu. L'homme est donc fait pour vivre en communion avec Dieu en qui il trouve son bonheur. L'Église Catholique enseigne actuellement que « le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, peut être connu avec certitude par ses œuvres

[196] ***Ge***. 1.26 ; 5.1 ; 9.6. ; 1***Co***. 11.7 ; ***Ja.*** 3.9.
[197] ***Ep***. 4.24.
[198] Thiessen (Henry C.), ***Esquisse de théologie biblique,*** Québec, éd. Béthel, 1987. p. 176.
[199] ***Es.*** 1.5 ; ***Jé.*** 17.9 ; ***Lu.*** 6.45 ; ***Ro***. 7.24. ***Ep***. 4.22.
[200] 1***Jn***. 1.7.

grâce à la lumière naturelle de la raison humaine.»[201] Les premiers parents Adam et Eve ont été constitués dans un état "de sainteté et de justice originelle". Cette grâce de la sainteté originelle était une "participation à la vie divine".[202] La chrétienté croit généralement qu'aucun homme ne sera sauvé s'il n'atteint cette nature spirituelle.

Les Ecritures, toutefois, tout en contenant des promesses de bénédiction, de vie et de salut pour toutes les familles de la terre, pour certains chrétiens, n'offrent et ne promettent le changement de nature qu'à l'Eglise élue durant l'âge de l'Evangile ; et pas un seul passage ne peut être trouvé qui entretienne de pareilles espérances pour qui que ce soit d'autre. Lorsque les masses du genre humain seront délivrées de toute la dégradation, la faiblesse, la douleur, la misère et la mort que le péché leur a values, et seront rétablies dans l'état de perfection humaine, représentée en Adam avant la chute, elles seront aussi réellement et complètement guéries de cette chute que ceux qui, grâce à "l'appel céleste" de l'ère évangélique, deviennent " participants de la nature divine ". Mais pour certains chrétiens, les Ecritures enseignent qu'il y a eu deux, et seulement deux hommes parfaits : Adam et Jésus.[203] Adam fut créé à l'image de Dieu ; c'est à dire avec des facultés mentales pareilles de raison, de mémoire, de jugement et de volonté, et des attributs moraux pareils de justice, de bonté et d'amour, etc. " De la terre et terrestre ", il était une image terrestre d'un être spirituel, possédant des attributs du même genre, quoique bien différents en degré, en quantité et en étendue. L'homme est une image de Dieu à ce point que Dieu peut même dire aux hommes déchus : " *Venez... et débattons nos droits*."[204] Comme Dieu domine sur toutes choses, ainsi l'homme fut fait dominateur sur toutes les choses terrestres. "*Puis Dieu dit*: *Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tout reptile qui rampe sur la terre* "[205].

La perfection en laquelle l'homme fut créé est exprimée dans Ps. 8 : 5-9 : "*Qu'est-ce que l'homme mortel, que tu te souviennes de lui ; et le fils de l'homme, que tu le visites ? Car tu l'as fait un peu moindre que les anges, et tu l'as couronné de gloire et d'honneur. Tu l'as établi dominateur sur les ouvrages de tes mains ; tu lui as mis toutes choses sous ses pieds ; toutes les brebis et tous les bœufs et même les bêtes des champs ; les oiseaux des cieux et les poissons de la mer, ce qui passe par les sentiers de la mer.* " Ceux qui aimeraient rendre la Bible favorable à une théorie de l'évolution ont émis l'idée que l'expression "un peu

---

[201] **JEAN-PAUL II, *Catéchisme de l'Église Catholique***, Vatican: MAME/PLON, 1992, pra.47 ; Vatican I : ***DS*** (*Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*), n°3026.

[202] **JEAN-PAUL II, *Catéchisme de l'Église Catholique***, op, cit., pra. 375.

[203] **RUSSEL (Charles), *Aurore du Millénium*** (*Études dans les Écritures*, 1886 -1904) , **ABSCO (***Associated Bible Students of Central Ohio),* Volume 1, **Chapitre X,** A189. Pour une version numérique voir : http://www.biblestudents.org/absco/lanugages/francais/frvola01.htm

[204] Es. 1 :18.

[205] Gn. 1 : 26

inférieur", dans Hé. 2 : 7, pourrait signifier un petit instant, et non un petit degré, inférieur aux anges. Il n'y a cependant aucune raison pour admettre cette interprétation. C'est une citation du Ps. 8 : 5, et une comparaison critique des textes hébreu et grec peut montrer un autre sens. L'idée, clairement exprimée, est : un peu inférieur, un degré inférieur, aux anges.[206] Dans ce psaume, David rappelle à l'homme son état originel, et il donne à entendre, prophétiquement, que Dieu n'a pas abandonné son plan originel, - c'est à dire celui en vertu duquel il a créé l'homme à sa propre image, roi de la terre, -qu'il veut se *ressouvenir* de lui, le délivrer et le rétablir dans le même état. L'apôtre (Hé. 2 : 7) attire notre attention sur le même fait, - que Dieu n'a point renoncé à son dessein originel ; qu'il se ressouviendra de l'homme primitivement grand et parfait, du roi de la terre, qu'il le visitera et le rétablira. Puis il ajoute : Nous ne voyons point encore ce rétablissement promis, mais nous voyons le premier pas que Dieu fit dans la direction de son accomplissement. Nous voyons Jésus, couronné de cette gloire et de l'honneur d'une humanité parfaite, afin que par la grâce de Dieu il puisse souffrir la mort pour tous, et, ainsi, préparer à l'homme le chemin de la restitution de tout ce qui était perdu. [207]

[206] Moïse nous dit (Gn. 1 : 31) que Dieu n'a pas simplement commencé par faire l'homme, - qu'il *avait fait*, - mais qu'il l'a achevé : " Dieu vit ce qu'il avait fait, et voici, cela était *très bon*, " ce qui veut dire parfait ; car rien d'inférieur à la perfection n'est, dans ses créatures intelligentes, *très bon* aux yeux de Dieu. **RUSSEL,** op, cit., A189.

[207] On ne devrait pas non plus conclure qu'un peu inférieur en degré veuille dire un peu moins parfait. Une créature peut être parfaite et se trouver tout de même en un degré d'existence inférieur à celui d'un autre ; un cheval parfait, par exemple, serait inférieur à un homme parfait, etc. Il y a des natures distinctes, animées et inanimées. Comme illustration, nous renvoyons à la table suivante.

CLASSIFICATION			
Etres célestes ou spirituels	Etres animaux ou terrestres	Règne végétal	Règne minéral
Divins	Homme	Arbres	Or
-	Bête	Arbustes	Argent
-	Oiseau	Herbes	Cuivre
Angéliques	Poisson	Mousses	Fer

Chacun des minéraux mentionnés peut être pur et cependant l'or se trouve au plus haut rang. Si chacune des variétés de l'espèce végétale était amenée à la perfection, elles différeraient toujours en nature et en rang. De même avec l'espèce animale : si chaque variété parvenait à la perfection, il y aurait toujours une grande diversité, car le perfectionnement d'une nature ne la change pas (1). Ainsi en est-il des catégories d'êtres spirituels : quoique parfaits, ces êtres sont en rapport supérieur et inférieur l'un à l'autre en nature ou en genre. La nature divine est la plus haute et la plus élevée de toutes les natures spirituelles. Christ est " devenu *d'autant supérieur* " aux anges parfaits que la nature divine est supérieure à la nature angélique. – Hébr. 1 : 3-5. Plus de détail voir : **RUSSEL,** op, cit., A192

§2. L'état de péché et de limite naturelle

Dieu fit à l'homme ce commandement: "*Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement*."[208]

«*La femme constata que l'arbre était bon à manger, beau à voir et désirable pour l'acquisition de l'entendement. Elle en cueillit quelques fruits dont elle mangea un peu. Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il mangea.*»[209]

Selon le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, la doctrine sur ce péché originel – liée à celle de la Rédemption par le Christ – donne un regard de discernement lucide sur la situation de l'homme et de son agir dans le monde. Par le péché des premiers parents, le diable a acquis une certaine domination sur l'homme, bien que ce dernier demeure libre. Le péché originel entraîne "la servitude sous le pouvoir de celui qui possédait l'empire de la mort, c'est-à-dire du diable"[210]. Ainsi ignorer que l'homme a une nature blessée, inclinée au mal, donne lieu à de graves erreurs dans le domaine de l'éducation, de la politique, de l'action sociale et des mœurs.[211] Par *nature*, l'homme est donc non seulement un enfant du malin, mais aussi un transgresseur et un criminel.[212] Par la *régénération*, l'homme reçoit une nouvelle vie et une nouvelle nature ; mais par la *justification*, selon la Réforme protestante, une nouvelle position. Ladd suggère que l'idée fondamentale dans la justification, c'est la déclaration de Dieu, le juste juge, que l 'homme qui croit en Jésus-Christ est juste, bien qu'il soit pécheur, il est considéré comme juste, parce que, en Jésus-Christ, il est entré dans une juste relation avec Dieu.[213] Cependant sur ce sujet, même avant la Réforme, l'Eglise se divise en deux parties : ceux qui croient que l'âme et l'esprit constituent une seule et même partie sont appelés dichotomistes ;[214] ceux qui soutiennent qu'elles sont différentes sont appelés trichotomistes.[215] L'Eglise occidentale soutient généralement la dichotomie, tandis que l'Eglise orientale soutient habituellement la trichotomie. Cependant toutes les deux analyses

---

[208] Ge. 2 : 16 - 17 (traduction française d'après "La Bible traduite sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem", - Edition du Celf - 1956.

[209] Ge. 3 : 1 - 8.

[210] Cc. Trente : DS 1511 ; *Cf.* He 2, 14, cité par **JEAN-PAUL II**. ***Catéchisme de l'Église Catholique***. Vatican: MAME/PLON, 1992, p. 407

[211] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique,*** p. 407

[212] Ro. 3.23; 5.6-10; Ep. 2.1-3; Col. 1.21; Tit. 3.3

[213] LADD (George Eldon), ***A Theology of New Testament***, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1974, P. 437

[214] Cette théorie est soutenue par un certain nombre de faits: Dieu ne souffla dans l'homme qu'un seul principe, l'âme vivante (Ge. 2.7). Dans Job 27.3, « vie » et « esprit » semblent être employés de façon interchangeable (voir aussi 33.18). Les termes « âme » et « esprit » semblent être employés l'un pour l'autre dans certains passages (Ge. 41.8 et Ps. 42.7 ; Mt. 20.28 et 27.50 ; Jn. 12.27 et 13.21 ; Hé. 12.23 et Ap. 16.3).

[215] La théorie repose sur les considérations suivantes : Ge. 2.7, 1.21,24, 1Th. 5.23Co.2 14-3.4… voir ; THIESSEN (Henry C.), ***Esquisse de théologie biblique,*** Québec, éd. Béthel, 1987, p.182.

découlent de la Bible.[216] D'après Strong l'âme a la même direction que la raison humaine, il est donc un 'ange rationnel'.[217] Cette raison intuitive nous fournit les idées fondamentales de l'espace, du temps, de la cause, de la substance, de l'intention, du bien et de Dieu, qui sont les conditions de toute connaissance subséquente.[218] Mais notre nature, selon une certaine lecture de la Bible, est toujours corrompue, et s'il existe un plan de Dieu sur la création pour la rendre heureuse, harmonieuse, nous n'en avons plus conscience par nos lumières propres, et ce plan même est dérangé depuis la chute originelle. Mais jusqu'à quel point l'efficacité de la raison humaine résistera-elle face au péché originel ? Le péché, selon le christianisme, entache tous les hommes, en tant que descendants d'Adam et Ève. Il est la puissance mauvaise régnant dans le cœur de l'individu.[219] Le dogme du péché originel est la seule réponse, d'où converge toute philosophie. Il explique ainsi la nature double de l'homme, épris d'unité et dispersé dans le multiple. « Toutes nos valeurs ici-bas sont antinomiques, elles convergent dans les cieux, où il ne sera plus besoin de droit, c'est-à-dire de compromis provisoire entre des valeurs opposées. Il explique que l'homme soit sur terre en pèlerinage en marche vers un autre monde, agissant soumis à des règles de conduite ».[220] Le dogme expliqué par saint Paul est que la *justification* ne peut nous venir que de Dieu par la voie de la Grâce, et pour les chrétiens ce n'est que par le Christ.

Un débat récurrent s'est fait jour au sein du monde chrétien sur le libre arbitre de l'être humain. Deux tendances se sont affrontées : l'une *pessimiste* insiste (depuis saint Augustin et Luther) sur la faute d'Adam et Eve pesant sur l'ensemble de l'humanité (péché originel) et, par voie de conséquence, sur la nécessité de la grâce de Dieu qui permet de vivre harmonieusement. A l'inverse, une autre approche (depuis Pelage[221], contemporain d'Augustin) valorise l'autonomie et la liberté de l'homme en rejetant tout déterminisme imposé par le péché originel.[222] Thomas d'Aquin aussi considère, lui, qu'il est nécessaire que l'homme soit doué du libre arbitre, du fait même qu'il est doué de raison.[223] En ce sens, nous lisons dans l'épître aux Romains (2 : 14): "Les païens qui n'ont pas de loi, accomplissent par nature ce qui est l'objet de la loi." Et la Glose précise : " S'ils n'ont pas de

---

[216] THIESSEN, op, cit., p. 181

[217] STRONG (Augustus Hopkins), ***Systematic Theology***, Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1969. p. 486

[218] Ibid.

[219] Ro 5: 21; 7: 11, 17-23

[220] VILLEY (Michel), ***Réflexions sur la philosophie et le droit*** : ***les Carnets***, Paris, PUF, 1955, p. II-58, 63

[221] Moine britannique (en Grande-Bretagne v. 360 - en Palestine 422), dont la doctrine fut condamnée par les conciles (notamment par le concile d'Éphèse, en 431). Établi à Rome vers 384, il partit, après le sac de la ville par Alaric, en 410, pour l'Égypte, puis pour la Palestine. Dans son enseignement, ce moine minimisait le rôle de la grâce divine et insistait sur l'efficacité de l'effort personnel. Il niait la transmission du péché d'Adam à ses descendants. Sa doctrine (pélagianisme) a connu une forme atténuée, le semi-pélagianisme.

[222] LECOMTE (Jacques), ***Regards multiples sur l'être humain***, dans *Sciences humaines* n° 64, août -septembre 1996, p. 18.

[223] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, Le Cerf, Paris, 1984-1986. *Prima Secundae* : q. 90 : *l'essence de la loi.* Pour son document électronique voir : www.jesusmari.com

loi écrite, ils ont cependant la loi naturelle selon laquelle chacun prend conscience de ce qui est bien et de ce qui est mal."[224] Malgré cela en parlant de l'Eglise en pèlerinage sur la terre, et non de l'Eglise du ciel, il faut reconnaître que ses membres sont tous pécheurs ; mais l'Eglise elle-même est-elle sans péché ?[225] L'histoire nous apprend le rôle considérable des Calvinistes, et des Presbytériens, dans l'éveil des démocraties modernes par leur théologie de l'initiative de l'homme régénéré en Jésus-Christ.[226] On reviendra sur ce sujet en expliquant le droit politique, même si de nos jours, certains pensent qu'un tel débat est largement dépassé.

SECTION II. L'HOMME DE L'ISLAM ET SA NATURE

L'univers est selon le point de vue de l'Islam, une somme de réalités très variées, mais corrélatives qui sont constamment en changement et en mouvement. L'univers est venu à l'existence par la volonté d'Allah. L'Islam exige de l'homme qu'il garde présent à l'esprit ce fait lorsqu'il fait la connaissance de lui-même et du monde. Il doit reconnaître toute chose telle qu'elle est réellement et dans toutes ses dimensions et ses relations. Pour ce qui est de l'homme, il n'a pas choisi de lui-même les instincts et les caractéristiques humains ; il a été créé, avec tous les traits humains qu'il porte, par quelqu'un. De la même façon, la nature humaine ne lui permet pas d'être sûr que ce système, en tant qu'un tout, a été créé d'une manière superficielle et sans aucun but. La partie la plus intéressante de la vision islamique du monde concerne l'homme et le point de vue coranique sur cet être éminent. En effet, selon le point de vue du Coran, l'homme n'est pas un être naturel, c'est-à-dire qu'à la différence des autres créatures, il n'a pas à suivre un cours ou une carrière, fixe et inaltérable. Considérer les principes de l'Islam et ses relations avec la nature humaine oblige à poser quelques questions juridiques dont celle de la liberté et de la responsabilité humaine.

§1. La liberté humaine

Le Coran considère l'homme comme un être responsable de lui-même.[227] Il a à cet égard un rôle divin. Il est en partie être matériel et en partie être divin. Selon les termes du Coran, l'homme a été créé d'argile, mais un esprit divin lui a été insufflé. Dans ses diverses capacités

---

[224] Ibid., q. 90, Article 2 : *Existe-t-il une loi naturelle* ?; D'AQUIN (Thomas), ***Commentaire de l'Epitre aux Romains***, trad. Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy, o.s.b., Cerf, Paris, 1999, n° 218

[225] Cf. MARITAIN (Jacques), ***De l'Eglise du Christ la personne de l'Eglise et son personnel***, Belgique, Desclée de Brouwer, 1970, p.19

[226] GRITTI (Jules), ***Démocratie dans l'Eglise***, éditions du Centurion, Paris, 1969. p. 43.

[227] JAWADI AMULI, ***The Islamic System of Judiciary in the Qur'an***, trad., Batool Ispahany, in al Tawhid (*A Journal of Islamic Thought and Culture*), vol IX, n° 1, p. 3-15.

d'être, bien et mal sont mêlés. Il est doté de la faculté d'exercer sa volonté et de choisir sa voie. Le Coran dit:

«*Nous avons créé l'homme, pour l'éprouver, d'une goutte de sperme et de mélanges. Nous lui avons donné l'ouïe et la vue. Nous lui avons montré le droit chemin. Après quoi, il lui appartient d'être reconnaissant ou ingrat*».[228]

L'homme a plus de capacité intellectuelle que toute autre créature! Sur le plan de l'acquisition du savoir, il dépasse de loin même les anges. Au début de sa genèse il a appris des choses que les anges ne connaissaient pas. Le Coran dit à cet égard:

«IL apprit à Adam le nom de tous les êtres; puis IL les présenta aux anges et dit: "Faites-Moi connaître leurs noms, si vous êtes véridiques." Ils répondirent: "Gloire à Toi! Nous ne savons rien en dehors de ce que Tu nous as enseigné; Tu es, en vérité, Celui qui sait tout, le Sage." Puis IL dit: "O Adam! Fais-leur connaître leurs noms", et lorsqu'Adam leur eut dit leurs noms, Allah dit: "Ne vous ai-JE pas dit que JE connais le mystère des Cieux et de la Terre?"»[229]

L'homme a le grand avantage de posséder un vaste domaine dans lequel il peut s'assurer un pouvoir en acquérant la connaissance. Il a la capacité pratique d'exécuter ses désirs. Il est également capable de choisir sa voie et sa direction. Donc le Créateur du monde l'a fait supérieur à Ses autres créatures. *«Nous avons ennobli les fils d'Adam. Nous leur avons accordé d'excellentes choses et Nous leur avons donné la préférence sur beaucoup de ceux que nous avons créés»*.[230] C'est la nature humaine qui veut que l'homme accepte les réalités à travers son don le plus précieux, à savoir le bon sens, qui le rend supérieur aux animaux. C'est pourquoi c'est cette même nature humaine qui ne lui permet pas de suivre les autres aveuglément, à la suite de la suppression de sa liberté innée de pensée ou d'une aberration de ses propres facultés mentales. Toutefois, on ne doit pas ignorer que lorsque l'homme n'a pas la capacité de comprendre certaines réalités, et qu'il n'a pas l'espoir de les comprendre à cause de certaines limites, sa nature même l'empêche de penser librement et d'exprimer la Vérité. En outre, si le fait d'exprimer la Vérité fait courir un danger à la vie, à la propriété ou à l'honneur de l'homme, le bon sens justifie que l'on cache la Vérité afin de préserver le caractère sacré de celle-ci, d'éviter que l'homme ne tombe dans l'errance, ou que sa vie, ses biens et son honneur ne soient exposés.

---

[228] ***Coran***: *Sourate al-Dahr*, 76: 2-3
[229] ***Coran***: *Sourate al-Baqarah*, 2: 31-33
[230] ***Coran***: *Sourate al-Asrâ'*, 17: 70

§2. La personnalité humaine et sa nature

La personnalité de l'homme dépend de sa façon de préserver ce "*Grand Dépôt*"[231] divin, c'est-à-dire, de sa capacité de choisir sa voie de conduite. Son bien-être dépend de sa capacité à utiliser ce pouvoir de la façon la plus avantageuse. La société humaine reste humaine seulement tant que chaque individu y est libre de penser pour lui-même et de se choisir le mode de vie qu'il estime le meilleur. Si l'homme pense comme les autres veulent qu'il pense, et qu'il fait ce que les autres veulent qu'il fasse, il n'est plus une personne. Il devient un simple objet qui manque de volonté humaine et de personnalité indépendante. Si ses actions sont planifiées par d'autres, il ne peut plus ni planifier ni choisir lui-même.

Du point de vue islamique, le seul moyen pour l'homme de se sortir de ce mauvais pas est de se débarrasser de son égoïsme et d'adorer Allah. Un homme qui pense seulement à ses désirs matériels, et dont les efforts ne visent qu'à l'obtention d'une meilleure nourriture, de meilleurs vêtements et de meilleures facilités de jouir sexuellement, ou qui cherche jour et nuit le faste et le lucre, ne peut guère être un homme libre. II peut facilement être séduit puis dominé par ceux qui peuvent mettre à sa disposition les moyens de jouissance. Mais si l'homme est attaché à Allah et cherche à être proche de Lui plus que toute autre chose, il peut alors garder le contrôle de ses passions et satisfaire avec modération ses désirs sans en devenir l'esclave. Un tel homme peut renoncer à ses désirs, s'il le faut, pour obtenir la satisfaction d'Allah, qui est plus précieuse que toute autre chose. Allah le récompensera pour son sacrifice, d'une façon meilleure et plus pure dans le monde éternel.[232] Un tel homme ne se voit jamais seul, ni perplexe et sans dignité. Il se sent attaché par un lien infini à l'éternité, à la majesté et à la perfection. Il se sent un être qui ne peut jamais être annihilé et dont la mort même est le commencement d'une nouvelle ère de la vie.

A. Les principes de l'Islam et la nature humaine

De même, qu'un individu doit passer par diverses étapes d'éducation, allant de l'enseignement primaire à l'enseignement supérieur pour atteindre l'étape finale, de même, du point de vue des enseignements islamiques, l'humanité est passée par plusieurs étapes d'évolution avant d'atteindre l'étape finale, qu'est l'Islam. Les principes de l'Islam revendiquent qu'ils s'accordent avec la nature humaine. En général il est fait l'hypothèse que la nature humaine est plus ou moins la même partout et à toutes les époques. Donc, l'humanité est le facteur commun à tous les gens, qu'ils soient blancs ou noirs, Arabes ou non-Arabes, hommes ou femmes, vieux ou jeunes, riches ou pauvres, faibles ou forts, instruits ou ignorants. Quels qu'ils soient, leur tendance innée est la même et il n'y a pas de

---

[231] *«Nous avions proposé le dépôt de la foi aux Cieux, à la Terre et aux montagnes. Ceux-ci ont refusé de s'en charger, ils en ont été effrayés. Seul, l'homme l'a assumé».* Coran: Sourate al-Ahzâb, 33: 72

[232] ***Coran***: *Sourate Al 'Imrân*, 3: 14-17

différence qu'ils appartiennent ou non à l'Age de l'Espace. Toutefois, selon l'histoire de la philosophie politique, les habitudes et les coutumes sont les vêtements dont est couvert notre corps inchangé, qui est comme une réalité solide, et ces vêtements sont là, dans chaque pays et chaque société, sous une forme ou couleur, ou une autre, bien que le tempérament de l'homme soit à la base le même, et qu'il ait quelques caractéristiques spécifiques. Sa portée est si étendue que la psychologie, qui traite de la nature humaine, ne traite de rien d'autre que de cette nature humaine inchangeable. Donc, aussi longtemps que l'homme existera et conservera ses caractéristiques, cette nature demeurera et ne subira aucun changement.

B. Les besoins individuels et l'immuabilité de la nature humaine

L'*Islam est le chemin de la Nature*.[233] Il rappelle que les besoins de l'homme sont de deux sortes. Les besoins primaires et les besoins secondaires. Les besoins dont nous discutons ici sont les besoins primaires qui nous proviennent de la structure physique et des tendances spirituelles communes de l'homme; lequel, en tant qu'être humain y est essentiellement subordonné. La sociologie aussi a gardé en vue cette réalité. Les livres traitant de ce sujet nous apprennent qu'il y a beaucoup de choses communes entre les cultures des différentes sociétés. De la même façon, la similitude des idées et des coutumes émane de la nature humaine. Cela étant, il est possible de soumettre ces facteurs communs à une règle générale. Gardant en vue le fait que tous les hommes sont les mêmes dans leur construction anthropologique et qu'ils ont les mêmes caractéristiques et les mêmes exigences, on peut dire qu'ils doivent aussi avoir les mêmes besoins et être soumis aux mêmes lois. Par exemple, à aucun moment et pour aucune race humaine, il n'a jamais été possible de parvenir à la paix avec un ennemi qui est déterminé à exterminer les autres, et spécialement lorsqu'il n'y a pas d'autre moyen de le sortir de sa détermination que par l'effusion de sang. De là, une nation qui est confrontée à une telle horreur ne peut pas être tenue responsable de l'effusion de sang. D'une façon similaire pour l'islam, aucune société ne peut échapper à l'obligation de nourrir son peuple et d'assurer sa protection et sa sécurité. Aucune société ne peut non plus interdire la vie sexuelle à ses membres. Il y a encore de nombreux autres exemples qui jettent un flot de lumière sur l'immuabilité de la nature humaine qui est la même à toutes les époques et partout. Ces lois (tendances) naturelles sont latentes dans l'homme depuis la naissance. Elles émergent lorsque l'homme grandit et se développe ou quand les obstacles s'écartent de son chemin. Elles donnent naissance à de nouveaux besoins et aident finalement au développement de la culture de l'homme. Toutefois selon l'Islam, aucun facteur dans une culture ne peut jamais tolérer que les besoins fondamentaux soient suspendus. Par exemple,

[233] ***Coran*** 20: 50 ; 30 :30

on peut dire que conséquemment à notre civilisation, nous sommes habitués à une nourriture plus riche, à des vêtements plus beaux et à une vie plus confortable. Mais on ne peut pas dire que notre besoin de manger, de boire, de dormir et de vivre soit la conséquence de notre civilisation, ni qu'il n'y eût avant la civilisation ni manger, ni boire, ni vivre. Il est certain que notre existence même dépend de ces besoins. C'est aussi le propre de la nature humaine que lorsque des habitudes spécifiques et déterminées ont une routine qui leur appartient, il faut qu'il n'y ait rien qui puisse causer un changement en elle. C'est une preuve de sa grandeur que l'Islam ait promulgué, pour les musulmans, des lois et un code d'éthique en parfaite conformité avec la nature humaine. Bien plus, étant donné que l'Islam est destiné à toute l'humanité et non à un groupe ou un peuple en particulier, il a accordé une grande importance à cette nature humaine en promulguant son code moral. En outre l'Islam a un code de lois de vie immuable, un code qui n'admet jamais aucun changement en lui, malgré le fait que ce code existe dans plusieurs territoires et pour un temps indéfini comme le revendiquent les autres religions. L'ordre de l'Islam a été promulgué pour s'adapter à la création de l'homme et être en harmonie aussi bien avec ses aptitudes qu'avec ses impulsions. Le Coran dit: *"Donc, reste ferme dans ta dévotion pour la religion droite, laquelle, en harmonie avec la nature humaine, créée par Allah."* [234]

La religion est le cœur même du but divin pour lequel l'homme a été créé. C'est pourquoi, on peut dire qu'elle est profondément implantée dans la nature de l'homme; et la nature humaine ne change jamais. Aussi longtemps que l'homme sera homme, cette nature restera en lui. Le futur, le présent, le passé ne peuvent l'affecter. C'est une vérité établie que la nature humaine demeure la même. Les enseignements de l'Islam sont ainsi fondés sur la nature humaine. C'est la même nature qu'Allah a créée et comme elle s'accorde avec le Commandement divin, elle ne peut admettre aucun changement.[235]

II est clair d'après ce qui est dit ci-dessus qu'un système de principes permanents et stables est tout à fait nécessaire à la nature humaine. C'est la raison pour laquelle l'Islam n'a prescrit dans son message rien qui aille au-delà d'elle. Donc selon l'idéologie islamique, le seul code d'éthique qui puisse être prescrit est celui qui est praticable par les gens dans leur vie personnelle et sociale. D'après ces principes éternels, il ne peut pas y avoir de différence entre la vie simple et sans complexité de l'homme primitif et la vie de l'homme civilisé contemporain avec tout ce qu'elle comporte de complications, étant donné que leurs tendances fondamentales naturelles sont les mêmes. Pas plus que les différents modes de vie ne peuvent avoir le moindre effet sur la nature humaine immuable, et il n'importe guère que

---

[234] ***Coran*** 30: 30

[235] Pour les musulmans la religion signifie cette même nature immuable de l'homme, sur laquelle l'Islam est bâti ainsi que l'a dit le Prophète de l'Islam: "*Chaque enfant est né dans la nature de l'Islam. Ce sont les parents qui font de leur enfant un Juif, un Chrétien ou un Zoroastrien*." Voir : KOLEYNÎ, ***Uçûl al-Kâfi***, Ghom (Iran), 1985.

les hommes voyagent en charrette ou en avion à réaction, ou qu'ils vivent dans des cavernes en mangeant des racines sauvages, ou dans des palais en dînant à une table chargée des plus délicieuses friandises et en dormant sur un lit de roses. Dans des conditions si différentes, il est posé comme postulat que la nature ne change pas.

SYNTHÈSE ET CONCLUSION DU CHAPITRE III

Dans la Bible, quand il est question de la 'nature', ou plutôt du monde, de la 'chair', c'est en termes en partie péjoratifs.[236] La spécificité du christianisme est donc de penser l'homme à l'image de Dieu, tout en affirmant la différence radicale de l'un et l'autre, du créé au Créateur.[237] Dans ce sens, si avoir une *nature* ou être un être naturel signifie être attaché à un ordre naturel (concernant les désirs, les actions et les objets vers lesquels ils tendent), on peut considérer qu'avec le christianisme l'homme n'a plus de nature, ou que sa nature consiste à transcender la nature,[238] mais sûrement à l'aide de la *Grâce* et non par la *Nature* corrompue de l'homme. Même si avec Thomas d'Aquin en assistant à l'avènement de la Renaissance et son humanisme, la *nature* ne se dissocie pas complètement de la *grâce*,[239] cependant dans le christianisme presque tous s'accordent sur le fait que l'homme a à la fois une nature matérielle et une nature immatérielle. Sa nature matérielle, c'est son corps ; sa nature immatérielle, c'est son âme et son esprit. L'Islam à sa manière confirme cette idée. Mais le Christianisme et l'Islam se différencient sur certaines bases qui endommagent leur coalition en faveur d'une lecture commune de la loi naturelle de l'homme. Le grand problème se produit lorsqu'on aborde la question de la *raison humaine* et par conséquent ses capacités naturelles pour atteindre à une vie heureuse dans ce monde. Est-il possible d'arriver à une semi-perfection humaine en appui sur la Raison, par exemple, et sans l'aide de la Révélation ? Pour être bref, on traite ce sujet dans la même perspective de la foi-raison qu'on vient de commenter.

Nous avons expliqué dans les pages précédentes la relation entre la nature humanité de l'homme et sa nature animalité, c'est-à-dire la relation entre sa vie intellectuelle et spirituelle

---

[236] Voir : VILLEY (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Paris, Dalloz, 1957, p. 43

[237] Cette position introduit dans le cosmos grec une brisure définitive, puisque l'homme est orienté par nature à une fin qui dépasse sa nature et ses forces (la capacité théorique et pratique de sa raison). D'un point de vue grec, il y a là une anomalie, une incohérence, une irrationalité du réel puisque se trouve affirmé un désir naturel de l'homme (pour Dieu) que la nature ne lui permet pas de satisfaire. En référence à la nature corrompue de l'homme dans le christianisme cette critique devient sérieuse, même si cela pour lui, au contraire, touche à sa plus grande dignité, qu'elle soit orientée à une fin plus sublime que ce qu'elle peut atteindre par les seules forces de sa nature. Voir : SEVE (René), ***Christianisme et hellénisme***, in *Archives de philosophie du droit*, tome 38 *droit et religion*, Paris, Sirey, 1993, p. 52.

[238] Ibid.

[239] SCHAEFFER (Francis a.), ***Démission de la raison***, La maison de la Bible, Genève, 1971, p. 10.

et sa vie matérielle. On a constaté que l'humanisme est une valeur originelle et universelle chez les hommes et qu'il n'est pas un simple reflet de la vie animale de l'homme. On a remarqué également que la science et la foi sont deux piliers essentiels de l'humanité de l'homme. Sur ce point les deux monothéismes ne sont pas différents. Dans notre synthèse nous allons maintenant éclaircir plus profondément la relation existant entre ces deux piliers humains dans ces deux religions. La Science qui est plutôt un produit de la raison humaine et la foi qui a une source spirituelle. Sans éclairer ce point on n'arrivera pas à bien comprendre les lois naturelles dans une perspective philosophique. Une opposition stricte existe le plus souvent entre la foi et la raison selon la conception occidentale. La foi a emprisonné la raison, or celle-ci équivaut à la liberté de l'homme. Le siècle des Lumières voyait la Raison comme l'unique moyen de libération. Alors que la liberté, au sens rationaliste du terme, désigne aussi «un état idéal où la nature humaine serait exclusivement gouvernée par ce qu'il y a en elle de supérieur»[240], ce qu'il y a en nous de supérieur étant évidemment la Raison qui n'est pas contre la foi. Pour certains auteurs[241] des idées sont apparues dans le monde chrétien qui laissent croire à l'existence de contradictions entre la science et la foi. Ces idées puisent leur existence dans l'Ancien Testament qui dit:

"*Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement*."[242]

Le serpent réplique à la femme: "Pas du tout! Vous ne mourrez pas! Mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le Bien et le Mal".[243]

Donc selon cette conception, l'arbre interdit n'est autre que celui du savoir; l'ordre de Dieu -la religion- exigea que l'homme ne s'approchât pas de cet arbre; lorsque l'homme désobéit et devint connaisseur, il fut chassé du paradis :

« *… Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus: ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes* ».[244]

Dieu dit: "Voilà que l'homme est devenu l'un de nous, pour connaître le Bien et le Mal! Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi de l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours".[245]

Tous les mauvais conseils que l'homme reçoit ont ainsi trait à la connaissance. De là, Satan - le mauvais conseilleur - ne serait autre, selon l'Ancien Testament, que la 'Raison' elle-

---

[240] LALANDE (André), ***Vocabulaire technique et critique de la philosophie***, PUF, 12e édition, Paris, 1976, p. 562.

[241] MOTAHARI (Mortadhâ), ***L'Homme et la Foi,*** Édité et traduit et annoté par Abbas Ahmad al-Bostani, Publication de la Cité du Savoir, Montréal, (Canada), 2002, p. 10

[242] Ge. 2 : 16 - 17 (traduction française d'après "La Bible traduite sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem", - Edition du Cerf - 1956.

[243] Ge. 3 :4-5.

[244] Ge. 3 : 7.

[245] Ge. 3 : 23.

même. Ainsi le savoir est contre la foi. Autrement dit c'est la philosophie qui est contre la théologie. Eve dans ce cas est la mère de la philosophie.[246] C'est pourquoi selon cette vision chrétienne, c'est mieux rester dans la foi que dans le savoir.

Les musulmans refusent d'entendre de tels jugements car, d'après le Coran, Dieu avait enseigné à Adam tous les Attributs (donc les *Vérités* selon Tabatabaei) et qu'Il a demandé aux anges de se prosterner devant lui (Adam), que ces derniers se sont exécutés, à l'exception d'*Iblis* (Satan) qui a désobéi, refusant de se prosterner devant Adam, connaisseur des Vérités. Selon la *Sunna* (la Tradition) musulmane l'arbre interdit est le symbole de la culpabilité, de la convoitise et de tous les défauts liés à l'animalité de l'homme, et non à son humanité, et Satan, le mauvais conseiller, le pousse toujours vers tout ce qui est contraire à la raison ou qui est lié au caprice de son animalité. Or, c'est celle-ci, et non la raison, qui, dans l'existence humaine, représente la force satanique.

On peut, à partir de là, comprendre la cause de la division de l'histoire de la civilisation européenne durant les 20 derniers siècles en deux ères distinctes: l'ère de la foi et celle de la science, et la raison de l'existence d'une contradiction, dans l'esprit de l'Européen, entre la science et la foi. Cette division et cette contradiction n'ont pas d'équivalent dans l'histoire de la civilisation islamique dont se dégagent deux époques où la foi et la science font route commune vers le progrès et la décadence: 1)- L'époque de l'épanouissement de la foi et de la science; 2)- L'époque de la décadence de la foi et de la science. C'est pourquoi les musulmans aujourd'hui, au moins théoriquement, revendiquent encore le fait que le rapport foi/raison n'est pas conflictuel ; les sciences islamiques dès l'origine ont impliqué la raison. Juristes et ulémas étaient de farouches partisans de la raison (comme Averroès et Avicenne). La raison doit se prémunir des excès ; elle est orientée par la distinction que l'on peut faire entre le *fiqh al-'ibâdât* (droit et jurisprudence du dogme, de l'adoration) et *fiqh al-mu'âmalât* (droit et jurisprudence en matière de relations sociales). Alors que pour les chrétiens c'est parfois contraire. Certains revendiquent aussi que le rapport foi/raison n'est pas conflictuel, mais il s'agit plutôt d'une nouvelle configuration surtout depuis le siècle des Lumières. C'est pourquoi les athées en Europe sont habitués, depuis Voltaire, à opposer la rationalité à la religion ; cela vient sans doute du fait que la foi chrétienne est basée sur une série de credo qui, pour le néophyte, ne semblent pas logiquement reliés entre eux. Le clergé catholique, et surtout le Pape en tant que saint père,[247] dans ses prises de positions doctrinales est réputé

[246] ONFRAY (Michel), ***Séminaire de philosophie*** (*Université populaire de Caen*), France culture, le mardi 17 août 2004.

[247] Pour l'Église Catholique, un **Docteur de l'Église** est un théologien ou un religieux dont les écrits ou l'enseignement sont considérés comme ayant servi la religion de façon exceptionnelle et dont la vie est estimée exemplaire au regard des exigences de celle-ci. Cette appellation n'est pas identique à celle de Père de l'Église, qui est réservée aux maîtres des tout premiers siècles, et dont la liste n'est d'ailleurs pas officiellement arrêtée.

infaillible et surnaturel. Ses prises de position, comme il y en a d'équivalentes aussi chez certains groupes musulmans comme les *suffites* ou les partisans d'une infaillibilité pour les disciples (*sahabah*) du Prophète, ne peuvent que rester dans le domaine de la morale et ne peuvent pas déborder sur le domaine scientifique moderne. Car la science expérimentale est par définition réfutable et les conceptions scientifiques de l'environnement et de l'homme ne cessent d'évoluer.

Ils ont mélangé les commentaires des copistes et les récits originaux et ils se sont imprégnés des conceptions scientifiques qui prévalaient à l'époque, amenant inévitablement une certaine confusion entre le message prophétique et la compréhension de l'univers qu'avaient les transcripteurs. La conception scientifique, ne cessant par nature d'évoluer, en est venue à remettre en question les conceptions admises auparavant par l'Eglise et, par contrecoup, les dogmes mêmes du catholicisme. Il en fut ainsi par exemple de la datation de l'univers depuis sa conception; en additionnant l'âge des prophètes décrits dans la Bible, les théologiens estimaient que l'univers était âgé d'environ 4000 ans avant Jésus, les scientifiques l'estiment actuellement à plus de dix milliard d'années. De même que la conception d'un univers centré par la Terre qui fut remise en question par Galilée, ce qui entraîna son excommunication. Les athées ont alors beau jeu de présenter la foi comme l'adhésion obscurantiste à un ensemble de concepts absurdes au regard de la conception actuelle de la science.[248] Cette critique de l'Eglise catholique est alors vite généralisée à toutes les religions qui sont présentées comme un ensemble de croyances absurdes destinées à détourner le peuple des réels problèmes qui l'accablent : "*la religion est l'opium du peuple*" disait Marx. Le monothéisme est, selon Comte (1852), profondément hostile à tous les progrès intellectuels.[249]

Il faudrait donc être très prudent vis-à-vis de la conception chrétienne et musulmane de la relation entre la science ou la raison et la foi et prendre garde de ne pas confondre ces conceptions qui pourraient avoir des conséquences sur les manières de considérer le droit naturel de l'homme dans ces deux religions. Il faut peut-être attendre que les Lumières progressent pour concilier la raison et la foi en Occident. Le titre suivant, s'efforcera de résoudre ce conflit. Et la prochaine partie montrera comment une définition de l'homme basée sur sa nature originale pourra établir la forme la meilleure d'une autorité politique.

---

[248] *Cf.* RENAN (Ernest), avec réponse de al-AFGHANI (Jamal al-Din), ***L'Islam et la Science***, L'Archange Minotaure, Montpellier, 2003 ; GAUCHET (Marcel), ***Le désenchantement du monde,*** Gallimard, Paris, 1985.

[249] COMTE (Auguste), ***Catéchisme positiviste*** *ou Sommaire Exposition de La Religion Universelle en onze entretiens systématiques entre une Femme et un Prêtre de L'humanité*, l'édition originale chez l'auteur, Paris, 1852, p. 211; une édition électronique a été également réalisée par Jean-Marie Tremblay, le 18 février 2002 voir : site web: http://pages.infinit.net/sociojmt

Conclusion du titre I

C'est parce qu'il existe une nature humaine que l'on peut poser l'hypothèse d'une base commune entre le droit naturel et le droit divin. L'existence d'une nature humaine et la possibilité de la définir sont traitées dans ce premier titre en relation avec le problème épistémologique et celui du statut d'une nature ontologique et métaphysique. Déjà depuis Aristote et surtout depuis la parution du livre de Kant,[250] se posait le problème de la place de la métaphysique et de la nature humaine. Pourtant la présence d'éléments de nature métaphysique dans les théories juridiques est souvent considérée, de la part des théoriciens du droit, comme quelque chose qui implique une opposition marquée avec les théories faisant partie des sciences naturelles.[251] Notre propos était donc d'abord de déterminer phénoménologiquement (dans le sens Husserl[252])[253] quel genre de nature doit exister pour qu'il y ait possibilité de parler de droit naturel. Comme on l'a déjà évoqué, le fondement du droit naturel, tel que l'entend la doctrine du droit naturel, c'est l'affirmation de la dignité de personne, de la raison et de la volonté libre, de la conscience réfléchie et de l'autodétermination. Il faut qu'il y ait une nature, c'est-à-dire un noyau indissoluble et qu'il en découle un ensemble de qualités humaines, d'ambitions, de buts à atteindre, de besoins indispensables et de moyens nécessaires à ces fins, pour qu'on puisse parler de droits qui découlent aussi de cette nature[254] et en soient indissociables.

Si le but final de notre réflexion ici était de trouver une base commune entre le droit naturel et le droit divin, on peut arriver à la conclusion que ce fondement est l'existence d'une nature humaine qui est l'essence de la loi naturelle humaine : cela signifie que non seulement la base du droit naturel est la nature humaine, mais qu'il est possible aussi de montrer comment la nature humaine exige également le droit naturel. Pourtant il y a encore une différence essentielle entre un droit naturel et l'existence d'une loi naturelle de l'homme.

---

[250] KANT, ***prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science***, Paris, Vrin, 1957.

[251] VILLA (Vittoria), ***La Science du droit***, L.G.D.J., paris, 1991, p. 173.

[252] Edmond HUSSERL (1859-1938) est né en Moravie (Tchécoslovaquie) le 8 avril 1859. Après des études de mathématiques, il se consacre à la philosophie et devient, en 1887, *Privat Dozent* (c'est-à-dire enseignant à titre privé) à l'université de Halle. En 1906, il devient professeur titulaire à Göttingen. Il sera professeur à Fribourg de 1916 à 1936. Citons parmi ses œuvres : *les Recherches logiques* (1900-1901), *les Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), *les Méditations cartésiennes* (texte de deux conférences données par Husserl à la Sorbonne en 1929), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* (manuscrits de 1935-37). Husserl est mort le 26 avril 1938, à Fribourg. RUSS (Jacqueline), ***Les chemins de la pensée,*** Bordas, Paris, 1999, pp. 406-407

[253] *Cf.* BODEI, ***La philosophie au XXe siècle***, Paris : Flammarion, 1999, 145.

[254] On entend ici par *nature* –dans la mesure où l'on veut et doit distinguer entre *nature* et *essence* –le centre d'action de l'homme en tant que déterminé par l'essence de l'homme. Le mot *essence* exprime surtout, comme l'affirme J. David (***Loi naturelle et autorité de l'Eglise***, Cerf, Paris, 1968, p. 22), l'aspect statique de l'homme, tandis que le mot *nature* désigne la même essence en tant que centre d'action. Toutefois ce à quoi la *nature* nous pousse ne doit pas être considéré comme droit naturel au sens défini.

Résoudre ce problème constituera ainsi la deuxième étape commune entre le droit naturel et le droit divin. Le titre suivant abordera ce sujet en donnant également l'explication à propos de leur origine naturelle ou surnaturelle.

TITRE II. LOIS NATURELLES ET LOIS DIVINES

La manière de définir la loi naturelle a une conséquence sur la considération des rapports entre le droit naturel et le droit divin. Le deuxième fondement commun du droit naturel et du droit divin dépend de cette définition de la loi naturelle. Si aujourd'hui on admet que cette dernière a été inscrite par Dieu ou par la Nature dans le cœur de l'homme, de là découle le principe d'un "droit naturel de l'homme : or cette thèse a auparavant déclenché une vive discussion à la fois juridique et philosophique. Alors que l'Eglise, au temps de la colonisation du nouveau monde est arrivée lentement à postuler que les hommes sont tous des créatures de Dieu, ce qui aboutit à instaurer une nouvelle communauté planétaire, les Lumières avancent, à la suite de Descartes dans son *Discours sur la méthode* (1637), que le monde est gouverné par une raison universelle: considérant l'homme dans sa généralité, "le bon sens [étant] la chose du monde la mieux partagée",[255] le droit naturel moderne devient un droit rationnel. Les hommes, par-delà leurs différences, sont pensés comme unis par une qualité les distinguant du monde de la nature: c'est, à l'instar de la notion de perfectibilité de Rousseau et dans une tradition sophiste, l'éducation, l'éducabilité de tout homme qui fournit la clé du concept d'humanité. C'est aussi la thèse de Montaigne qui, exaltant dans ses *Essais* le mythe du bon sauvage, avait tranché que "la nature ne [créait] que des différences, pas des inégalités"; cette thèse annonce et justifie la froide rationalité scientifique du siècle des Lumières.[256]

Aujourd'hui pour les théologiens, la loi naturelle est la loi qui a été inscrite par Dieu lui-même dans le cœur de l'homme, avec l'ensemble des lois qui régissent la création[257]. Selon la formule de Jean-Paul II, *la loi naturelle est la vérité du droit*.[258] Cette doctrine, qui vise au

---

[255] DESCARTES (René), ***Discours de la méthode***, p.6 ; le document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web: http://pages.infinit.net/sociojmt, 2001, p.6

[256] MONTAIGNE (Michel de), ***Les Essais***, Version HTML d'après l'édition de 1595, I, XLII, " *De 'inégalité qui est entre nous* ".

[257] CONFUCIUS, « ***Les quatre livres - L'invariable milieu*** », écrit par Krong Tsi, n°1 : *La loi que le ciel a mise dans le cœur de l'homme s'appelle la loi naturelle. L'observation de la loi naturelle doit être la règle de nos actions... La loi naturelle a son fondement dans le ciel et est immuable; elle est tout entière en chacun de nous, et il n'est jamais permis de s'en écarter*.

[258] **JEAN-PAUL II**. ***Catéchisme de l'Église Catholique***, Mame/Plon, Vatican, 1992, 800 p., pra. 1979.

progrès moral de l'humanité[259], a été consacrée par les récentes conventions internationales et par l'Église catholique.[260] Etudier ces définitions de la loi naturelle selon les juristes et théologiens musulmans et chrétiens, sera le sujet de notre deuxième chapitre. Mais avant pour aborder deux débats qui divisent la philosophie du droit contemporain, on est obligé d'avoir une démarche théorique. Elle permettra de conclure à la possibilité d'établir une troisième étape commune entre le droit naturel et le droit divin : cela débouche sur leur définition politique objet de notre troisième titre.

CHAPITRE I. LA LOI NATURELLE ET LA BASE DE LEGITIMATION

Quel est le principe qui justifie une règle de droit, un système juridique ou un système politique ? Qu'est-ce qui rend le 'Droit' légitime?

De nombreuses théories sont développées depuis l'antiquité. Les plus anciennes se réfèrent à l'idée de loi naturelle. Cette idée est exprimée dès l'antiquité en Chine (dans l'œuvre de *Confucius*), en Inde (avec les lois de *Manou*), et en Grèce (chez Sophocle et Aristote notamment). Elle postule qu'au-dessus de la loi établie par les hommes, il existe une "loi naturelle" plus importante ; celle qui est choisie et imposée par les dieux. Dès lors, le droit et la loi humaine n'ont de validité que dans la mesure où ils sont conformes à la loi naturelle. La théorie est reprise par l'Eglise catholique qui fait de la loi naturelle une expression de la justice divine, et y trouve le fondement religieux de la loi humaine. Laïcisée au XVIe siècle en Europe, elle est toujours présente chez les juristes "jusnaturalistes" et justifie notamment l'idéologie moderne des "droits de l'Homme" : ces droits sont universels parce que la "nature humaine" est identique.

Pour certains philosophes le droit naturel dit le droit objectif de la nature, n'est autre que l'ensemble des lois objectives de la nature en vertu desquelles les individus existent et agissent. Penser qu'il existe un droit naturel ne peut concevoir qu'il puisse exister un pouvoir qui ne s'exerce pas. Il affirme qu'il y a toujours un pouvoir ou une loi de nature morale qui crée une obligation rationnelle de respecter ses promesses et d'obéir aux lois.[261] C'est

[259] DOMAT, « ***Traité des lois*** » I-3 : *Les lois de l'homme ne sont autre chose que les règles de sa conduite, et cette conduite n'est autre chose que la démarche de l'homme vers sa fin*.

[260] BRUGUES, « Dictionnaire de morale catholique » (2e éd.) v° Droits de l'homme : *Les droits de l'homme sont rattachés à la dignité intrinsèque de la personne humaine. Ils sont antérieurs à la société et s'imposent à elle*.

[261] SPINOZA***, Œuvres III ; Traité théologico-politique***, trad. Lagrée (Jacqueline) & Moreau (Pierre-François), Paris, PUF, 1965. SPECTOR (Céline), ***Le pouvoir***, Paris, GF Flammarion, 1997. p. 170.

pourquoi on peut aussi dire que les droits de l'homme, en tant qu'ils sont issus des exigences de la nature elle-même, affirment leur légitimité à l'échelle la plus grande, leur seule existence supposant un caractère évident. Toutefois le droit naturel est l'ensemble des règles qui, en tous lieux, ont le même effet et ne dépendent pas de nos diverses opinions. Au sens le plus large, le droit naturel peut se définir comme l'ensemble des règles de conduite de l'homme en société procédant soit de sa nature d'être animal (Ulpien), soit de sa nature d'être raisonnable (Gaius, saint Thomas d'Aquin et Grotius), soit de sa spécificité ontologique (Hobbes et Spinoza). L'ordre naturel est donc l'ordre des choses de la Création. Par "naturel", il ne faut pas entendre tout ce qui existe dans la nature (ou dans la réalité sociale), mais tout ce qui est conforme à la nature des choses, et en particulier à la nature de l'homme.[262] Pour la plupart des modernes, ce *droit* ne découle plus de la nature des choses, ni même de la nature des être animés, mais de la nature de l'homme. Ce droit découle donc de loi naturelle humaine. La loi naturelle ou de nature est, « écrite au fond du cœur de l'homme». Elle est définie comme: "les règles de conduite fondées sur la nature même de l'homme et de la société".

On entend par nature, le centre d'action de l'homme en tant qu'il est déterminé par *l'essence* de l'homme, et l'on peut parler de nature essentielle. Mais tout ce à quoi la nature nous pousse ne doit pas être considéré comme la loi naturelle au sens ici défini. Le terme *nature*l se réfère aussi donc à un ordonnancement qui se manifeste dans les tendances de la nature humaine. Ce que signifie ce droit dans les lectures modernes, c'est un droit humanitaire qui indique le droit propre aux spécificités de l'individu en tant qu'humain, le droit qui résume la déontologie des droits de l'homme.[263] Or il s'agit d'un droit qui assure l'intégralité corporelle et intellectuelle de l'individu, et qui garantit son épanouissement.[264] Ces droits sont considérés comme tellement fondamentaux qu'aucune vie en société digne de ce nom ne semble possible sans qu'ils soient respectés ; c'est dire que, si l'on suit une telle ligne de raisonnement, une norme positive édictée par le pouvoir, et qui violerait les droits naturels, apparaîtrait, du point de vue de la philosophie du droit, illégitime.[265]

Mais la vraie question est toujours de savoir, selon la philosophie du droit, quelle est la définition et la différence exacte de la Loi naturelle et du Droit naturel. En conséquence comprendre quelle est la priorité de l'un par rapport à l'autre. Notre deuxième section

---

[262] Ainsi, la naissance d'un veau à cinq pattes n'est pas conforme à l'ordre des choses, ni même conçue comme naturelle : il s'agit d'une monstruosité - reconnue comme telle par les scientifiques comme par le sens commun - qui est en contradiction avec l'ordre naturel. D'ailleurs, certaines malformations congénitales peuvent être tellement contraires à l'ordre naturel, que les bébés qui en sont atteints, meurent très rapidement après leur naissance. Voir : D'AUBIGNY (Cyrille), ***La loi naturelle***, *Centre de Formation à l'Action Civique et Culturelle selon le Droit Naturel et Chrétien. 2003*

[263] TZITZIS (Stamatios), ***Droits de l'homme et droit humanitaire mythe et réalité***, dans *droits fondamentaux et spécificités culturelles*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 41

[264] TZITZIS, in ***Le Monde***, 17 juillet 1993, p. 4.

[265] HAARSCHER (Guy), ***Philosophie des droits de l'homme***, Bruxelles (Belgique), Editions de l'université de Bruxelles, 1993, p. 15

répondra à la question de savoir si la loi naturelle pourrait être à la fois la base légitime du droit naturel et du droit politique, mais avant il faut bien établir les frontières entre la loi naturelle et le droit naturel.

SECTION I. LA LOI NATURELLE : UN DEBAT JURIDIQUE

Si Socrate enseigne le respect des lois, même injustes, Platon utilise l'allégorie de la caverne pour expliquer cela. Pour lui-même les lois positives n'ont de valeur que si elles se rapprochent de l'Idée de la loi. Le monde des idées est LA réalité. Les idées sont permanentes et l'homme qui apprend ne fait que s'en souvenir. Les lois ne sont que le reflet de ces idées. Le concept de l'idéal devient une norme. La « Loi ne pouvant jamais embrasser ce qu'il y a de véritablement meilleur et de plus juste pour tous à la fois, ne peut non plus ordonner ce qu'il y a de plus excellent. »[266] La loi doit donc être diverse et variée et procurer le bien commun : en cela elle réalise son idéal : une loi injuste n'est pas du droit, n'est pas une loi. Platon rejette le positivisme juridique[267] et sa conception du droit. Il rejette l'utilitarisme, dont le but est de poursuivre en justice pas d'assurer la justice. Le juriste doit poursuivre le bien, la justice. Le droit est juste ; ils s'expriment par le même mot en grec. Dans ce cas, selon MacCormick, le concept de 'justice est à la fois formel et abstrait : l'exigence de justice formelle consiste à traiter les mêmes affaires de la même manière et des affaires différentes de manière différente ou encore «à rendre à chacun son dû.»[268] La justice est donc ce qui attribue à chacun le sien. Le contrôle par le peuple est absurde. Pourtant Platon pratique plutôt un *droit idéal*, qui ne peut être qualifié de droit naturel. Mais que veut exactement dire Loi et comme peut-on la distinguer de droit ?

En hébreu, loi se dit *thrv* (de la racine *yrh*), qui signifie au *Hiphel*, *enseigner*, parce que par elle tous sont avertis de leur devoir. Les Grecs la nomment *nomos*, de *nemein*, régir et assigner, parce que c'est en fonction de sa prescription que les hommes devraient être régis, à répartir à chacun ce qui lui revient. Les Latins font dériver ce mot de *legendo*, parce que, comme le fait remarquer Cicéron[269], la loi est habituellement lue lorsqu'elle est promulguée pour être connue de tous, ou bien elle est exposée sur les tablettes publiques pour être lue. On dit encore que *legere* peut être pris au sens de *deligere*, parce que, dans la loi, se trouve la

---

[266] PLATON, ***Le Politique***, *dans Œuvres complètes*, tome VI (« Dialogues dogmatiques », deuxième volume), publiées sous la direction de M. Émile Saisset. Traduction Dacier et Grou, avec notes et arguments par MM. Chauvet et Saisset, Librairie Charpentier et Cie, Paris, 1885, 332 pages, p. 77 ; voir aussi en version numérique par M. Daniel Banda, Site web : http ://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm ***Le Politique ou de la royauté***, 2001, p. 77

[267] *Positivisme juridique* est une doctrine selon laquelle les normes du droit positif sont les seules à avoir une force juridique. Voir : ***§6. Positivisme juridique***

[268] MACCORMICK (Neil), ***Raisonnement juridique et théorie du droit***, PUF, Paris, 1996, p. 86.

[269] CICERON, ***Des Lois***, Paris, Les Belles Lettres, 1968, livre 1.

somme de ce que l'on doit faire ou éviter. Ou encore de *ligando*, comme le veut Thomas d'Aquin[270], et bien des scolastiques après lui, parce que la loi *lie* et *enserre* l'homme à la façon d'une chaîne. C'est dans cette optique que, dans les Ecritures, les *lois* sont souvent appelées *liens*[271].[272] En effet, la loi en général, n'est pas le droit, tout le droit et rien que le droit ; elle n'en constitue que l'une des manifestations parmi d'autres.[273] La loi n'est pas à proprement parler le droit, mais plutôt la règle du droit.[274] *Cependant, comme on l'a déjà dit, il ne faut pas confondre* loi positive*,* loi naturelle *et* loi de la nature*. En effet, les deux premières ont ceci de commun qu'elles ne sont pas inéluctables : elles ordonnent de faire quelque chose, mais il n'est pas nécessaire d'y obéir. Alors que* la loi naturelle *au sens de* loi de la nature*, a ceci de spécifique que nous ne pouvons faire autrement que de la suivre (on ne dira d'ailleurs pas obéir car ce n'est pas un impératif).*[275]

S'appuyant sur la méthode expérimentale, Montesquieu définit les lois comme des «rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses». Pour Montesquieu dans *De l'esprit des lois* (1748), avant toutes les lois, il y a celles de la nature, ainsi nommées, parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Mais la connaissance de ces lois est aussi importante pour lui que leur définition. Pour bien les connaître, Montesquieu pense qu'il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés. Les lois de la nature seront celles qu'il recevrait dans un état pareil.[276] « Cette loi qui, en imprimant dans nous-mêmes l'idée d'un créateur, nous porte vers lui, est la première des lois *naturelles* par son importance, et non pas dans l'ordre de ces lois. L'homme, dans l'état de nature, aurait plutôt la faculté de connaître, qu'il n'aurait des connaissances. Il est clair que ses premières idées ne seraient point des idées spéculatives: il songerait à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentirait d'abord que sa faiblesse; sa timidité serait extrême: et, si l'on avait là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages; tout les fait trembler, tout les fait fuir.»[277] Dans cet état, chacun se sent inférieur; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercherait donc point à s'attaquer, et la paix serait la première loi naturelle. Au sentiment de sa faiblesse, l'homme joindrait le sentiment de ses besoins. Ainsi une autre loi naturelle serait celle qui lui inspirerait de chercher à se nourrir. « J'ai dit que la crainte porterait les hommes à se fuir: mais les marques d'une crainte

---

[270] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, 1ª 1ea, q.90, art. 1.
[271] Ps 2.3; Jr 5.5.
[272] TURRETIN (François), ***De la loi de Dieu,*** Traduit par Simon Scharf, Revue Réformée, N° 227 – 2004/2, mars 2004 – tome LV
[273] *La loi est l'art d'organiser et de régler la vie humaine*. D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, I II, q. 104 art.4.
[274] Ibid., II-II, Q. 57, art. 1, sol. 2.
[275] *La loi naturelle* comme celle des êtres vivants, est une loi biologique, celle qui consiste à survivre et à faire tout ce qui est nécessaire pour cela. Et *loi de la nature*: exemple: un homme que l'on déséquilibre va tomber (sauf s'il réussit à se rattraper). On n'aura aucune raison de dire que c'est injuste. A la fois parce qu'on ne peut rien y faire, et parce que la nature n'a pas voulu attenter à cette personne, et n'ordonne rien.
[276] MONTESQUIEU, ***De l'esprit des lois***, op, cit., Livre I, Chap. II : *Des lois de la nature*, p. 235.
[277] Id., Livre I : Chap. II, *Des lois de la nature*, p. 33

réciproque les engageraient bientôt à s'approcher. D'ailleurs ils y seraient portés par le plaisir qu'un animal sent à l'approche d'un animal de son espèce. De plus, ce charme que les deux sexes s'inspirent par leur différence, augmenterait ce plaisir; et la prière naturelle qu'ils se font toujours l'un à l'autre, serait une troisième loi.»[278] Outre le sentiment que les hommes ont d'abord, ils parviennent encore à avoir des connaissances; ainsi ils ont un second lien que les autres animaux n'ont pas. Ils ont donc un nouveau motif de s'unir; et le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle.[279]

Cependant la loi ou le droit naturel qu'explique Spinoza, ne suit pas la logique de Montesquieu. Dans *Traité Théologique et Politique*, il l'explique sans bien distinguer la *loi* du droit naturel *:*

"Par droit ou loi d'institution naturelle, je désigne les règles de la nature de chaque type réel, suivant lesquelles nous concevons chacun d'entre eux comme naturellement déterminé à exister et à agir d'une certaine manière. Par exemple, les poissons sont déterminés, de par leur nature, à nager et les plus gros à manger les petits; en conséquence, les poissons sont maîtres de l'eau et les plus gros mangent les petits, d'après un droit naturel souverain".[280]

Or, Rousseau, dans le *Contrat Social*, récuse comme absurde cette expression de "droit du plus fort" en montrant que la violence de la force brute ne peut faire norme dans la société, sauf à nier l'efficacité propre de celle-ci.[281] Le droit de nature et la loi naturelle s'opposent donc exactement comme la liberté et l'obligation. Affirmation de l'individu dans sa singularité, le droit naturel correspond au pouvoir que possède chacun d'exercer sa force, sa puissance. Le désir dans sa pure spontanéité correspond au premier sens de la liberté, synonyme du droit de nature. La liberté est ainsi liberté du désir, en deçà de toute loi. Mais la loi naturelle, produit de la *raison*, met en question le droit de nature et restreint le pouvoir de chacun sur tout et sur tous.

Antérieurement à Hobbes, le droit naturel et la loi naturelle ne sont pas nettement distingués.[282] Grotius définit le droit naturel en donnant préalablement à *jus* le sens de *lex* (loi) et en distinguant les lois qui ont leur origine dans la nature de l'homme (*jus naturale*) de celles qui ont leur origine dans la volonté de Dieu ou des hommes (*jus volontarium*). Pour Burke, la loi naturelle est la norme ultime à laquelle la loi humaine doit être comparée. Il rejette donc le positivisme de Hobbes et plus généralement toute conception d'un droit

---

[278] Id., Livre I : Chap. II, *Des lois de la nature*, p. 33

[279] MONTESQUIEU, ***De l'esprit des lois***, Gallimard (Folio), Paris, 1995, Livre I, Chapitre II : *Des lois de la nature*. Pour son document produit en version numérique voir site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm

[280] Cf. SPINOZA***, Œuvres III ; Traité théologico-politique***, trad. Lagrée (Jacqueline) & Moreau (Pierre-François), Paris, PUF, 1965. chap. XVI, p. 505-508.

[281] ROUSSEAU, ***Contrat Social***, op. cit., I, 3. La notion de droit s'oppose plutôt à la nature car elle limite cette force naturelle des individus. Elle vient y mettre un ordre. Il n'y a en ce sens aucun droit dans la nature : le droit naturel qu'ont les grands poissons de manger les petits n'est pas un droit mais une force.

[282] GOYARD-FABRE (Simone), ***Le Droit et la Loi dans la philosophie de Thomas Hobbes***, Université de Caen, 1975, p. 14.

produit par la volonté humaine : "*Toutes les lois humaines sont, à proprement parler, simplement déclaratoires ; elles n'ont aucun pouvoir au regard de la substance de la justice originelle*".[283] Néanmoins, la loi qu'il défend concrètement est incarnée par la constitution anglaise et la *Common Law*, qu'il considère comme une manifestation terrestre d'une loi naturelle transcendante. La loi que Burke vénère, au fond de lui, est donc à la fois donnée par Dieu et par l'évolution historique.[284] Mais Hobbes s'appuie sur l'usage anglais et propose de distinguer la liberté (*right*) et l'obligation (*law*).[285] Ainsi Weil (1909-1943) pense comme Hobbes, que la loi naturelle est un précepte de la raison qui oblige l'homme *in foro interno*, c'est-à-dire en conscience.[286] La loi oblige, le droit autorise. Le principe de la loi naturelle, ce n'est pas l'entendement calculateur, c'est la raison pratique de Kant: et c'est l'impératif catégorique qui se fait un devoir de reconnaître en autrui une personne, un sujet qui poursuit ses propres fins et non seulement un objet qu'on utilise. La loi naturelle pose le principe de l'égalité des individus en tant qu'êtres raisonnables, en tant que sujets responsables ou capables de responsabilité. Cette loi naturelle fonde un devoir moral et une exigence de droit.[287] La théorie weilienne du droit naturel, dépasse aussi l'opposition entre droit naturel et droit positif. En effet, Eric Weil fait toute sa place à la notion de droit naturel. Elle lui permet d'élaborer une théorie du jugement politique, de définir la possibilité d'une analyse critique des sociétés et de leurs institutions politiques.[288]

Le droit naturel pour Kant, comme on l'a déjà évoqué, se résume à la liberté, et ne doit pas être confondu avec le droit de l'état de nature chez Kant, qui est le droit de la guerre. Il s'oppose au droit civil ou droit public, droit institué instaurant un état juridique. Les droits naturels[289] sont applicables dans l'État de nature. Lorsque les individus, par le contrat social, passent de l'état de nature à l'État de droit *(Rechtstaat)* ils passent de la moralité à la légalité, c'est à dire qu'ils sont désormais soumis aux sanctions du droit positif qui relève de l'impératif hypothétique. Kant distingue ainsi droit naturel (ou droit privé) et droit public. Celui-ci comprend à son tour : le droit civil ou droit politique (droit qui règle les relations

---

[283] Voir : C. RAEDER (Linda), ***Le libéralisme de Edmund Burke et F. Hayek ; Une comparaison critique,*** Traduit par Fabrice Ribet, Cet article provient de www.catallaxia.org

[284] Linda C. Raeder, op cit.

[285] HOBBES (Thomas), ***Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil***, traduction et notes par Mairet (Gérard), Paris, Gallimard, 2000. p. 230-232. Voir aussi: note 34

[286] WEIL (Simone), ***Écrits historiques et politiques***, Éditions Gallimard, Collection : Espoir, nrf, Paris, 1960, 413 pages.

[287] Voir : CANIVEZ (Patrice), ***Le droit naturel chez Eric Weil,*** La Revue ARCHES n° 3.

[288] cf. E. WEIL, ***Philosophie politique***, Paris, Vrin, 1956, dans les paragraphes 11 à 14. Voir aussi : le premier tome des ***Essais et Conférences***, Paris, Plon, 1970, réédité depuis aux éditions Vrin.

[289] Les droits naturels de l'individu sont notamment :
1- le droit de propriété, qui résulterait d'un acte unilatéral originel : l'occupation ;
2- le droit personnel, qui découle du contrat, qui est la rencontre "idéale" de plusieurs volontés et qui donc est l'œuvre libre des individus ;
3- le droit familial, qui permet la maîtrise du mari sur la femme, du père sur les enfants, du maître sur les domestiques
4- le contrat de mariage étant analysé par KANT comme étant le transfert réciproque de l'usage des organes sexuels.

entre les citoyens et entre les citoyens et l'État dans une société civile), le droit des peuples ou droit des gens, et le droit cosmopolitique. Le droit cosmopolitique est celui des lois universelles concernant le commerce possible entre les citoyens et les peuples et tendant à leur réunion dans une communauté complète pacifique de tous les peuples de la terre susceptibles d'entrer les uns avec les autres dans des relations effectives.[290] Les lois morales s'imposent à l'État comme aux individus, par la réalisation des droits naturels dans le droit positif. Les droits naturels de l'individu relèvent de l'impératif catégorique. Ainsi Kant se représente le progrès du droit comme l'effet d'un mécanisme naturel qui, par un jeu d'équilibre des forces, règle la vie commune des hommes. La nature contraint les hommes à se soumettre au droit qui endigue le déferlement des passions. La vie en société impose les règles du droit et la discipline ainsi les hommes, elle fait leur éducation. C'est donc le mécanisme naturel des passions au sein de la société qui joue le rôle de maître de l'espèce humaine. Le progrès du droit se fait ainsi avec des moyens naturels, avec les passions et la lutte, selon des dispositions qui se développent par la contrainte.

Descartes (1633) pourtant nous explique que « par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée. Car de cela seul qu'il continue ainsi de la conserver, il suit de nécessité qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être proprement attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les lois de la Nature. »[291]

John Austin (1790-1859)[292] à son tour, dans *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), distingue quatre sortes de lois dont seules les deux premières sont des lois au sens propre du terme :

1- Les lois divines qui sont soit révélées, soit non révélées (auquel cas on les connaît au moyen de la raison en vertu du principe *benthamien* de l'utilité).

2- Les lois positives posées par le souverain.

3- Les lois morales positives qui sont imposées par l'opinion.

4- Les lois au sens figuré ou métaphorique, telles les "*lois de la nature*".

---

[290] KANT, ***Doctrine du Droit***, op, cit., § 62

[291] DESCARTES (René), ***Le Monde ou Traité de la lumière.*** Extraits, le document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web: http://pages.infinit.net/sociojmt p. 9

[292] John Austin est né en 1790 dans une riche famille anglaise de marchands du Suffolk (au nord-est de Londres). Après ses études secondaires il est tout d'abord lieutenant dans l'armée jusqu'en 1812. Puis il étudie le droit et est avocat de 1818 à 1825. Ses oeuvres sont peu nombreuses :

- The Province of Jurisprudence Determined (1832),
- - deux articles dans l'Edimbourg Review 1842 et 1847),
- - A Plea for the Constitution (1859).

Mais pour lui aussi bien que pour l'école analytique (*analytical school of Jurisprudence*) de fait, les lois positives les plus importantes sont les lois humaines. Les lois morales positives, en conséquence comprennent notamment les règles de la mode, les règles de clubs et les règles de ce que l'on appelle le droit international.

Toutefois une lecture de Max Weber (1864-1920),[293] sur le droit et la loi, montre comment au début du XXème siècle une renaissance de la doctrine du droit naturel va dans le sens du pluralisme juridique. Selon lui la rationalisation historique du droit, serait passée par quatre phases successives :

Première phase : La révélation charismatique du droit par des prophètes juridiques. Dans la première phase de son développement, le droit se confond avec les rites religieux et sa formulation par les prophètes, les prêtres, est présentée comme le résultat d'une inspiration divine. L'exemple typique, selon Weber, est celui du *Décalogue* biblique "révélé" par Dieu à Moïse, mais on peut trouver beaucoup d'autres exemples (oracles babyloniens, helléniques, druides gaulois, prêtres fétichistes africains...).

Deuxième phase : La création et l'application du droit par des notabilités judiciaires. L'apparition d'une économie de marché a amené le développement des contrats et l'apparition de conseillers juridiques, ainsi les jurisconsultes à Rome ou les juges anglo-saxons.

Troisième phase : L'octroi du droit par des pouvoirs théocratiques ou des pouvoirs profanes. Les pouvoirs théocratiques ou profanes, religieux ou civils, veulent intervenir dans la procédure judiciaire pour faire échec aux décisions qui mettent en cause leur volonté et pour imposer un certain ordre éthique, ordre économique, ordre social. La législation des pouvoirs théocratiques ou profanes entend donc imposer une rationalisation matérielle du droit dont l'application est confiée à des fonctionnaires spécialisés. C'est en Occident une évolution du droit après la chute de l'Empire romain jusqu'au XVIIIe siècle, le droit anglo-saxon restant contrôlé par les notabilités judiciaires.

Quatrième phase : L'élaboration systématique du droit par les juristes professionnels. Cette quatrième phase débute au XVIIIe siècle avec les travaux des juristes professionnels qui entendent concilier la logique juridique avec l'existence d'un droit naturel libéral. Le Code civil français de 1804 est la forme la plus achevée de cette nouvelle rationalisation formelle du droit. Puis la décadence de la théorie du droit naturel libéral au XIXe siècle a entraîné la

[293] Max WEBER est aujourd'hui considéré comme étant le premier des sociologues du XXe siècle, dont la vie et l'œuvre furent consacrés à l'enseignement et à la recherche, et dont la sociologie dite compréhensive éclaire sa sociologie du droit et sa sociologie politique. Son oeuvre est principalement composée des ouvrages suivants : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 t., Mohr, Tübingen, 1920, 1921 ; Tome 1 : *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), Plon, Paris, 1964, : *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Presses-Pocket, Agora n°6, Paris, 1985 ; *Die_ Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Konfuzianismus und Taoismus* ; Schriften 1915 - 1920, *The religion of China : confucianism and taoism*, New York : The Free press ; London : Collier-Macmillan, 1968 ; *Confucianisme et Taoïsme*, Gallimard, Paris 2000.

naissance du 'positivisme moniste', les juristes se rangeant aux côtés du pouvoir politique et se faisant les serviteurs de l'État plutôt que des forces sociales. C'est en réaction contre ce comportement que, selon Weber, l'on constate au début du XXe siècle une renaissance de la doctrine du droit naturel allant dans le sens du pluralisme juridique. Le discrédit accordé au droit naturel est donc lié à un changement de sens de la notion de loi naturelle.[294]

SECTION II. LA LOI NATURELLE : UN DÉBAT POLITIQUE

La première manifestation de la loi naturelle vient des Tragiques, en des pièces le plus souvent politiques.[295] Suivant la définition que Max Weber fait de cette loi, elle ferait reposer sa légitimité sur une croyance en la légalité de l'exercice de la domination politique. La domination légale acquiert un caractère rationnel par le fait, entre autres, que la croyance en la légalité des structures mises en place et en la compétence de ceux qui sont appelés à exercer la domination diffère, en qualité, de la croyance en la tradition ou au charisme. C'est pourquoi Weber conçoit les structures de l'appareil d'État, au sein des sociétés occidentales modernes, comme des marques de « dominations légale ».[296] C'est la rationalité inhérente à la forme juridique elle-même qui engendre la légitimité d'un pouvoir exercé dans des formes légales.[297] A travers cette thèse Weber soutenait un concept positiviste du droit, selon lequel le droit est précisément ce que le législateur politique (qu'il soit ou non légitime démocratiquement), en vertu d'une procédure légalement institutionnalisé, pose comme droit. Partant de cette prémisse, la forme juridique ne peut tirer sa force de légitimation d'une affinité du droit avec la morale. Le droit moderne doit donc être capable de ne légitimer la domination exercée sous les auspices de la forme juridique que sur la base de ses propres qualités formelles. Il faut que celles-ci puissent être dites « rationnelles » sans que l'on ait à se référer à la loi naturelle ou à la raison pratique, que ce soit dans un sens kantien ou dans un sens aristotélicien. Dans son discours philosophique de la modernité, prononcée en 1986 à l'université de Harvard, Habermas critique cette idée.[298] Il voudrait revenir à la base morale du droit. Selon sa thèse, la légalité ne peut puiser sa légitimité que dans une rationalité procédurale ayant une portée morale.

Un sens qu'on trouverait donc très fort dans cette thèse, serait la relation entre la morale et la loi naturelle en tant que base de la légitimité des droits, dans une société en général, et de sa

---

[294] ***Naturel (Droit),*** Encyclopedia Universalis, 1997

[295] RAYNAUD, RIALS, op, cit., p. 137.

[296] HABERMAS (Jürgen), ***Droit et Moral. Tanner Lectures*** *(1986)*, Seuil, Paris, 1997, p. 15

[297] WEBER, ***Economie et Société***, trad. sous la direction d'Eric de Dampierre, Plon, Paris, 1971, rééd. Pocket, Paris, 1995, tome 1, p. 289 et sq.

[298] Voir : HABERMAS, ***Comment la légitimité est-elle possible sur la base de légalité***?, trad. Par Christan Bouchindhomme, dans ***Droit et Moral.*** *Tanner Lectures (1986)*, Seuil, Paris, 1997 p. 16-17

légitimité politique en particulier. Cela veut dire qu'il y aurait un retour aux sources classiques du droit naturel. Ce que Cicéron implicitement évoquait. La loi de nature se trouve définie comme la vraie loi que Cicéron identifie à la droite raison toujours en accord avec elle-même.[299] Cette loi a un enjeu moral. C'est elle qui nous porte à faire notre devoir, à éviter le mal et à accomplir le bien. Éternelle, immuable, en vigueur en tous temps et chez tous les peuples, elle serait, selon cette lecture, la voix même de Dieu. Aucun amendement ne peut lui être apporté, aucune dérogation ne peut lui être accordée. Elle correspond à une obligation absolue. La loi naturelle est alors en liaison étroite avec la loi qui peut varier d'une communauté politique à une autre. Cette loi qualifiée de "naturelle" implique la nature et plus particulièrement ici la notion de nature humaine ; l'homme est un animal faisant partie de la nature, il n'est pas un animal comme les autres. Sa raison lui fournit des "principes". Situé dans le monde de la nature, il est soumis, comme elle, à la nécessité, au déterminisme. Mais par sa raison, il accède à un monde moral où il ne s'agit plus simplement de savoir ce qui est, mais ce qui doit être et où règne la liberté. Toutes les écoles jusnaturalistes s'accordent sur l'existence de ces règles qui ne sont pas issues du cerveau d'un législateur.[300] Elles admettent que toute loi positive tire sa validité de certaines règles qui n'ont pas été effectivement faites par les hommes, mais qui peuvent être découvertes ; ces règles fournissent à la fois le critère de la justice du droit positif et le fondement de l'obéissance que lui doivent les hommes. Mais la loi naturelle s'extériorise-t-elle comme par nécessité, et sans médiation, dans l'ordre politique? C'est à la mise au point de cette question que Thomas d'Aquin s'efforce de procéder par la distinction entre justice naturelle et justice légale, la seconde étant une application et une détermination contingente et variable de la première. « Sous cet angle encore, le *jus gentium*, droit essentiellement humain, est considéré, à la différence du droit naturel commun aux animaux et à l'homme, comme appartenant dans une certaine mesure à la catégorie du droit positif. »[301]

Pour Bossuet les lois sont de trois sortes : la loi de Dieu, la loi naturelle, et précisément, les lois fondamentales du royaume.[302] Les lois de Dieu sont les commandements de Dieu et de l'Eglise ; ils s'imposent au roi comme à tout chrétien. Quant à la loi naturelle, son existence est affirmée par Bossuet, comme la théologie l'exige ; mais, il est difficile de préciser quelle place il lui accorde, parce qu'il la réintègre pratiquement dans la loi de Dieu : s'attachant constamment aux « paroles de l'Ecriture sainte ». Il ne peut rencontrer les préceptes de la morale et du droit naturel qu'englobés dans un corps d'impératifs religieux ; au reste mettre

[299] CICERON, ***De republica***, op, cit., III, 22; De legibus , II,4.

[300] Cela ne veut pas désigner un mode d'action ou une suite d'événements derrière lesquels on ne perçoit aucune volonté de commande ni de pouvoir d'application, mais ils parlent du cerveau d'un législateur humain.

[301] ***Naturel (Droit),*** dans Encyclopedia Universalis, 1997

[302] TRUCHET (Jacques, Textes choisis et présentés par), ***Politique de Bossuet***, Armand Colin, Paris, 1966, p. 39.

l'accent sur le droit naturel comme tel reviendrait à s'engager dans la direction d'un laïcisme absolument contraire aux tendances de Bossuet.[303]

Bodin essaie de faire une synthèse entre la loi divine et la loi naturelle. Pour Bodin, la loi divine doit être connue de tous, même si dans un État moderne, elle ne sert à rien. Elle joue un rôle dans le seul droit international. Ce qui distingue la loi divine de la loi naturelle est que la loi divine est révélée tandis que la loi naturelle se déduit de la raison, elle procède de l'évidence et de la certitude. Le tout se conjugue pour donner la justice. Le droit des gens ne s'applique qu'aux justes, à ceux qui observent la loi. Le droit des gens comprend les droits essentiels et les accords, les contrats. Le souverain n'est pas lié par les lois de ses prédécesseurs, ni par les siennes propres. Le souverain se compare au chef de famille et s'oppose au tyran.[304] La loi naturelle n'est pas donc contraire à la liberté humaine. Loin d'être un carcan, elle est le cadre dans lequel peut s'inscrire la liberté humaine, de la même manière que les lois physiques n'empêchent pas la liberté de conception de l'architecte, ou la liberté d'action du sportif. Dans une expression juridique c'est la loi naturelle qui fonde le droit naturel. Comme Michel Villey nous l'explique, selon Aristote et saint Thomas d'Aquin, le droit naturel "doit être tiré de la nature, de l'observation de la nature et pas du tout de la raison, pas même de la nature de l'homme, considéré isolément, ni d'une définition abstraite de l'essence de l'individu (...) le droit doit être tiré de l'observation de toute la nature, et je dirai précisément de la nature des choses (...) les choses de l'univers social, les institutions sociales, les formes d'états ou de cités, (...) les choses dans leur diversité : Aristote sait (...) que le même régime ne convient pas en Grèce et dans les pays orientaux. Les choses dans leur mobilité, Aristote sait qu'elles sont oeuvre humaine historique, et que l'homme étant libre ne cesse de créer des situations nouvelles".[305]

De même, le droit n'est pas "un ensemble de règles expresses", mais le juste, "une valeur à poursuivre inlassablement, la solution juste que nous cherchons, et que nous ne savons pas d'avance".[306] Mais par rapport à la conception classique du droit naturel, Léo Strauss explique que le changement fondamental se manifeste dans la substitution des droits de l'homme à la loi naturelle : la loi qui prescrit des devoirs a été remplacée par des droits et l'homme a remplacé la nature. Les droits de l'homme sont l'équivalent moral de l'ego cogitant (l'homme raisonnable). L'*ego cogitans* s'est entièrement émancipé de la "tutelle de la nature", et finalement il refuse d'obéir à toute loi qu'il n'ait engendrée en totalité, ou de se dévouer à toute valeur dont il ne soit pas certain d'être le créateur.[307] L'homme a remplacé la

---

[303] Ibid.
[304] J.BODIN, ***Les six livres de la République***
[305] VILLEY (Michel), "***Seize essais de philosophie du droit***", collection philosophie du Droit", Dalloz, 1969, pp. 50-51.
[306] VILLEY, op. cit.
[307] STRAUSS (Léo), "***La Cité et l'homme***", Agora, 1987, p. 62.

nature comme source du droit. Rompant avec l'idée d'un droit naturel fondé sur une loi qui est celle-là même de l'ordre du monde et qui prescrit à chacun ce qu'il doit être, les modernes vont se référer à un droit naturel dans la nature de l'homme, imposant à toute réalité sa loi. « L'homme moderne se concevra comme la seule source des valeurs, ce pourquoi le droit des modernes sera un droit subjectif, enraciné dans l'idée que le sujet humain se fait de lui-même, et non plus dans l'objectivité d'un ordre cosmique ». [308]

Le discrédit accordé au droit naturel n'a pas toujours des causes politiques mais il est aussi lié à un changement de sens de la notion de loi naturelle.[309] À partir du XVIIe siècle, la loi naturelle est conçue par Descartes et par Grotius comme une création arbitraire de Dieu. La loi dérivant de la volonté du législateur ne peut être clairement et définitivement posée. Le droit naturel apparaît donc comme un système immuable et achevé. Les lois naturelles, de source divine, une fois établies, échappent à leur volonté créatrice."Dieu lui-même n'y pourrait rien changer″, écrit Grotius. Car la loi naturelle est comme un code écrit, applicable à tous les hommes d'une manière universelle et identique, non pas un principe de raison susceptible d'applications variables. S'ensuit une conception de la justice qui est alors pensée sur le modèle géométrique de l'époque. Une telle conception est contredite tant par le point de vue historique qui découvre les multiples contenus du droit que par le point de vue philosophique qui détermine des ruptures dans les systèmes de pensée. C'est une telle conception du droit naturel que rejette le positivisme en rejetant toute idée de loi naturelle. Pourtant le droit naturel selon J. David doit toujours retourner aux données immédiates de l'expérience physique et morale que personne ne peut et ne veut nier, au moins dans l'agir concret. Voici quelques-unes de ces données immédiates : l'existence, la dépendance de l'homme à l'égard des choses et de ses frères humains, son caractère sexuel, sa soif de connaître, sa soif de vérité, sa conscience réfléchie, la conscience qu'il a de sa valeur personnelle, etc. C'est de ces données immédiates que doit découler le droit naturel. C'est là en somme, le point de départ de tout le système philosophique du droit. L'humanité ne pourra prendre au sérieux un système soit juridique, soit politique qui s'avère incapable d'intégrer ces valeurs. Pour David ni la raison pratique de Kant, ni la philosophie du «comme si » de Vaihinger ne peuvent faire abstraction de ces valeurs. Même la philosophie la plus critique se base sur des expériences extérieures et intérieures.[310] Les diverses philosophes peuvent bien interpréter ces lois de façon diverse et arriver à des conclusions différentes, mais elles ne peuvent faire fi de certaines données naturelles dont l'homme vit.

---

[308] RENAULT (Alain), "***Qu'est-ce que le Droit*** 'Vrin, 1992, pp. 37-39.
[309] ***Naturel (Droit),*** in *Encyclopedia Universalis*, op, cit., 1997.
[310] DAVID (Jakob S.J.), ***Loi naturelle et autorité de l'Eglise***, Cerf, Paris, 1968, p. 33

CONCLUSION DU CHAPITRE I : ESSAI DE SYNTHÈSE

On voit que le droit naturel retourne aux données immédiates de l'expérience physique et morale que personne ne peut et ne veut nier, au moins dans l'agir concret. C'est de ces données immédiates selon J. David, qui sont aussi appelés les *lois naturelles de l'homme* par C. Wolf, que découlent les droits naturels. La coopération sociale humaine exige aussi que des lois s'imposent aux individus pour en déterminer les modalités ; l'ensemble de ces règles réclament également les droits. Ainsi la coopération des hommes fait apparaître un *bien commun* qui est la base de la civilisation. Mais où y a-t-il de la place pour la loi morale ou naturelle face à ces droits. Dans un schéma comme essai de synthèse, Piot explique ces rapports :[311]

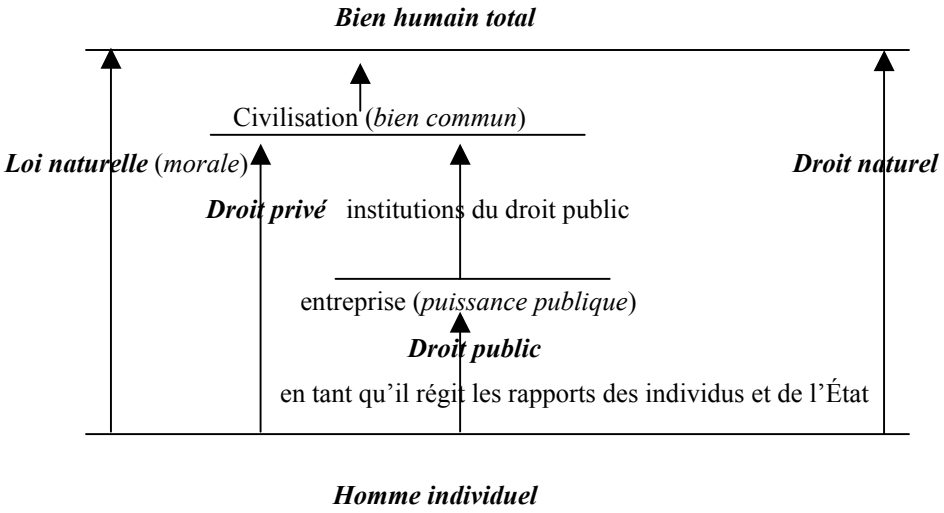

FIGURE 5. Les rapports du droit et la loi dans la vie sociale

La loi naturelle ordonne directement l'homme à son bien. Le droit positif l'y ordonne par l'intermédiaire du bien commun, auquel seul il l'ordonne directement. Mais puisque la loi, à cause de la nature humaine, exige aussi un support, une autorité lui rend sa force, en un mot il faut une puissance qui assure l'*entreprise* de la civilisation humaine. Cette puissance exige elle-même aussi, pour son organisation propre, la collaboration des individus. Le droit ordonne donc l'homme à la civilisation, d'une façon aussi complexe que la loi.[312] On a amélioré ce schéma en insérant un rôle pour le droit naturel. Car il ordonne aussi directement l'homme à son bien, mais le droit naturel l'y ordonnerait par l'intermédiaire de la loi

[311] On a modifié ce schéma en envisageant également un rôle en faveur du *droit naturel*. Voir : PIOT (Alice), ***Droit Naturel et Réalisme***. ***Essai critique sur quelques doctrines contemporaines***, thèse pour le doctorat, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1930, p. 192
[312] Ibid., p. 191

naturelle. Ainsi que les lois positives l'y ordonneraient par l'intermédiaire du droit naturel. On verra ce détail dans notre conclusion du titre. Pourtant lorsqu'il s'agit de la question du droit positif et de la loi positive, cette double orientation de l'homme par le droit, d'une part à une civilisation, d'autre part à une puissance publique, nous met en présence de deux problèmes : les rapports du droit et de la morale, les rapports de l'individu et de l'État. Les chapitres suivants aborderont également ce sujet. Mais avant il faut signaler qu'à la suite de la Révolution française, la Déclaration des droits de l'homme, prenant évidemment le mot *loi* dans son sens le plus étendu, avait dit qu'elle est l'expression de la volonté générale dans un sens de plus en plus politique remplaçant le juridique. La Constitution de 1791 avait été établie sur les principes de cette déclaration. Elle avait rappelé qu'il n'y a point en France d'autorité supérieure à celle de la loi et que le roi ne règne que par elle. Dans la suite, pour la Constitution du moins, le suffrage universel avait été tenu comme le seul moyen d'exprimer directement cette volonté. Les droits de chacun en conséquence, n'ont été définis que grâce à des concessions et à des sacrifices mutuels ; car ce qui est ainsi accordé aux uns est nécessairement abandonné par les autres. Cela correspond au sens qu'explique Durkheim (1893). Le droit, dit Durkheim, que je reconnais à autrui de garder les fruits de son travail implique que je renonce à la faculté de m'en saisir.[313] Le droit résulte donc d'une limitation mutuelle de nos pouvoirs naturels, limitation qui ne peut se faire que dans un esprit d'entente et d'harmonie. Mais ce qui manque dans cette nouvelle définition est la place de la loi naturelle. Cette loi n'est pas bien définie simplement à cause de son passé qui pourrait la relier à une loi éternelle ou une explication céleste. Par contre les révolutionnaires préfèrent parler d'un humanisme qui n'est d'ailleurs pas contre la loi naturelle dans le sens où elle découle d'une nature humaine et y réside. Dans cette lecture humaniste la loi vraie est aussi la raison juste en accord avec la Nature mais humaine; elle est d'application universelle. Pourtant la loi naturelle est non seulement la base du droit naturel classique mais elle deviendra la base de la légitimité politique. C'est dans ce sens qu'on pourra dans notre troisième partie, parler d'un droit politique naturel. Le chapitre suivant étudiera ce que proposent les juristes religieux sur la question de la loi divine et son rapport avec le droit naturel.

[313] DURKHEIM (Émile), ***L'origine de l'idée de droit***, dans *Émile Durkheim*, Textes. 1. ***Éléments d'une théorie sociale***, Éditions de Minuit, Paris, 1975, pp. 233 à 241 ; « *L'origine de l'idée de droit* » Extrait de la Revue philosophique, 1893, pp. 290 à 296.

CHAPITRE II. LES LOIS DIVINES ET LES DROITS HUMAINS

Il existe une distinction entre la loi non écrite des Dieux et la loi écrite des hommes qui créent et distinguent le juste et l'injuste. La nature humaine obéit à des lois fixes, dit Héraclite. Cet ordre s'exprime par le terme logos (raison) qui traduit la raison universelle, et les hommes tentent de recréer cette loi suprême dans la loi écrite.[314] Il faut donc la respecter. La lecture religieuse suppose toujours qu'il existe un lien entre cette loi naturelle et la Raison, mais dans cette représentation la loi naturelle est une expression de la raison éternelle du Créateur. Telle est donc, à la base de toutes les lois, la loi naturelle qui est écrite et gravée dans le cœur de chaque homme, lui ordonnant de faire le bien et lui interdisant de commettre des injustices. Mais cette prescription de la raison humaine ne saurait avoir force de loi, si elle n'était l'organe et l'interprète d'une raison plus haute, à laquelle notre esprit et notre liberté doivent obéissance. Le rôle de la loi étant, en effet, d'imposer des devoirs et d'attribuer des droits, celle-ci repose tout entière sur l'autorité, c'est-à-dire sur un pouvoir véritablement capable d'établir ces devoirs et de définir ces droits, capable aussi de sanctionner les manquements à ses ordres par des peines et à l'inverse l'obéissance par des récompenses : toutes choses qui ne pourraient évidemment exister dans l'homme, s'il ne se donnait lui-même comme législateur suprême par la règle de ses propres actes. Il en découle que la loi naturelle n'est autre chose que la loi éternelle, gravée chez les êtres doués de raison et les inclinant vers les actes et les fins qui leur conviennent, et celle-ci n'est elle-même que la raison éternelle du Dieu créateur et modérateur du monde.[315]

Cela montre une trace importante de la définition commune de la loi naturelle dans les deux grands monothéismes. Pour eux la loi naturelle est écrite et gravée dans l'âme, dans le cœur ou dans la nature de tous et de chacun des hommes, parce qu'elle est la raison humaine ordonnant de bien faire et interdisant de commettre des injustices. Mais alors que la loi naturelle chrétienne penche de plus en plus vers une loi morale et l'amour en Jésus, les musulmans s'approcheraient d'une loi plus rationnelle. On essayera d'aborder le premier selon le Catéchisme de l'Eglise Catholique et l'Esquisse protestante qui se montreront d'abord comme une démarche rationnelle et comme une perspective surnaturelle.

[314] HERACLITE, op, cit.
[315] LEON XIII le rappelait in "***Libertas Praestantissimum***", 20 juin 1888, par. 13.

SECTION I. LOI NATURELLE CHRÉTIENNE

Comme l'homme est libre, la loi naturelle est une loi morale ; de plus, ses commandements, étant inscrits dans notre nature, ne nous sont pas extérieurs; ils ne contrarient donc pas notre liberté, mais nous dirigent vers des biens auxquels notre nature aspire et qui la comblent. Cette loi est un commandement de la raison, en vue du bien commun, promulgué par une autorité légitime. Les chrétiens trouvent la doctrine du droit naturel des stoïciens tout à fait compatible avec leurs croyances. Paul parle des païens privés de la loi mosaïque, qui "accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi" : « quand les païens, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que prescrit la loi, ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes; ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience en rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour. ».[316] Une loi tire aussi son autorité de celui qui l'édicte : la loi naturelle s'impose donc à l'homme parce que l'autorité qui en est la source est Dieu, qui est l'auteur de la loi naturelle, ce que la Révélation, pour les chrétiens, confirme de manière éclatante, puisque Dieu rappelle et promulgue sa loi explicitement dans le Décalogue. C'est pourquoi dans le christianisme la loi naturelle est la loi morale que l'homme tire des exigences de sa nature et de la nature des choses en général. L'homme participe à la sagesse et à la bonté du Créateur qui lui confère la maîtrise de ses actes et la capacité de se gouverner en vue de la vérité et du bien. Avant de traiter la loi naturelle et son lien avec cette loi du Créateur, demandons nous quel est le sens de la loi du Créateur.

§1. Le sens de la loi de Dieu

La loi de Dieu est l'expression de sa volonté exercée par sa puissance. Elle prend deux formes : [317] la loi naturelle et la loi positive. La loi naturelle est la loi incorporée dans les éléments, les substances et les forces des créatures rationnelles et irrationnelles. Elle est matérielle et morale. La loi matérielle concerne l'univers matériel. Elle n'est pas absolument essentielle ; un autre ordre pourrait être convenable. Elle n'est pas non plus une fin en soi ; elle existe en vue de l'ordre moral. Selon le protestantisme l'ordre matériel n'a donc qu'une constance relative ; Dieu le complète parfois par des miracles.[318] La loi morale concerne la constitution des être rationnels et libres. Elle implique un législateur, un agent moral libre qui peut mettre la loi en pratique un sujet qui a l'obligation d'y obéir et des sanctions en cas

[316] *Épître aux Romains*, II, 14.15
[317] THIESSEN (Henry C.), ***Esquisse de théologie biblique,*** Québec, éd. Béthel, 1987. p. 191
[318]Ibid., p.191

de désobéissance. Cette loi pour le croyant est supposée exprimer la nature morale de Dieu et laisse entendre que la condition normale de l'homme est de se conformer entièrement à cette sainte nature.[319]

Etant donné qu'il incombe au théologien de discerner la doctrine de la loi de Dieu, cette dernière se trouve posséder plusieurs sens en théologie.[320]

1) En vue de diriger la vie, en tant que norme parfaite du droit de Dieu sur l'homme, et des devoirs de l'homme par rapport à Dieu.

2) En vue de reconnaître le péché; parce que le péché est *anomia (illégalité)*, sa réalité et sa gravité ne peuvent être définies par aucune autre origine.[321]

3) En vue de se préparer à la grâce, afin que de la déclaration du péché et de la misère de l'homme, soit révélée la nécessité de la grâce salutaire, et que soit excité en nous son désir: c'est dans ce sens qu'on la nomme *un pédagogue vers le Christ* (Ga. 3.24).

La loi de Dieu découle de sa nature. Elle est permanente et elle existe, que l'homme la reconnaisse ou non, et la loi positive n'est que l'expression de cette loi non écrite. Alors que la loi positive est supposée exprimer la volonté divine dans des ordonnances écrites, celles-ci consistent en ses préceptes manifestement moraux, comme dans le *Décalogue*.[322] Dans le Nouveau Testament, tous les commandements sont répétés, à l'exception du quatrième. Dans l'ancien Testament ces ordonnances comprennent également la législation cérémonielle. Celle-ci inclut les offrandes,[323] les lois concernant le sacerdoce[324] et les lois sur la pureté[325]. Pour la plupart des chrétiens cette loi est temporaire, mais seul Dieu peut dire pendant combien de temps elle est obligatoire, la période de temps pendant laquelle une loi est en vigueur. Certaines lois enracinées dans la nature essentielle de Dieu, sont par conséquent éternelles.[326] D'autres sont fondées sur les relations permanentes des hommes entre eux dans leur existence actuelle.[327] D'autres ont leur fondation dans certaines relations temporelles des hommes[328] ou dans les conditions de la société,[329] d'autres encore sont des lois positives, tirant leur autorité des commandements explicites de Dieu. Les lois cérémonielles concernant les sacrifices, la circoncision, etc. sont de cette nature.

---

[319] Mt. 5.48 ; Pi. 1. 16

[320] TURRETIN (François), ***De la loi de Dieu,*** Traduit par Simon Scharf, Revue Réformée, N° 227 – 2004/2, mars 2004 – tome LV.

[321] Rm. 3.20

[322] Ex. 20.1-17 ; De. 5 : 6-21 ; *Cf.* annexe I : *Décalogue*.

[323] Lé. 1-7

[324] Lé. 8-10

[325] Lé. 11-15

[326] Mt. 22,37-40 ; 1 Jn. 5.21

[327] Ro. 13. 9 ; Ga. 5. 14

[328] Ep. 6. 1

[329] Ep. 6. 5

En effet les Ecritures emploient le terme de *loi* de différentes manières: dans un sens large, il désigne la Parole de Dieu tout entière[330]; parfois tous les livres de l'Ancien Testament;[331] parfois le seul corpus mosaïque, le Pentateuque distingué des Psaumes et des Prophètes[332]; ou dans un sens étroit, en référence à la dispensation mosaïque, par rapport à celle du Nouveau Testament[333] ; ou encore *loi* désigne les commandements concernant les œuvres par opposition à la gratitude du salut;[334] ou enfin, «la norme des choses à faire et à éviter, que Dieu a prescrite aux créatures raisonnables, et que sanctionnent des récompenses ou des châtiments», sens qu'il s'agit à présent d'approfondir.

§2. La loi immuable et universelle (naturelle)

La loi naturelle exprime le sens moral originel qui permet à l'homme de discerner par la raison ce que sont le bien et le mal, la vérité et le mensonge, c'est ce qu'exprime le pape Léon XIII: « La loi naturelle est écrite et gravée dans l'âme de tous et de chacun des hommes parce qu'elle est la raison humaine ordonnant de bien faire et interdisant de pécher... Mais cette prescription de la raison humaine ne saurait avoir force de loi, si elle n'était la voix et l'interprète d'une raison plus haute à laquelle notre esprit et notre liberté doivent être soumises.» [335]

Dans cette lecture la loi " divine et naturelle " montre à l'homme la voie à suivre pour pratiquer le bien et atteindre ses fins. La loi naturelle énonce les préceptes qui régissent la vie en société. Elle a pour pivot l'aspiration à la connaissance de Dieu et l'obéissance à ses lois. La loi naturelle pour les chrétiens, est le chemin de la Soumission à Dieu. La loi dans la Bible est exposée en ses principaux préceptes dans le Décalogue. Cette loi est dite naturelle non pas en référence à la nature des êtres irrationnels, mais parce que la raison qui l'édicte appartient en propre à la nature humaine :[336] où donc ces règles sont-elles inscrites, sinon dans le livre de cette lumière qu'on appelle la Vérité ? Aussi pour les chrétiens selon S. Augustin, qu'est écrite toute loi juste, c'est de là qu'elle passe dans le cœur de l'homme qui accomplit la justice, non qu'elle émigre en lui, mais elle y pose son empreinte, à la manière d'un sceau qui d'une bague passe à la cire, mais sans quitter la bague.[337] Pour S. Thomas, la loi naturelle n'est rien d'autre que la lumière de l'intelligence mise en nous par Dieu ; par elle, nous connaissons ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter. Cette lumière ou cette loi,

[330] Ps. 1.2, 19.7-8
[331] Jn. 10.34; 1 Co 14.21
[332] Lc. 24.44; Rm 3.21
[333] Hé. 7.12; Jn 1.17
[334] Rm. 6.14
[335] LEON XIII, enc. " ***Libertas præstantissimum*** ". Voir aussi sur le site web : www.civitas-institut.com
[336] "***Catéchisme de l'Eglise Catholique***", Paragraphe 1955
[337] S. AUGUSTIN, ***Trin***. 14, 15, 21.

Dieu l'a donnée à la création.[338] Mais existe-t-il une loi éternelle ? Puisque la promulgation est essentielle à la loi et qu'aucune promulgation n'a pu exister de toute éternité, parce qu'il n'y avait de toute éternité aucun sujet auquel cette promulgation ait pu être faite, peut-on dire qu'aucune loi ne peut être éternelle ? Soulignant un sens contraire de S. Augustin qui écrit : "la loi qui s'appelle la raison suprême est forcément considérée par quiconque en saisit la notion, comme immuable et éternelle." St. Thomas ajoute qu'on a vu que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. Il est évident par ailleurs - étant admis que le monde est régi par la providence divine -, que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine. C'est pourquoi la raison, principe du gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme don suprême de l'univers, rejoint cette loi. Et puisque la raison divine ne conçoit rien dans le temps mais a une conception éternelle, comme disent les Proverbes (8, 23), il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle.[339]

Présente dans le cœur de chaque homme et établie par la raison, la loi naturelle est donc *universelle* en ses préceptes et son autorité s'étend à tous les hommes. Elle exprime la dignité de la personne et détermine la base de ses droits et de ses devoirs fondamentaux :[340] Cicéron nous rappelle cette universalité en disant qu'il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison ; elle est conforme à la nature, répandue chez tous les hommes ; elle est immuable et éternelle ; ses ordres appellent au devoir ; ses interdictions détournent de la faute ... C'est un sacrilège que de la remplacer par une loi contraire ; il est interdit de n'en pas appliquer une seule disposition ; quant à l'abroger entièrement, personne n'en a la possibilité. [341] La loi naturelle est *immuable* et permanente à travers les variations de l'histoire ; elle subsiste sous le flux des idées et des mœurs et en soutient le progrès. Les règles qui l'expriment demeurent substantiellement valables. Même si on renie jusqu'à ses principes, on ne peut pas la détruire ni l'enlever du cœur de l'homme. Toujours elle ressurgit dans la vie des individus et des sociétés : «Le vol est assurément puni par ta loi, Seigneur, par la loi qui est écrite dans le cœur de l'homme et que l'iniquité elle-même n'efface pas.»[342] L'application de la loi naturelle varie beaucoup ; elle peut requérir une réflexion adaptée à la multiplicité des conditions de vie, selon les lieux, les époques, et les circonstances. Néanmoins, dans la diversité des cultures, la loi naturelle demeure comme une règle reliant entre eux les hommes et leur imposant, au-delà des différences inévitables, des principes communs.[343]

---

[338] D'AQUIN (Thomas), dec***. præc***. 1.
[339] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, Le Cerf, Paris, 1984-1986. *Prima Secundae* : q. 90, Article 2: *Existe-t-il une loi naturelle* ?
[340] "***Catéchisme de l'Eglise Catholique***", Paragraphe 1956.
[341] CICERON, ***république***, op, cit., 3, 22, 33.
[342] AUGUSTIN, (Saint), ***Les confessions***, Paris, Flammarion, 1964, n° 2, 4, 9.
[343] "***Catéchisme de l'Eglise Catholique***", Paragraphe 1957 et 1958

Cette Œuvre très bonne du Créateur, selon les chrétiens, c'est la loi naturelle qui fournit les fondements solides sur lesquels l'homme peut construire l'édifice des règles morales qui guideront ses choix. Elle pose aussi la base morale indispensable pour l'édification de la communauté des hommes. Elle procure enfin la base nécessaire à la loi civile qui se rattache à elle, soit par une réflexion qui tire les conclusions de ses principes, soit par des additions de nature positive et juridique. Les préceptes de la loi naturelle ne sont pas perçus par tous d'une manière claire et immédiate. Dans la situation actuelle, la grâce et la révélation sont nécessaires à l'homme pécheur pour que les vérités religieuses et morales puissent être connues " de tous et sans difficulté, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur "[344]. La loi naturelle procure à la Loi révélée et à la grâce une assise préparée par Dieu et accordée à l'œuvre de l'Esprit.[345]

§3. La loi ancienne et imparfaite

La loi ancienne était imparfaite. Le Catéchisme de l'Eglise Catholique explique[346] que Dieu, le Créateur et le Rédempteur, s'est choisi Israël comme son peuple et lui a révélé sa Loi, préparant ainsi la venue du Christ. La Loi de Moïse exprime plusieurs vérités naturellement accessibles à la raison. Celles-ci se trouvent déclarées et authentifiées à l'intérieur de l'Alliance du Salut. La Loi ancienne est le premier état de la Loi révélée. Ses prescriptions morales sont résumées dans les lois noachiques[347] puis dans les lois mosaïques donc dans les Dix commandements. Les préceptes du Décalogue posent les fondements de la vocation de l'homme, façonné à l'image de Dieu ; ils interdisent ce qui est contraire à l'amour de Dieu et du prochain, et prescrivent ce qui lui est essentiel. Le Décalogue est une lumière offerte à la conscience de tout homme pour lui manifester l'appel et les voies de Dieu, et le protéger contre le mal : «Dieu a écrit sur les tables de la Loi ce que les hommes ne lisaient pas dans leurs cœurs.»[348]

Selon la tradition chrétienne, la Loi sainte,[349] spirituelle[350] et bonne,[351] est encore imparfaite. Comme un pédagogue[352] elle montre ce qu'il faut faire, mais ne donne pas de soi la force, la grâce de l'Esprit pour l'accomplir. A cause du péché qu'elle ne peut enlever, elle reste une loi de servitude. Selon st. Paul, elle a notamment pour fonction de dénoncer et de *manifester*

---

[344] PIE XII, *encyclique* " ***Humani generis*** ", Paris : Bonne Presse, 1950, 20 p.
[345] ***Catéchisme***, par. *1959-1960*
[346] Cf. "***Catéchisme de l'Eglise Catholique***", Paragraphe 1961-1964
[347] Du point de vue de *Jéhovah*, toute l'humanité est obligée d'adhérer à la loi noachite, dont l'intention de base était de mettre l'emphase sur le respect de la vie.
[348] S. AUGUSTIN, Psal. 57, 1.
[349] Rm. 7, 12
[350] Rm. 7, 14
[351] 7, 16
[352] Ga 3, 24

le péché qui forme une " loi de concupiscence "[353] dans le cœur de l'homme. Cependant la Loi demeure la première étape sur le chemin du Royaume. Elle prépare et dispose le peuple élu et chaque chrétien à la conversion et à la foi dans le Dieu Sauveur. Elle procure un enseignement qui subsiste pour toujours, comme la Parole de Dieu.

La Loi ancienne est une *préparation à l'Evangile* : "La loi est prophétie et pédagogie des réalités à venir".[354] Elle prophétise et présage l'œuvre de la libération du péché qui s'accomplira avec le Christ, elle fournit au Nouveau Testament les images, les symboles, pour exprimer la vie selon l'Esprit. La Loi se complète enfin dans l'ancien Testament par l'enseignement des livres sapientiaux et des prophètes qui l'orientent vers la Nouvelle Alliance et le Royaume des cieux. Il y eut, sous le régime de l'ancienne alliance, des gens qui possédaient la charité et la grâce de l'Esprit Saint et aspiraient avant tout aux promesses spirituelles et éternelles, en quoi ils se rattachaient à la loi nouvelle. Inversement, il existe sous la nouvelle alliance des hommes charnels, encore éloignés de la perfection de la loi nouvelle : pour les inciter aux œuvres vertueuses, la crainte du châtiment et certaines promesses temporelles ont été nécessaires, jusque sous la nouvelle alliance. En tout cas, même si la loi ancienne prescrivait la charité, elle ne donnait pas l'Esprit Saint par qui 'la charité est répandue dans nos cœurs'[355].

§4. La Loi nouvelle ou Loi d'amour

Selon le christianisme[356] la loi n'a pas été donnée comme moyen par lequel l'homme puisse être sauvé. La Loi nouvelle ou Loi évangélique est la perfection ici-bas de la loi divine, naturelle et révélée. Elle est l'œuvre du Christ et s'exprime particulièrement dans le Sermon sur la montagne. Elle est aussi l'œuvre de l'Esprit Saint et, par lui, elle devient la loi intérieure de la charité : " *Je conclurai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle... Je mettrai mes lois dans leur pensée, je les graverai dans leur cœur, et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple.*[357] La Loi nouvelle est la grâce du Saint-Esprit donnée aux fidèles par la foi au Christ. Elle opère par la charité, elle enseigne ce qu'il faut faire, et use des sacrements pour nous communiquer la grâce de le faire. Pour st. Augustin, celui qui voudra méditer avec piété et perspicacité le sermon que notre Seigneur a prononcé sur la montagne, tel que nous le lisons dans l'Evangile de saint Matthieu, y trouvera, sans aucun doute, la charte

[353] Rm. 7, 20
[354] IRÉNÉE (saint), l' ***Adversus haereses*** (*Contre les hérésies*), 4, 15, 1.
[355] Rm. 5, 5; D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique*,** 1-2, Le Cerf, Paris, 1984-1986, 107, 1, ad 2.
[356]"***Catéchisme de l'Eglise Catholique***", Paragraphe 1965-1974
[357] He. 8, 8-10 ; *Cf.* Jr. 31, 31-34

parfaite de la vie chrétienne. Ce sermon contient tous les préceptes propres à guider la vie chrétienne.[358]

Pour les chrétiens la loi évangélique " accomplit "[359], affine, dépasse et mène à sa perfection la Loi ancienne. Dans les " Béatitudes ", elle *accomplit les promesses* divines en les élevant et en les ordonnant au " Royaume des cieux ". Elle s'adresse à ceux qui sont disposés à accueillir avec foi cette espérance nouvelle : les pauvres, les humbles, les affligés, les cœurs purs, les persécutés à cause du Christ, traçant ainsi les voies surprenantes du Royaume. La loi évangélique accomplit les commandements de la loi. Le sermon du Seigneur, loin d'abolir ou de dévaluer les prescriptions morales de la Loi ancienne, en dégage les virtualités cachées et en fait surgir de nouvelles exigences : il en révèle toute la vérité divine et humaine.[360] Il n'ajoute pas de préceptes extérieurs nouveaux, mais il va jusqu'à réformer la racine des actes, le cœur, là où l'homme choisit entre le pur et l'impur,[361] où se forment la foi, l'espérance et la charité, et avec elles, les autres vertus. L'Evangile conduit ainsi la loi à sa plénitude par l'imitation de la perfection du Père céleste,[362] par le pardon aux ennemis et la prière pour les persécuteurs, à l'instar de la générosité divine.[363]

La Loi nouvelle incite à pratiquer les *actes de la religion* : l'aumône, la prière et le jeûne, en les ordonnant au " Père qui voit dans le secret ", à l'encontre du désir " d'être vu des hommes "[364]. Sa prière est le " Notre Père "[365]. La Loi évangélique comporte le choix décisif entre " les deux voies " [366]et la mise en pratique des paroles du Seigneur[367]; elle se résume dans la règle d'or : " Ainsi, tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes "[368]. Toute la Loi évangélique tient dans le " *commandement nouveau* " de Jésus[369], de nous aimer les uns les autres comme Il nous a aimés[370].

La Loi nouvelle est appelée une *loi d'amour* parce qu'elle fait agir par l'amour qu'infuse l'Esprit Saint plutôt que par la crainte ; une *loi de grâce*, parce qu'elle confère la force de la

---

[358] AUGUSTIN, ***serm***., Dom. 1, 1 : PL 34, 1229-1231.
[359] *Cf.* Mt 5, 17-19
[360] Au sermon du Seigneur il convient de joindre la *catéchèse morale des enseignements apostoliques*, comme Rm 12-15 ; 1 Co 12-13 ; Col 3-4 ; Ep 4-5 ; etc. Cette doctrine transmet l'enseignement du Seigneur avec l'autorité des apôtres, notamment par l'exposé des vertus qui découlent de la foi au Christ et qu'anime la charité, le principal don de l'Esprit Saint. " Que votre charité soit sans feinte... Que l'amour fraternel vous lie d'affection... avec la joie de l'espérance, constants dans la tribulation, assidus à la prière, prenant part aux besoins des saints, avides de donner l'hospitalité " (Rm 12, 9-12). Cette catéchèse apprend aussi à traiter les cas de conscience à la lumière de la relation au Christ et à l'Église (cf. Rm 14 ; 1 Co 5-10).
[361] Mt 15, 18-19
[362] Mt 5, 48
[363] Mt 5, 44
[364] Mt 6, 1-6 ; 16-18
[365] Mt 6, 9-13
[366] Mt 7, 13-14
[367] Mt 7, 21-27
[368] Mt 7, 12; cf. Lc 6, 31
[369] Jn 13, 34
[370] Jn 15, 12

grâce pour agir par le moyen de la foi et des sacrements ; une *loi de liberté* [371]parce qu'elle libère des observances rituelles et juridiques de la Loi ancienne, incline à agir spontanément sous l'impulsion de la charité, et fait enfin passer de la condition du serviteur "qui ignore ce que fait son Maître" à celle d'ami du Christ, "car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître,[372] ou encore à la condition de fils héritier."[373] Outre ses préceptes, la Loi nouvelle comporte aussi les *conseils évangéliques*. La distinction traditionnelle entre les commandements de Dieu et les conseils évangéliques s'établit par rapport à la charité, perfection de la vie chrétienne. Les préceptes sont destinés à écarter ce qui est incompatible avec la charité. Les conseils ont pour but d'écarter ce qui, même sans lui être contraire, peut constituer un empêchement au développement de la charité[374].Les conseils évangéliques manifestent la plénitude vivante de la charité jamais satisfaite de ne pas donner davantage. Ils attestent son élan et sollicitent notre promptitude spirituelle. La perfection de la Loi nouvelle consiste essentiellement dans les préceptes de *l'amour de Dieu et du prochain*. Les conseils indiquent des voies plus directes, des moyens plus aisés, et sont à pratiquer suivant la vocation de chacun.[375] Mais cette loi d'amour a d'autres caractères comme celui d'instruire pour arriver à une nouvelle personnalité humaine.

A. Loi pour une instruction

Selon l'Écriture, la loi est une instruction paternelle de Dieu prescrivant à l'homme les voies qui mènent à la béatitude promise et proscrivant les chemins du mal. " La loi est ordination de la raison au bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté".[376] Le Christ est la fin de la loi,[377] Lui seul enseigne et accorde la justice de Dieu. La loi naturelle permet la participation de l'homme à la sagesse et à la bonté de Dieu, formé à l'image de son Créateur. Elle exprime la dignité de la personne humaine et forme la base de ses droits et de ses devoirs fondamentaux. La loi naturelle est immuable, permanente à travers l'histoire. Les règles qui l'expriment demeurent substantiellement valables. Elle est une base nécessaire à l'édification des règles morales et à la loi civile. La Loi ancienne est le premier état de la Loi révélée. Ses prescriptions morales sont résumées dans les Dix commandements. La Loi de

[371] Jc 1, 25; 2, 12
[372] Jn 15, 15
[373] Ga 4, 1-7. 21-31 ; Rm 8, 15
[374] cf. D'AQUIN (Thomas), op, cit, 2-2, 184, 3
[375] Dieu ne veut pas qu'un chacun observe tous les conseils, mais seulement ceux qui sont convenables selon la diversité des personnes, des temps, des occasions et des forces, ainsi que la charité le requiert ; car c'est elle qui, comme reine de toutes les vertus, de tous les commandements, de tous les conseils, et en somme de toutes les lois et de toutes les actions chrétiennes, leur donne à tous et à toutes le rang, l'ordre, le temps et la valeur S. François de Sales, ***amour*** 8, 6.
[376] D'AQUIN (Thomas), op, cit, 1-2, 90, 4.
[377] Rm 10, 4

Moïse contient plusieurs vérités naturellement accessibles à la raison. Par exemple "*tu ne tueras pas*" dans premier cas, on ne doit pas tuer parce que c'est une valeur en soi; dans le second, ce qui importe ce n'est pas la valeur en soi mais c'est qu'on ne le fasse pas, parce que si on peut le faire aucune société n'est viable, et que toute liberté universelle est rendue impossible. Dieu, selon le Christianisme, les a révélées parce que les hommes ne les lisaient pas dans leur cœur. La Loi ancienne est une préparation à l'Evangile. La Loi nouvelle est la grâce du Saint-Esprit reçue par la foi au Christ, opérant par la charité. "La sainteté de l'Église est entretenue spécialement par les conseils multiples que le Seigneur a proposés à l'observation de ses disciples dans l'Evangile ".[378]

En appliquant cette loi naturelle et la loi d'amour qui est présente dans le cœur de chaque homme qui est établie par la raison et par le saint Esprit, les canonistes ont du mal à définir les frontières exactes de la loi *universelle* qui en ses préceptes et son autorité, s'étend à tous les hommes. Le bref paragraphe suivant montrera cette loi morale chrétienne en pratique.

B. Loi pour une Personnalité humaine

Le droit personnel expose un principe existentiel et différencié qui est donné à l'intuition de l'esprit. Il se distingue par là de tout droit volontaire de type positiviste ; mais il se démarque aussi d'un droit naturel qui se déclarerait autonome et qui proposerait à l'homme de devenir un personnage et de n'être protégé que dans son assimilation à des modèles généralisables et théoriques saisis par la raison.[379] Dans le cadre de la théorie chrétienne de la personnalité humaine, la ligne de démarcation entre légalité selon le *droit naturel* et légalité selon le *droit canonique* est parfois incertaine. Il serait cependant nécessaire d'envisager des critères objectifs de la tradition biblique, sur laquelle on se fonde le plus fréquemment, le droit de l'homme.

1. Chrétienne

Pour st. Paul « *le salaire du péché, c'est la mort, mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ*. »[380] Même si ce don est pour tous les *hommes*,[381] cependant ce sont les chrétiens en tant que *personnes*, qui sont sauvés par la grâce.[382] Dans ce cas, la

[378] 1975-1986
[379] Voir : TRIGEAUD (Jean-marc), ***Métaphysique et éthique au fondement du droit,*** Bordeaux, éditions Bière, 1995, pp. 119, 33
[380] Ro. 6 : 23, Pourtant il faut signaler que pour saint Jean le péché n'est qu'une désobéissance à Dieu et un acte contraire à la loi divine. Voir : Jn 3 : 4, et aussi Ge 2 : 17 ; 3 : 6-7
[381] Tit 2:11
[382] Ep 2 : 5

raison humaine ne servira à rien.[383] Puisque c'est par le baptême, que l'homme est incorporé à l'Eglise du Christ et il y est constitué comme *personne.*[384] Il est incorporé à l'Eglise, faisant de l'*homme* fautif un chrétien (un *homme parfait*). C'est là son aspect religieux. Il fait aussi de l'homme une *personne* ; c'est son aspect juridique. Il y a un double effet qui répond au double caractère de l'Eglise, communauté de foi et société humaine, selon la dualité héritée depuis Jésus et César.

Pourtant même les chrétiens n'ont pas les mêmes droits. Un adage parcourt le Moyen-âge : « *il y a deux genres de chrétiens, les clercs et les laïcs*.» La formule est exacte. Par l'ordination, le clerc reçoit des charismes qui lui donnent une place à part dans le *peuple de Dieu*. Lui seul peut consacrer ; lui seul remet les péchés. De très bonne heure on a distingué la simple *institution* par la parole, de l'*ordination* avec imposition des mains, qui fait entrer dans les ordres sacrés. Jésus affirmait cependant l'égalité naturelle de tous les hommes et à l'âge de la première communauté chrétienne, telle que la décrivent les Actes des Apôtres, la multitude des croyants présente une profonde unité. Le substantif *laicus*, qu'on a déjà mis en parallèle avec *klêros* ou *clerus*, n'apparaît pas avant la fin du IIe siècle, et mieux au IIIe siècle. Cette terminologie mal affirmée témoigne d'une organisation encore précaire.[385] Un siècle plus tard, la dissociation est nette. La spécificité du clergé est certaine. « *Aux laïcs le devoir d'obéir, non l'autorité de commander* » [386] Image qui traverse les siècles ; principe que défendra énergiquement une société cléricale. Dans l'Eglise ancienne, clercs et laïcs sont associés pour choisir leur évêque. Mais la chrétienté médiévale fait moins appel aux laïcs, pourtant elle les invite à leur seul rôle destiné par Dieu, il ne s'agit que d'obéir. Pire encore, les laïcs sont considérés parfois comme opposés aux clercs.[387]

2. Non chrétienne

Du même coup apparaît la question des rapports entre cette *personne* (le chrétien) et les autres (hommes). Les autres sont ceux qui ne sont pas chrétiens, une masse immense de croyants de religions diverses dont les monothéistes comme les musulmans et les juifs. Selon les lieux, les temps, les courants doctrinaux, des prises de positions contrastées ont été adoptées à leur égard : mépris, persécution, croisades, mais aussi évangélisation et

[383] Paradoxalement à ce qu'on vient de traiter de M. Villey, il ajoute que pourtant l'homme vit de foi ; mais la foi n'est pas irrationnelle (I-43) même si nous ne pouvons être sauvés que par Jésus-Christ en changeant le monde, en renonçant nous-même. (II-63). Voir : Villey, op. cit. p. 51,13

[384] Le c. 96 du code de 1983

[385] GAUDEMET (Jean), ***Le droit canonique***, Cerf, 1989. p. 34

[386] Ce que disait Innocent III au concile de Latran de 1215 (c.44). Cité par Gaudemet, op. cit.

[387] « il y a la même différence entre la lumière et les ténèbres qu'entre l'ordre des prêtres et les laïcs », dit Honorius d'Autun vers 1120. voir : ibid. p. 35

tolérance,[388] alors que les premiers chrétiens eux-mêmes ont été persécutés pendant trois siècles. C'est l'empereur Constantin qui leur a donné la liberté de conscience. Cependant ils ont été tentés de justifier les guerres des empereurs, et enfin c'est à l'époque des Croisades que les théologiens ont établi la théorie de la guerre juste.[389]

a. Droit naturel à la guerre

Une première lecture fournit assez de justification pour la croisade chez les juristes chrétiens du Moyen-âge contre les musulmans.[390] L'un des plus éminents du XIIIe siècle, Henri de Suse, cardinal d'Ostie, affirmait que les païens « sont soumis au représentant du Christ. Il faut les soumettre de force et s'emparer de leurs possessions ».[391] L'opinion d'Hostiensis,[392] le plus original parmi les canonistes du XIIIe siècle, est très nette:[393] la croisade que l'Eglise conduit contre les Infidèles est toujours juste. Elle est celle qu'il appelle « guerre romaine », parce qu'elle continue le combat de Rome contre le monde barbare, puis de Rome contre le paganisme ; « parce que Rome est la mère et la tête de notre foi ». Et, dit-il « cette guerre est juste, du côté des fidèles ». D'après lui, à l'avènement du Christ toute magistrature, souveraineté, propriété ou juridiction ont été retirées à tous les Infidèles, selon le droit, et pour une juste cause, et par Celui qui détient la puissance suprême et ne peut se tromper ; elles ont été transférées aux Fidèles.[394]

La théorie ci-dessus légitime l'hostilité alors qu'elle orientée vers ceux qui pensent contre la doctrine de Jésus-Christ. Elle prétend justifier la guerre défensive en disant que s'il est permis à un homme privé de repousser la violence par la violence ; et cela est aussi permis à l'État, alors précisément, que Jésus-Christ interdit qu'on résiste au méchant.[395] Cette théorie prétend justifier la guerre offensive en disant que le droit naturel permet à chacun de poursuivre son droit ou de venger une injure reçue devant l'autorité publique. Mais

---

[388] GAUDEMET (Jean), ***Le droit canonique***, Cerf, 1989. p. 26

[389] Voir : Père NOLDIN - *Summa Theologiae Moralis* - Ratisbonne 1931 : « La guerre tant défensive qu'offensive est licite, si les conditions nécessaires sont réunies. Défensive : en effet s'il est permis à un homme privé de repousser la violence par la violence, cela est aussi permis à l'Etat. Offensive : en effet le droit naturel permet à chacun de poursuivre son droit ou de venger une injure reçue devant l'autorité publique ; donc il convient aussi au prince de pouvoir poursuivre son droit ou de pouvoir venger une injure, si par un autre prince son droit a été lésé ; mais comme les princes n'ont pas d'autorité supérieure, ils ne peuvent pas poursuivre leur droit ni venger une injure reçue si ce n'est par la guerre offensive. »

[390] Les courants du christianisme ont considéré d'abord très négativement l'émergence de l'Islam. Voir : ***Islam* ;** article de *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, documentation libre GNU. 23 jan 2004.

[391] Père Noldin, op, cit.

392 Voir : HOSTIENSIS (Henricus de Segusio), **Summa aurea** *(Lugduni: Paganum, 1537) - réimpression Aalen 1962. HOSTIENSIS (Henricus de Segusio),* **Summa aurea** *(Venetiis 1574) - réimpression Turin 1975. Hostiensis (Henricus de Segusio),* **Lectura** *(Venetiis 1581) - réimpression Turin 1965; sur le Liber Extra.*

[393] Villey (Michel), ***L'idée de Croisade***, dans. ***Storia del Medioevo***, G. C. Sansoni- Editore Firenze, 1955, volume III, p. 569

[394] *HOSTIENSIS*, ***Summa***, p. 1.207 (V. 6, ***De Sarracenis***). Cité par Villey, op. cit.

[395] « *Je vous dis de ne point résister au méchant»* (Matthieu 5 : 39), et celui de saint Paul *« Ne vous défendez pas, mes très chers frères, mais laissez agir la colère de Dieu »* (I Romains 12 : 19).

précisément, Jésus-Christ interdit de se venger ou de porter un différend devant l'autorité publique.[396] Il y a donc une diversité d'interprétations du Message.

b. Droit naturel à la paix

Une deuxième lecture se référant à la première lettre aux *Corinthiens* disait que les infidèles sont hors de notre droit. « *Comment nous appartiendrait-il de juger ceux qui sont au-dehors* ».[397] Une analyse plus fine, selon J. Gaudemet, fut cependant proposée dés le milieu du XIVe siècle par Innocent IV,[398] grand canoniste : « S'il ne faut pas juger les infidèles parce qu'ils ne font pas partie de la bergerie de l'Eglise », il n'en reste pas moins que « fidèles et infidèles sont par la Création brebis du Christ ».[399] Il établit une distinction entre le troupeau et la bergerie, entre la foule des hommes et le petit groupe des baptisés. Les premiers ne sont pas sujets du droit canonique. N'étant pas baptisés, ils ne sont pas des personnes dans l'Eglise. Mais parce qu'hommes par la création, ils ne sont pas sans droits. C'est ainsi que, dans la même voie, au XVe siècle, saint Antonin de Florence dénie au pape et aux princes chrétiens la possibilité « d'enlever aux païens propriétés ou indépendance. Ces biens sont de droit naturel. »[400] C'est déjà une esquisse de ce que la philosophie politique du XVIIIe siècle, s'appuyant sur les doctrines de l'école du droit naturel, qualifiera de droits de l'homme, et ceux-ci sont aujourd'hui reconnus par l'Eglise.[401]

C. La justice divine chrétienne et la loi naturelle

Cette partie expose une différence essentielle qui existe actuellement entre les écoles chrétiennes. Cette explication est importante, car lorsque la loi naturelle concerne la question de la liberté humaine et de la justice, elle aborde le même problème qui traverse les écoles musulmanes. Les réponses admises montrent la logique qu'utilise la jurisprudence islamo-chrétienne pour concilier la loi naturelle et la loi divine ou morale. Concernant cette question

---

[396] « *Si vous aimez ceux qui vous aiment, que faites-vous de plus que les païens? Car les païens aussi aiment ceux qui les aiment. Mais vous, aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et vous serez les fils du Très-Haut, qui est bon pour les ingrats et pour les méchants*. » (Luc 6 32)

[397] Co 5 :12

[398] Mais juste avant lui, Innocent III, pape de 1198 à 1216, est partisan de la théocratie pontificale, il considérait que le pape est l'intermédiaire entre Dieu et les rois, théorie qui le guida dans ses démêlés avec Philippe Auguste. Il lança la quatrième croisade, marquée par le sac de Constantinople (1204) et la croisade contre les Albigeois. Comme pape réformateur, il encouragea l'essor des ordres mendiants et convoqua l'important quatrième concile du Latran (1215).

[399] GAUDEMET (Jean), op, cit, pp. 26-27

[400] ibid. p. 27

[401] Voir : ANDRE -VINCENT (Philippe), ***Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II***, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1991, p. 16

et la nature de la loi biblique, F. Turretin dans son livre[402] explique qu'il y a trois opinions connues: deux, extrêmes, qui affirment la «dispensabilité» ou l'«indispensabilité» des commandements, et la troisième (médiane), qui soutient partiellement les deux.

La première opinion soutient que la loi morale est «dispensable» dans tous ses préceptes; elle est surtout fondée sur le seul droit positif, qui dépend du libre arbitre de Dieu: il peut donc faire changer cette loi à volonté. Cette opinion est défendue:

1) par beaucoup de *scolastiques* (Occam, Gerson, P. d'Ailly, Almayn, et leurs disciples, essentiellement motivés par le désir d'expulser le deuxième précepte du Décalogue (l'interdiction des images des idoles),[403] et par le désir d'attribuer au Pape le pouvoir de dispenser des préceptes divins);

2) par les *sociniens*, qui insistent sur la «dispensabilité» notamment pour la raison suivante: pouvoir prouver l'imperfection de la loi mosaïque et la nécessité de sa correction. Ils sont rejoints par ceux de notre bord qui soutiennent que la bonté ou la méchanceté morale des choses n'a d'autre source que la libre volonté de Dieu, de telle sorte que les choses sont bonnes et justes uniquement parce qu'elles sont commandées, et non parce qu'elles étaient justes antérieurement; aussi, rien n'empêche Dieu de commander le contraire, s'il en a l'envie.

La deuxième opinion, médiane, maintient que trois préceptes de la première table sont indispensables; que le quatrième est partiellement «dispensable»; et que tous les autres, ceux de la seconde table, sont «dispensables» (opinion de Scot et Gabriel Biel, qui ôtent donc ces préceptes de la loi naturelle, à strictement parler). Certains protestants se rapprochent d'eux, et soutiennent que certains préceptes moraux du Décalogue, qui découlent de la nature de Dieu, sont absolument indispensables (comme le 1er, le 2e, le 3e, le 7e et le 9e), tandis que les autres, qui dépendent de la libre volonté de Dieu (tels le 4e en partie, le 5e, le 6e, le 8e et le 10e), bien qu'ils soient immuables et indispensables de notre part, n'en sont pas moins «dispensables» par Dieu, lequel peut, pour certaines raisons, commander le contraire sans pour autant rien faire d'opposé à sa nature.

La troisième opinion est l'opinion de ceux qui soutiennent que la loi naturelle dans tous ses préceptes est indispensable, pour la simple raison qu'elle contient la raison intrinsèque de la justice et du devoir, non parce qu'elle procède de la loi, mais parce qu'elle est fondée sur la nature de Dieu et procède de la nature intrinsèque de la chose et de la proportion entre l'objet et l'acte, comparée avec la droite raison (ou nature rationnelle). Ainsi pensent Thomas

[402] TURRETIN (François), ***De la loi de Dieu,*** Trad. par Simon Scharf, dans Revue Réformée, N° 227– 2004/2, mars 2004 – tome LV.
[403] *Cf.* annexe I.

d'Aquin[404] et ses disciples, Altissiodorensis, Richard de Middleton, P. Paludanus et bien d'autres.

Cette dernière opinion est la plus répandue chez les 'protestants orthodoxes'.[405] Il faut signaler toutefois, que tous les préceptes bibliques ne sont pas fondés de façon égale sur le droit primaire de la nature, mais que certains découlent absolument de la nature de Dieu, et ordonnent des choses que Dieu veut en toute liberté et, toutefois, nécessairement – si nécessairement et immuablement, qu'il ne peut vouloir le contraire sans contradiction.[406] Les orthodoxes en parlent fort différemment, lorsqu'ils affirment qu'il existe une loi naturelle, qui ne résulte ni d'un contrat volontaire, ni d'une loi sociétale, mais d'une obligation divine, imprimée par Dieu dans la conscience de l'homme dès sa création, en laquelle est fondée la différence entre le bien et le mal. La conscience renferme les principes d'une vérité immuable : *Dieu doit être adoré, les parents honorés, on doit vivre vertueusement, on ne doit léser personne* (*ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît, et d'autres règles semblables*). Les orthodoxes affirment aussi qu'en dépit de la corruption et de l'obscurité produites par le péché dans notre nature, il y a tant de restes et d'évidences de cette loi dans notre nature qu'aucun être humain ne manque de ressentir plus ou moins sa force. Si les hommes souhaitent que cette loi soit appelée naturelle, ce n'est pas parce qu'elle a son origine dans la pure nature (puisqu'elle dépend de Dieu, le Législateur suprême), mais bien parce qu'elle est connue objectivement, quelle dépend des créatures et de la relation de l'homme à Dieu; la connaissance de cette loi est imprimée par la nature dans l'intellect humain, et non acquise par tradition ou instruction.

Les manichéens s'étaient livrés au même jeu, et la question avait été soulevée entre eux et les orthodoxes. Ainsi, Augustin dit qu'ils enseignaient que le Christ avait partiellement renforcé la loi morale par les commandements que Matthieu 5 énonce, et qu'il l'avait partiellement abrogée ce qu'Augustin réfute tout au long du *Contra Faustum*.[407] Selon Turretin, dans l'opinion des catholiques romains les mahométans semblent avoir récupéré cette expression dans le Coran: Moïse a introduit une loi moins parfaite; Christ, une plus parfaite; et Mahomet une plus parfaite encore.[408] Pour lui les Catholiques romains errent aussi sur ce point – encore que ce n'est pas pour les mêmes raisons – lorsqu'ils affirment l'imperfection de la loi. C'est ainsi que Bellarmin enseigne que le Christ a rendu parfaite la loi imparfaite, ou bien la loi parfaite encore plus parfaite, et qu'entre la Loi et l'Evangile, il existe la même différence qu'entre une doctrine ébauchée et une doctrine parfaite.[409]

---

[404] D'AQUIN, ***Somme théologique***, I^{a}II^{ae}, q.100, art. 8.
[405] Des Églises et des communautés chrétiennes issues de la réforme Luthérienne. A distinguer des orthodoxes de rite grec ou de rite russe après le schisme de Byzance.
[406] TURRETIN (François), ***De la loi de Dieu***, op, cit., p. 15
[407] AUGUSTIN, *Contra Faustum*, *OC*, xxv, 480.
[408] TURRETIN (François), ***De la loi de Dieu***, op, cit., p. 26
[409] BELLARMIN, ***De Justificatione, Opera*** (1858), tome 4, pp. 572-574. Cité par Turretin, op, cit., p. 26

Maldonatus soutient obstinément que la loi ancienne a été corrigée par le Christ, les choses qui manquaient à la perfection évangélique lui ayant été ajoutées.
Contre tout cela, les protestants orthodoxes pensent que la loi morale était parfaite au point de n'avoir besoin d'aucune addition ni correction, la seule nécessité étant une interprétation authentique; tout ce que l'on prétend avoir été ajouté est ou bien faux, ou bien gratuit, ou déjà contenu dans la loi, explicitement ou implicitement. F. Turretin explique qu'il y a une loi naturelle, fondée sur le droit naturel de Dieu, en fonction de laquelle les choses ne sont pas appelées justes parce qu'elles sont commandées, mais sont commandées parce qu'elles sont justes et bonnes antérieurement au commandement, fondées qu'elles sont sur la sainteté et la sagesse mêmes de Dieu. Et telle est sa nature que, à supposer la création de l'homme, elle n'aurait pas pu ne pas lui être donnée, tant elle lui prescrit les devoirs indispensables qui doivent être observés par tous, toujours et partout. Dans cette loi de Dieu, on distingue en général entre la loi naturelle et la loi positive. Etant donné que le droit de Dieu est double (droit naturel, fondé sur la nature parfaitement juste et sainte de Dieu; droit positif, qui dépend de la seule volonté de Dieu par laquelle il montre aussi sa propre liberté) : il y a ainsi une loi positive de Dieu, laquelle se fonde sur le droit libre et positif de Dieu, en fonction de laquelle des choses sont bonnes parce que Dieu les ordonne. Dieu est libre de ne pas donner une telle loi, ou de l'instituer en d'autres termes, comme, par exemple, la loi relative aux aliments, et la loi symbolique donnée à Adam,[410] ainsi que les lois cérémonielles de l'Ancien Testament, dans lesquelles ne résidait ni bonté ni perversité intrinsèque, mais qui résultaient uniquement du commandement divin.[411]

Transition

Selon l'idée chrétienne, la loi naturelle reflet de la loi éternelle et la loi divine ont été révélées par les Saintes écritures. Dieu a transmis à l'homme une partie de la connaissance de l'ordre éternel. Il n'y a en conséquence pas de contradiction entre la loi naturelle et la loi divine, elles se distinguent l'une de l'autre. La place serait alors aussi faite pour une organisation non religieuse de la société. C'est pourquoi le droit est ainsi accessible à tous les hommes sans qu'ils doivent recourir à la religion. Saint Thomas d'Aquin permet une certaine souplesse : la loi éternelle et immuable reste inconnue :[412] il y a donc une délégation à la loi humaine, ce qui permet les particularismes locaux. La loi naturelle n'indique que des buts. L'homme doit trouver les moyens de les atteindre.

[410] Gn 2.16-17
[411] TURRETIN (François), ***De la loi de Dieu***, op, cit., p. 15
[412] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit., I^{a}-II^{ae}, q.93, art.2

SECTION II. LOI NATURELLE MUSULMANE

La loi islamique est, en général, un exemple particulièrement instructif de *loi sacrée*. Selon J. Schacht même les deux autres exemples de lois sacrées qui s'en rapprochent le plus, historiquement et géographiquement, la loi judaïque et le droit canon, en diffèrent sensiblement: «tous deux sont plus uniformes que la loi islamique.»[413] En affirmant l'exigence d'une Loi divine révélée qui viendrait compléter une loi naturelle que Dieu a mis au cœur de l'homme, l'islam[414] comme les autres monothéismes pose inéluctablement le problème de la liberté de l'homme. A-t-il la possibilité de choisir librement entre l'obéissance et/ou le refus de la loi, entre le bien et le mal ? D'autres systèmes religieux donnent-ils une aussi grande importance à la Loi révélée ? Quel est le conflit possible entre la Loi divine et les lois des sociétés humaines ?

La conception islamique de la loi, comme celle du droit, implique des devoirs et des responsabilités. Il y a également l'idée de la permission originelle : dans les affaires sociales, tout est permis sauf ce qui est formellement interdit. L'islam a connu, initialement puis au cours de son histoire, un débat juridique sur une base rationnelle plutôt qu'un débat théorique ou théologique comme dans le christianisme. Pour aller plus avant dans l'étude de ce concept, il faudra présenter une pensée définissant d'abord une idée de l'homme dans l'Islam, puis son rapport à Dieu, à lui-même puis à l'univers. Ce travail peut aller plus loin pour répondre aux questions posées ci-dessus, mais les remarques suivantes appuyées sur l'importance de certains concepts, aideront à aller au cœur des États de droit.

§1. Les droits naturels et les buts de la nature

Dans l'optique musulmane, les droits naturels et innés émanent des prédispositions que la Force créatrice a injectées dans les êtres et qu'Elle utilise pour diriger ces êtres vers la perfection qu'Elle veut qu'ils atteignent. 'Chaque prédisposition, ou capacité naturelle, est la base d'un droit naturel', et en même temps elle est une autorité naturelle pour appliquer ce droit. Cette capacité naturelle ou prédisposition que l'arabe appelle *tab'*, *ghariza*, ou plus coranique *fitra*, n'est que les lois naturelles en l'homme.

[413] SCHACHT (Joseph), ***Introduction au droit musulman***, trad. Kempf (Paul) et Turki (Abdel Magid), Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, pp. 11-12.

[414] Islam est un mot arabe qui signifie « soumission », « obéissance ». En tant que religion, l'islam prêche la soumission et l'obéissance totales à Allah (Dieu en arabe). D'un point de vue étymologique, le mot est proche aussi de salam, la paix.

A. La question du *Fitra* et Loi naturelle

Cette loi naturelle s'appelle *tab'* lorsqu'il s'agit du monde des matériaux et des substances.
« *Ceux qui ont mécru, n'ont-ils pas vu que les cieux et la terre formaient une masse compacte ? Ensuite Nous les avons séparés et fait de l'eau toute chose vivante. Ne croiront-ils donc pas ? Et Nous avons placé des montagnes fermes dans la terre, afin qu'elle ne s'ébranle pas en les [entraînant]. Et Nous y avons placé des défilés servant de chemins afin qu'ils se guident. Et Nous avons fait du ciel un toit protégé, et cependant ils se détournent de ses merveilles. Et c'est Lui qui a créé la nuit et le jour, le soleil et la lune, chacun voguant dans une orbite.*»[415]
Même l'homme, dans son corps, se soumettra à cette loi :
«Et Nous n'avons attribué l'immortalité à nul homme avant toi. Est-ce que si tu meurs, toi, ils seront, eux éternels ? Toute âme doit goûter la mort. Nous vous éprouverons par le mal et par le bien [à titre] de tentation. Et c'est à Nous que vous serez ramenés.»[416]

Toutefois *Ghariza* est une loi qui réside dans le monde des animaux et des insectes. Le Coran, par exemple a bien mentionné cette loi en 'Abeilles' :
«[Et voilà] ce que ton Seigneur révéla aux abeilles : "Prenez des demeures dans les montagnes, les arbres, et les treillages que [les hommes] font. Puis mangez de toute espèce de fruits, et suivez les sentiers de votre Seigneur, rendus faciles pour vous. De leur ventre, sort une liqueur, aux couleurs variées, dans laquelle il y a une guérison pour les gens. Il y a vraiment là une preuve pour des gens qui réfléchissent.»[417]

Dans l'Islam, la *fitra* (nature première de homme, sans influence extérieure), en tant que la loi naturelle humaine, est la base du droit naturel. Elle signifie une "manière de créer ou d'être créé",[418] et l'homme ne vit pas seulement de sa "*fitra*". Ainsi, Dieu a dicté la loi divine qui est "un droit "naturel" dans ce sens que sa source première, le Coran, est immuable autant qu'éternelle",[419] et il n'y a aucune contradiction, pour la philosophie juridique islamique majoritaire, entre "droit naturel (et rationnel) et droit révélé".[420] Autrement dit, même les lois divines sont établies sur les lois naturelles dont celle de l'homme, et les droits

[415] Sourate 21 : Al-*Anbiya* (Les prophètes) : 30-33.
[416] Ibid., 34-35.
[417] Sourate 16 : An-*Nahl* (Les abeilles) : 68-69.
[418] SINACEUR (M.-A.), ***Déclaration islamique universelle des droits de l'homme***, dans *Droits de l'homme, droits des peuples*, PUF, 1982, p. 221.
[419] Abdel HAMID (Mohamed Sami) et TAGELDIN (Yassin Mohamed), ***Le monde arabo-is1amique***, dans *Revue internationale des sciences sociales*, Unesco, n° 3,1970, page 406.
[420] BEN ACHOUR (Yadh), ***Nature, raison et révélation dans la philosophie du droit des auteurs sunnites***, dans *Les Droits fondamentaux*. Actes des premières Journées scientifiques du Réseau Droits fondamentaux de l'AUPELF-UREF, tenues à Tunis du 9 au 12 octobre 1996, Bruylant, Bruxelles, 1997, p. 172

devraient également être justifiés par ces lois. Les lois naturelles sont la base des droits naturels. Par exemple, chaque enfant humain a le droit d'apprendre et d'aller à l'école, alors qu'un agneau n'a pas de tels droits, parce qu'un enfant a la capacité d'apprendre et de développer son esprit, alors que l'agneau en est privé. La Force créatrice a déposé une autorité naturelle ou une loi naturelle pour ce droit dans la structure de l'homme, et non pas dans celle du mouton. Il en va de même pour le droit de penser, de voter et d'avoir une libre volonté.

D'aucuns pensent que la théorie des droits naturels, et l'idée selon laquelle la nature a accordé à l'être humain des droits spéciaux, sont des paroles creuses et insensées qu'il faut chasser de l'esprit, et qu'il n'y a en fait aucune différence de droits entre les êtres humains et non-humains. Evidemment, cette vue ne correspond pas à la réalité ni au point de vue islamique, car les capacités naturelles ou les lois naturelles chez les humains et les non-humains sont différentes. Selon les musulmans la Force créatrice a mis chaque espèce d'êtres dans une orbite qui lui est particulière, et a limité le bonheur de toute cette espèce à son mouvement à l'intérieur de son orbite naturelle. En agissant ainsi, la Force créatrice a agi selon un but précis et Elle n'a pas confié ces mandats aux êtres fortuitement et absurdement.[421] En effet, dans cette distinction entre les êtres humains et les animaux, on trouve une conception essentielle du droit musulman: les hommes y sont respectés et considérés comme nobles dès leur premier jour, comme leur père Adam.[422]

«*Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures*.»[423]

B. Les lois naturelles et les droits sociaux

Selon l'Islam "tous les êtres humains naissent libres et égaux", car, pour lui, la réalité de la liberté et de l'égalité des hommes existe pour eux du fait de leur naissance, quels que soient

[421] Le fondement et la racine des droits familiaux -comme des autres droits naturels- doivent être soumis à vérification. C'est à partir des prédispositions, ou des capacités, que la Force créatrice a déposées dans la structure de l'homme et dans celle de la femme, que nous pouvons comprendre si l'homme et la femme possèdent des droits et des devoirs similaires. Il faut rappeler ici, que ce sujet de la "similarité des droits" de la femme et de l'homme dans la famille, est très différent de celui de "l'égalité de leurs droits".

[422] Lors de sa troisième session, la Commission des droits de l'homme a rédigé *l'article premier*, et avant les discussions qui ont été engagées à l'Assemblée générale concernant cet article, M. Malik (Liban) est intervenu contre la proposition du représentant chinois, M. Chang, qui suggérait la suppression des mots "Ils sont doués de raison et de conscience", alléguant que ces mots étaient discutables. Aux yeux de M. Malik, ces mots rappelaient les attributs des êtres humains qui les différencient des animaux. VERDOODT (Albert), ***Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme***, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1964, pp. 80- 81.

[423] ***Coran*** 17 : 70

les événements postérieurs. Par exemple l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et elle a droit à la protection de la société et de l'État. Toutefois la position des êtres humains, en ce qui concerne les droits sociaux autres que les droits familiaux, n'est pas toujours la même. Dans certains cas, ils jouissent de droits *similaires*, dans d'autres, de droit dissemblables mais *égaux*. Dans l'état naturel ou dans une société élémentaire, les droits sont communs à tout le monde. Chaque homme ou chaque femme a le droit, par exemple, d'utiliser ses talents, de travailler, de participer à la compétition de la vie, d'être candidat à un poste social et de l'obtenir par des moyens légaux, et de montrer ses mérites pratiques et intellectuels. Mais cette même égalité pour tous en matière de droits élémentaires, les met dans une position inégale au sujet des droits *acquis*. Certes, chacun a le droit de travailler et de participer à la compétition de la vie, mais lorsqu'il s'agit d'accomplir effectivement le travail, tout le monde n'obtient pas le même résultat ni ne réalise la même performance. Les uns montrent plus de capacités, d'autres moins. De même, les uns s'avèrent plus efficaces, les autres moins. C'est dire que certains font preuve de plus de connaissances, sont plus compétents, plus efficaces et plus aptes que d'autres. Naturellement, leurs droits acquis ne peuvent pas être similaires. Donc, essayer de faire en sorte que leurs droits acquis soient *semblables* à leurs droits élémentaires selon les lois naturelles, serait une injustice criante, alors que les lois naturelles obligatoirement sont non seulement égales pour tous les hommes mais en plus, elles sont aussi similaires. Car l'étude des états des êtres humains montre que personne n'a été créé, à l'origine, administrateur ou administré. Personne n'a été créé pour être malfaiteur, criminel, monarque, pécheur, tyran ou pauvre, opprimé et gouverné. Ainsi personne n'a été créé pour être ouvrier, artisan, professeur, commandant, officier, gouvernant ou président. Ces qualifications ne sont que des particularités qui font partie des droits acquis, c'est-à-dire que les individus les acquièrent dans la société grâce à leurs aptitudes, leurs dispositions, leurs activités et leurs efforts, et la société accorde ces fonctions selon une loi positive.[424] Mais ici droit et sociologie ont une autre approche : la naissance situe chaque homme dans la société à une place différente qui est égale en droit et diverse en fait.

La vie sociale de l'homme ne diffère de la vie sociale des animaux sociaux, tels que les abeilles et les fourmis, que dans cet aspect. En effet, les divisions du travail chez ces animaux sont à cent pour cent naturelles. C'est la loi naturelle qui a divisé le travail entre eux, et fixé le rang de chacun d'eux, sans que ceux-ci n'y jouent aucun rôle. La reine, dans une société d'abeilles, est chef naturellement, et les administrés sont des administrés selon leurs lois naturelles ; l'ouvrier, l'ingénieur et le contrôleur sont créés tous en tant que tels. En

[424] MOTAHHARÏ, ***droit des femmes en islam***, op, cit., p. 189

revanche, dans la vie sociale de l'homme, il n'en va pas de même. C'est pourquoi, comme on verra, certains philosophes ont nié l'ancienne théorie philosophique qui disait que "l'homme est naturellement social", et ont émis l'hypothèse que la société humaine est tout à fait une société contractuelle. Mais la plupart des philosophes musulmans soutiennent une idée qui est, 'naturellement' ou 'obligatoirement', favorable à une vie sociale pour l'homme.

C. Un être social et les lois

«O hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous connaissiez entre vous. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux… »[425]

L'homme directement[426] ou indirectement[427], est un être social. Mais parfois on considère la vie sociale comme un choix personnel issu de la raison humaine, ce qui signifie une troisième interprétation de l'être humain. Dans tous les cas c'est la loi naturelle qui l'oblige ou le conseille dans la vie sociale. Par conséquent si nous étudions les circonstances dans lesquelles les sociétés humaines s'organisent dans le passé lointain, nous constatons clairement que l'homme n'aspirait à rien d'autre qu'à son bien-être et à une vie tranquille, et il ne fait pas de doute que cet objectif ne saurait être atteint sans l'utilisation complète de toutes les ressources de la vie. L'homme sait, de par ses facultés intellectuelles innées, qu'il ne peut tout seul satisfaire la totalité de ses besoins, ni parvenir à la tranquillité et à la paix de l'esprit qu'il désire tant. Et puisqu'il se rend compte qu'il n'arrive pas à réussir dans la vie en surmontant individuellement les difficultés, il fait appel à la protection de l'État. Il considère qu'il est plus facile de parvenir à son but par la coopération avec ses semblables et, par conséquent, il s'efforce de recevoir les avantages de la vie avec le concours des autres. Cet objectif est atteint lorsque chaque individu assume la responsabilité de contribuer par ses propres efforts à la réalisation dudit objectif, et que tous les individus mettent en commun les dividendes des efforts individuels, pour que chaque individu prenne par la suite une part proportionnelle à ses efforts et poursuive paisiblement la réalisation de sa vie. Pour rendre sa vie plus plaisante, l'homme coopère avec ses semblables et coordonne ses activités avec les leurs. En fait, tous les membres de la société investissent leurs efforts dans une cause commune, et ils accumulent les fruits de leur travail en vue de les partager ensuite selon les efforts individuels et le statut de chacun.

---

[425] ***Coran***, 49 :13.
[426] MOTAHHARÏ, op, cit., p. 189
[427] TABATABAÏ, ***Almizan fi tafsîr é-Qorân*** (***Commentaire du Coran***), tom. 20, p. 189

1. La nécessité des lois sociales

Etant donné que le fruit des efforts collectifs des gens dans la société est accumulé, chacun essaie d'en tirer davantage pour soi, ce qui ne manquera pas de susciter des conflits et des disputes. C'est un fait vérifiable que de dire que le désir de gains matériels peut provoquer la haine et la discorde, et faire perdre l'esprit d'amour réciproque chez les gens. Afin de garder intacte l'affection mutuelle chez les gens, la société doit promulguer des règles et des règlements susceptibles, lorsqu'ils sont observés, d'enrayer ou de prévenir le désordre et le chaos. Il est indéniable que sans les règles et les règlements promulgués en vue d'administrer les affaires de la société, il y prévaudrait une condition si chaotique que la société humaine ne survivrait même pas un jour.

Sans aucun doute, ces règlements varient en fonction des différentes civilisations, selon la disposition d'esprit de chaque nation, selon le mode de pensée de chaque société, selon la position des institutions gouvernementales, etc. Cependant, sans l'existence de tels règlements et lois coutumières, et sans que ceux-ci soient respectés au moins par la majorité des gens, aucune société ne peut fonctionner. En fait, dans les annales de l'histoire de l'humanité, il n'exista aucune société sans codes, coutumes, règles ou règlements. C'est sûr que ces règles positives bornent la liberté absolue de l'homme. Mais les lois naturelles limitent-elles aussi la liberté en tant que droit naturel ?

2. La liberté vis-à-vis des lois naturelles

Les juristes musulmans ont, depuis longtemps, échafaudé quatre théories qui expliquent la règle du déterminisme et du libre arbitre :

1 - La théorie d'Al-*Djabriyya*

2 - La théorie d'Al-*Mu'tazila*

3 - La théorie d'*Ash'ariyya*.

4- La théorie d''*Adlia*

1. Selon la théorie d'Al-*Djabriyya* l'homme n'est pas responsable de ses actions car il ne crée pas ses actes : étant originairement sans volonté et sans libre arbitre. Dieu crée les actes comme il en crée chez les plantes et les minéraux et on les leur attribue en disant que l'arbre a donné des fruits, l'eau a coulé, le soleil s'est levé et s'est couché etc. Le premier a avoir rapporté cette doctrine fut Al Djahm ibn Safwane. En conséquence lorsque l'homme n'est pas parfaitement libre, il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnée.

2. Pour la deuxième théorie c'est à dire la théorie des *Mu'tazila* ou « Al-*Qadariyya* » (Fatalisme), l'homme crée ses propres actions bonnes et mauvaises et mérite, pour tout ce

qu'il fait, récompense ou châtiment dans l'autre monde. Dieu est juste et infaillible pour lui attribuer le mal ou l'injustice. L'homme est donc libre en tout ce qu'il fait aussi est-il responsable. Le plus célèbre d'entre ceux qui professèrent ces idées fut *Ghilâme* Al *Damasqui* ou *AL Qadri*. D'où la « théorie d'*Al Qadariya* » parce que ses adeptes renient Al Qadar (le Destin). Le principe de justice qu'ils ont posé, parmi d'autres principes, exprime l'idée selon laquelle Dieu n'aime pas la dépravation, il ne crée point les actions de l'homme, mais l'homme fait ce qui lui a été ordonné et s'interdit ce qui lui a été défendu par le pouvoir qui lui a été conféré par Dieu. Les tenants de cette théorie discutèrent la révélation du Coran et portèrent certains califes à répéter leurs affirmations. Un certain nombre d'entre eux, parmi lesquels figure l'Imam Ahmed Ibn Hanbal, furent persécutés parce qu'ils se sont retirés du consensus. C'est pour cette raison qu'on les appelle les *Mu'atazelites* (mutazilites). Sur le plan historique c'est aussi la traduction des travaux philosophiques grecs en arabe aux VIIIe et IXe siècles qui entraîna la fondation de cette école théologique islamique importante, appelée mutazilisme, qui insistait sur la raison et la logique rigoureuse. La question de l'importance des bonnes œuvres demeura et les mutazilites soutinrent qu'un individu qui avait commis de graves péchés sans s'en repentir n'était ni un musulman ni un infidèle mais se situait entre les deux. Leur insistance fondamentale portait cependant sur l'unicité absolue et la justice de Dieu. Ils déclaraient que Dieu était une essence pure, sans attributs, car les attributs impliquent une multiplicité. La justice divine exigerait donc pour eux une libre volonté humaine car si l'individu n'est pas libre de choisir entre le Bien et le Mal, la récompense et la punition n'ont pas de sens. Parce qu'Il est parfaitement juste, Dieu ne peut refuser la récompense au Bien et la punition au Mal. Les mutazilites soutenaient ainsi que la raison humaine est capable de faire la distinction entre le Bien et le Mal.

3. La théologie des mutazilites fut établie comme doctrine d'État par le calife al-*Mamun* mais, au Xe siècle apparut une opposition inspirée par le philosophe al-*Ash'ari* et ses adeptes (les *ash'arites* ou *ach'arites*). Ainsi selon la troisième théorie (Al-*Asha'riyya* ou acharisme) qui n'est pas d'ailleurs éloignée de la théorie d'Al-Djabriyya, les *ash'arites* reniaient la liberté de la volonté humaine, jugeant ce concept incompatible avec la puissance et la volonté absolue de Dieu. Ils rejetaient également que la raison naturelle humaine puisse mener à une connaissance du Bien et du Mal. Les vérités morales sont établies par Dieu et ne peuvent venir à notre connaissance que par la révélation. Les partisans de cette théorie reconnaissent à l'homme au moins un pouvoir, certes inefficace par rapport à celui de Dieu comme Créateur, et une volonté dont dépendent ses actions. Pour cette raison, l'homme est considéré comme étant libre de choisir ses actions, de qualifier ses actions, et il convient d'actions librement choisies du fait qu'elles dépendent de sa volonté et de son libre arbitre.

Néanmoins, cette théorie juge que cette volonté et ce choix ne révèlent pas l'être créé mais sont relatifs à la création de Dieu.

En résumé, l'homme est libre de choisir ses actions, mais déterminé dans son choix. Son action et sa volonté d'agir sont crées par Dieu, il s'ensuit que l'homme est déterminé aussi dans ses actes. C'est pourquoi l'homme étant libre dans son choix, lorsqu'il fait dépendre directement ses actions de son propre choix, ses mêmes actions peuvent être qualifiées de volontaires. Les opinions d'al-*Ash'ari* et de son école devinrent progressivement dominantes dans l'islam sunnite, ou orthodoxe, et le sont encore chez la plupart des musulmans. Cependant, les sunnites ont eu tendance à tolérer et accepter de petites divergences d'opinion et à insister sur le consensus de la communauté en matière de doctrine.

4. Pour la quatrième théorie Allah donna à l'homme le moyen d'agir et les instruments de l'action et le dota de la raison qui prépare et choisit son destin. Il lui a demandé de préférer le Bien et de fuir le Mal. La théorie d'*Adlîa*, ou du Chiisme, récuse la contrainte (*Jabr*) professée par les *Ash`arites* et *Djabriyya*, tout en récusant en même temps la "délégation" (*tafwîdh*) adoptée par les mutazilites. Elle soutient la thèse de "la voie moyenne" (*Al-amr-u beîn ol-amraîn*).[428]

Puisque, selon cette dernière théorie, l'homme accomplit toute son action selon sa volonté et selon son jugement, il éprouve une sorte de sentiment de liberté d'action, et considérant que cette liberté n'est assortie d'aucune condition ni d'aucune restriction, il essaie d'éviter tout ce qui pourrait l'entraver. C'est pourquoi il se sent mécontent lorsqu'il rencontre des difficultés sur le chemin de la réalisation de ses désirs. Et chaque fois que des restrictions lui sont imposées, il sent en lui une sorte de fardeau et d'abattement. Donc, quelque peu nombreuses que puissent être ces lois, elles vont à l'encontre de la nature de la liberté chez l'homme, puisqu'elles imposent des restrictions à sa liberté.

D'un autre côté, l'homme comprend aussi que s'il n'est pas disposé à sacrifier un peu de sa liberté en vue du perfectionnement de la société et de l'application des lois, il y aura une situation si chaotique qu'elle pourra détruire sur-le-champ sa liberté et la paix de son esprit ; parce qu'il sait que s'il arrache un morceau de pain de la bouche de quelqu'un, d'autres également arracheront plusieurs morceaux de pain de sa propre main, et que s'il se permet

[428] Cette école l'explique ainsi: « D'une part, nos actes sont effectivement nos propres actes, nous en sommes la cause réelle, ils sont sous notre contrôle et ils découlent de notre choix, et d'autre part ils sont accomplis sous les auspices de la Souveraineté d'Allah, car Allah est le Créateur et l'Octroyeur". En d'autre terme, Allah ne nous oblige pas à faire ce que nous faisons, pour que nous ne puissions pas dire qu'IL est injuste en nous punissant pour nos mauvaises actions, car nous avons toute liberté et tout pouvoir de ne pas les accomplir. Mais, d'un autre côté, IL ne nous abandonne pas totalement dans l'accomplissement de ces actes, pour que nous ne puissions pas dire que ceux-ci sont en dehors de Son Pouvoir, car c'est à Lui qu'appartiennent la Création et la Souveraineté, et par conséquent, c'est Lui qui possède la Domination et l'Autorité sur toute chose, et c'est Lui Qui entoure toute les actions de Ses serviteurs. » Voir : MOTAHARI, ***Adl ilahî***, éd. Çadra, Téhéran, 1994, pp. 7-30

d'être cruel envers quelqu'un, un tel traitement ne lui sera pas épargné à lui-même. Il en résulte que, pour préserver une partie de sa liberté, il accepte de se séparer d'une partie de cette liberté et, en même temps, il ne peut que respecter les lois naturelles ou positives.[429]
La même nature qui a donc donné à l'homme la liberté de volonté et d'action, met également des limitations sur cette volonté et sur son action et limite la liberté initiale.[430] Une autre face de la question de la loi naturelle exige la réponse de la justice naturelle. Le paragraphe suivant sera consacré à cette question dans l'Islam, mais avant il faut savoir comment l'Islam, en pratique, réunit l'application de ces lois et de la liberté naturelle.

3. L'application des lois et la liberté naturelle

Il ressort de ce qui précède qu'il existe une sorte de différence et de contradiction entre la nature humaine aspirant à la liberté, et les lois. En d'autres termes, les lois sont comme une chaîne mise aux pieds de l'homme, et celui-ci a un désir désespéré de s'en débarrasser en les brisant. C'est pourquoi il y a toujours, côte à côte avec les règles et les obligations pratiques, quelques lois promulguées en vue de punir les violations des lois. Celles-ci servent d'arme de dissuasion contre la violation des lois, et aussi comme un encouragement à la récompense, ce qui incite les gens à respecter les règles et règlements. De là, on ne peut pas nier que l'arme de dissuasion, de la punition et de l'encouragement par la récompense, aide dans une certaine mesure à appliquer les lois, mais sans toutefois pouvoir assurer un remède complet aux violations des lois, ni sauvegarder totalement l'autorité des lois. Une principale raison en est que ces lois pénales sont violées parce que, comme d'autres lois, elles sont imparfaites et défectueuses.
Et comme ces lois peuvent aussi être violées, elles risquent toujours d'être enfreintes par les gens épris de liberté, car les gens qui ont de l'influence s'en moquent ouvertement et d'une façon flagrante, ou bien tout simplement grâce à leur influence ils parviennent à contraindre les autorités judiciaires et administratives à se ranger de leur côté. Quant aux gens qui n'ont pas beaucoup d'influence, ils profitent de la faiblesse et de l'insensibilité de l'appareil administratif de la société pour pratiquer la violation des lois par des moyens subreptices et sournois, ou par des relations personnelles, en vue de parvenir à leurs buts et, en conséquence, ils détournent l'organisation administrative et la rendent inefficace. La meilleure preuve de ce qui vient d'être dit, ce sont les milliers de violations des lois qu'on constate chaque jour dans les différentes sociétés.

---

[429]TABATABA'I (Allâmah Mohammad Hossayn), ***Universalité de l'Islam***, *Traduit de l'anglais et édité par* al-Bostani (Abbas AHMAD), éd. La Cité du Savoir, Montréal (Canada), 2000, p. 20
[430] TABATABA'I (Allâmah Mohammad Hossayn), *Al-Mizan, Gom (Iran), 1988, Volume 7, Ver. 3: 200*

4. La nature humaine et les lois positives

Il faut maintenant trouver où réside la source de ce danger, et de quelle façon la nature humaine rebelle et aimant la liberté pourrait être bridée, afin de préparer les mesures susceptibles de constituer un remède à la transgression des lois. Ce danger qui est grandement responsable de la propagation des maladies dans le corps politique de la société, et qui ne pourrait pas trouver de remède même dans les lois, est, selon l'islam, le fait qu'en général toutes les méthodes qui instituent les lois se sont concentrées sur l'aspect matériel de la vie des gens, et n'ont pas accordé suffisamment d'importance aux aspects spirituels de l'homme et à ses propensions innées et naturelles. Leur seul objectif est de créer une coordination des actions, une discipline et un équilibre, afin que les choses se passent d'une manière qui prévienne l'émergence de différences et de conflits. Ce que la loi veut, c'est que ses dispositions soient suivies, et qu'elle puisse maintenir sous son contrôle les fonctions de la société. Elle ne se préoccupe pas de la valeur intrinsèque des aspirations des gens, qui sont pourtant la force motivante de leurs actes, et qui constituent aussi l'ennemi interne des lois. Dans cette lecture[431] si la nature éprise de liberté de l'homme, et ses autres nombreuses inclinations innées (telles que son penchant égoïste, son inclination aux plaisirs sexuels), qui sont la cause profonde de toutes les maladies sociales, ne sont pas prises en considération, la société devient sujette au chaos et au désordre. De là, l'existence même des lois et des règlements serait compromise par l'invasion d'éléments rebelles formidablement puissants - qui sont les rejetons de ces mêmes anomalies instinctives. De cette manière, aucune loi ne pourra remédier aux maladies, ni freiner la différence des pensées et des actions. Pourtant il faut signaler que ces maladies sont issues de la déviation de l'homme de ses lois naturelles qui résident dans son cœur et contrairement au christianisme, l'Islam pense que ces maladies ne sont pas naturelles.

Toutefois y a-t-il la possibilité selon l'Islam de choisir librement entre le bien et le mal? Les musulmans donnent-ils une grande importance à la Loi révélée? Quel est le conflit possible entre la Loi divine et les lois naturelles? Le paragraphe suivant essaie de répondre à ces questions.

§2. Les dimensions de la Loi divine

Pour le respect des lois naturelles aussi bien que sociales, il y plusieurs images ou dimensions. Le dernier recours de la société musulmane est d'établir un code pénal et de

[431] TABATABAEI et les autres, ***La Rationalité de l'Islam***, Édité et traduit et annoté par Abbas Ahmad al-Bostani, Publication de la Cité du Savoir, Montréal, (Canada), 2002, p. 5

nommer un garde. Cependant, comme on l'a noté plus haut, pour mettre les lois en application, le code pénal et les agents d'application de la loi ne peuvent faire échec à la nature potentiellement rebelle de l'homme et à ses autres tendances révoltées. D'une façon similaire, l'autorité aussi nomme un garde administratif, et pour sanctionner les transgresseurs de la loi et les éléments rebelles, elle applique le code pénal. Elle possède d'autres ressources encore par lesquelles elle tente de limiter toute force d'opposition et de détruire complètement. Une telle image de la loi divine met l'accent sur la dimension utopique ou *mythique*. Le mot *utopique* qualifie la difficulté que rencontre cette loi pour être appliquée partout et pour tout. Mais il y a d'autres images de la loi divine musulmane. Etudier la signification de la justice naturelle et divine dans l'Islam est primordial. Cela permet aussi de s'interroger sur l'existence d'une possibilité de faire intervenir la raison dans les sociétés modernes.

A. La justice naturelle et la Révélation

Puisque la justice découle d'une loi naturelle, l'Islam soutient la justice naturelle qui est également affirmée par la loi islamique. Selon le point de vue islamique, le monde entier est une réalité fondée sur l'équité et la justice.[432] Les Cieux et la Terre ont été créés sur cette même base. Toutes choses dans le monde sont calculées et planifiées : *«IL a élevé le Ciel et établi une balance pour toute chose»*.[433] Toute chose dans le cosmos s'achemine donc, selon le Coran, vers son but. Rien n'est désordonné ni fortuit. Depuis l'ordre qu'on trouve dans la cellule vivante et au cœur d'un atome, jusqu'au système précis du corps d'un être vivant, en passant par l'équilibre minutieux existant entre les planètes du système solaire ainsi que les galaxies, des lois merveilleuses gouvernent le monde entier, ont été découvertes et mises a profit par la science : tout cela indique qu'il existe un système calculé et une organisation parfaite. C'est sur la base de cette vérité que le quatrième calife musulman, Ali a dit: «*la justice signifie mettre chaque chose à sa place, alors que l'injustice signifie, mettre chaque chose là où n'est pas sa place*».[434] Toute déviation des règles générales et des relations gouvernant le monde entraînera la confusion et le désordre, et perturbera l'équilibre maintenu par les lois rigoureuses de la nature. Chaque chose doit se mouvoir sur sa propre orbite naturelle et avancer vers son évolution. Car l'équilibre et l'ordre sont les lois inévitables régissant la nature. Les phénomènes naturels ne sont pas libres de décider quelle sorte de relation mutuelle ils devraient avoir, ou s'ils devraient, oui ou non, maintenir l'équilibre.

---

[432] Cf. MUTAHHARI (Murtaza), ***Primary principes of law in Islam***, in : Islamic views on Human Rights, Téhéran: Alhoda, 2001, p. 179.
[433] Sourate al-Rahmân, 55: 7
[434] ALI (ibn abi-Talib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah*** (*la voie de l'éloquence*), rédaction par Charif Radi, Dar al-Hidjra, Qom, 1407/1986.

Même la réaction provoquée par n'importe quelle perturbation atmosphérique est destinée à la restauration de l'équilibre et au déplacement des obstacles se dressant sur la voie de l'évolution. Cette réaction aussi suit un cours inéluctable, déjà prescrit. En vérité, même toute perturbation dans l'ordre naturel a sa propre méthode spécifique et sa propre procédure: lorsque l'ordre est perturbé, la nature produit elle-même quelques correctifs de l'intérieur ou de l'extérieur, que ce soit dans le cosmos ou dans l'organisme humain. La pénétration des germes ou des virus d'une maladie dans le corps humain provoque des crampes et des douleurs, mais la réaction suscitée par les globules blancs ou des médicaments extérieurs, combat les germes et les virus et parfois parvient à rétablir la santé et l'équilibre général du corps. C'est là l'exemple de la loi naturelle coercitive du combat contre le mal.

1. La justice de volonté ou une justice voulue

L'homme est tenu particulièrement d'être juste en exerçant sa volonté pour obéir aux régles de l'Islam. De tous les facteurs qui gouvernent les actions de l'homme, celui de sa volonté et de son pouvoir de choisir joue un rôle fondamental. La comparaison de ce rôle avec celui des autres facteurs et normes coercitives a soulevé l'une des plus grandes questions philosophiques, qui, on peut le dire sans risque de se tromper, a trait à l'une des idées humaines les plus vieilles et les plus sensibles. Ce qui est intéressant, c'est que les visions de quelqu'un ont à cet égard un effet direct sur ses efforts, sur ses actions et sur ses réalisations en vue d'améliorer son propre sort et le sort de la société. Cette question est donc directement liée à la question de la loi naturelle humaine et à celle du droit naturel. La question de la 'prédestination' et de la libre volonté a soulevé beaucoup de controverses parmi les musulmans, comme chez les autres peuples et a donné lieu a un large débat philosophique et scolastique. En abordant ce sujet, on évaluera également la capacité de l'islam à réaliser un système juridique basé sur le droit naturel.

Certaines écoles musulmanes, s'appuyant sur les versets qui déclarent que l'honneur, le déshonneur, la guidance et l'égarement sont entre les mains d'Allah, en sont venues à la conclusion que l'homme n'a pas d'autonomie et qu'il n'est qu'un instrument sans aucune volonté dans la main de Dieu. Elles ont fondé un autre principe sur cette théorie, selon lequel, leur croyance en l'unicité de Dieu et en son autorité absolue, exige d'elles qu'elles croient que tous les phénomènes du monde, y compris les actes et la conduite de l'homme, sont du ressort d'Allah seul et qu'il n'existe d'autre volonté que celle d'Allah. Cette opinion était encouragée par des gouvernements opportunistes, car elle permettait de faire taire toute critique de leurs actions. Les gens avaient à supporter toute injustice et toute iniquité, car

telle était, pensaient-ils, la volonté d'Allah. Cette situation était similaire à celle qui prévalait avant l'arrivée d'Islam dans l'Empire Sassanide où le commun des mortels devait vivre dans les privations propres à la classe au sein de laquelle il était né, car il ne lui était pas possible de passer d'une classe à une autre. De là, le peuple ne pouvait que supporter la misère de sa classe, alors que les classes supérieures menaient une vie luxueuse. De la même façon, chez les Hindous, les Intouchables souffraient de handicaps insurmontables sur les plans légal et social. Ils ne pouvaient même pas penser à se défaire de leur condition méprisable. Toutefois l'Islam avait renversé l'ordre ancien et en avait crée un nouveau. En Islam, le problème des classes, des groupes sociaux, raciaux ou tribaux n'existe pas. Tous les hommes ont été créés égaux et, indépendamment de leur origine, ils sont sur le même rang. « Dans l'Islam, il ne devait y avoir ni église ni prêtre, ni orthodoxie ni hiérarchie, ni royauté ni aristocratie. »[435]
En s'attachant à l'affirmation selon laquelle le sort des citoyens et leurs conditions sociales seraient prédestinés, et en lui donnant une interprétation particulière, les gouvernant de ces pays purent exploiter le peuple et étouffer sa voix. C'est pourquoi la doctrine Ash'arite en islam qui défendait cette thèse de la prédestination est devenue la doctrine officielle. Une théorie du droit naturel se trouvait ainsi théoriquement condamnée.[436] Les chiites et les mutazilites qui croyaient en une sorte de libre volonté perdirent la faveur de la cour et firent l'objet de pressions et de menaces. Les mutazilites se référant aussi aux versets du Coran comme on l'a déjà signalé, qui indiquent que l'homme est un agent libre, en vinrent à croire que l'homme a une volition complète et qu'il décide lui-même de son sort. Cette école citait l'avènement de la vie future, ainsi que les questions du Paradis et de l'Enfer, comme preuves de la vérité de leur doctrine. Selon cette idée si les actions de l'homme étaient considérées comme l'œuvre d'Allah, alors, les péchés, les atrocités et la corruption devraient être considérés à leur tour comme des actes divins, bien que nous sachions qu'Allah est loin de tout mal. Pour contredire cet argument, les Ash'arites mirent en avance leur doctrine de "tanszîh", selon laquelle, Allah étant dépouillé de tout défaut, aucun mal ne pourrait Lui être attribué.

2. La doctrine de la justice et le rôle de la raison

Dans ce cas la doctrine chiite revendique qu'elle est fondée sur les vues modérées de l'Islam. C'est pourquoi selon le grand fondateur de cette école, L'Imam Ja'far al-Çâdiq, «il n'y a pas

---

[435] *Selon* LEWIS l'Islam (au temps du Prophète) a renversé l'ordre ancien et en a crée un nouveau. Ainsi *l'esclave n'était plus un bien mais un être humain; la femme, acquérait des droits de propriété qui n'ont pas été égalés en Occident, et non-musulman jouissait d'une tolérance et d'une sécurité en contraste marqué en Occident.* LEWIS (Bernard), ***Le retour de l'Islam***, tr. D'anglais par Tina Jolas et Denise Paulme, Folio histoire, Paris, 1985, pp. 41- 42

[436] BEN ACHOUR (Yadh), ***Normes, foi et loi,*** CERES production, Tunis, 1993, p. 178

de prédestination ni un pouvoir absolu du jugement humain. La vérité se trouve entre les deux extrêmes». Selon ce point de vue qui se montre comme la théorie des mutazilites plus proche d'une analyse rationnelle du droit islamique, toute chose dans le monde est sujette à la volonté d'Allah et sa domination s'impose aux cieux et à la Terre. Dans ce cas la conduite de l'homme est un phénomène causé par plusieurs facteurs comprenant la volonté de l'homme, qui est, elle aussi, une norme établie par Allah. En d'autres termes, c'est par la volonté d'Allah que l'homme doit prendre ses propres décisions. Mais d'autre part l'existence de la révélation et du message divin, les lois et enfin, la croyance en l'Au-delà, en la récompense et la sanction des actes, tout cela impose des limitations à l'homme. En effet les restrictions juridiques et doctrinales affectent le libre choix de l'homme. Or, l'homme est un être libre. Il fait parfois ce qui est bien et parfois ce qui est mal. Certains individus vont vers la bonne direction, d'autres s'égarent. Telle est la caractéristique de la liberté. Mais là une question se pose: le Coran dit: «Dis: Ô Allah, Détenteur de la Souveraineté! Tu donnes la souveraineté à qui Tu veux. Tu honores qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux. Tout ce qui est bien se trouve dans Ta Main».[437] Le Coran dit aussi: «C'est Toi qui diriges qui Tu veux, et c'est Toi qui égares qui Tu veux». Et il y a plusieurs autres versets similaires dans le Coran.

L'interprétation de ces textes relance la question : si les individus sont libres et maîtres de leur propre destinée, comment l'honneur et le déshonneur ne sont-ils pas dans leurs propres mains?

La réponse rationnelle des musulmans est que tous les phénomènes du monde suivent certaines normes et règles. Ces normes, elles aussi, ont été conçues et établies par Allah. L'honneur et le déshonneur, la fortune et la pauvreté, le succès et l'échec, la guidance et l'égarement, la vie et la mort, le pouvoir et son absence, ainsi toutes autres choses sont des phénomènes, et comme tels, ils ne peuvent pas être fortuits ni accidentels. Ils sont tous gouvernés par certaines lois, règles et normes. Aucun individu, ni aucune nation, ne sont exaltés sans raison. Le progrès économique n'arrive pas sans cause. La défaite dans un conflit, ainsi que la victoire, doivent avoir quelque raison. Comme nous l'avons dit précédemment, ces normes doivent être découvertes, et chacun doit suivre la bonne direction en utilisant convenablement la connaissance qu'on a d'elles. Un croyant ne doit pas douter que c'est Allah qui exalte, mais Il exalte ceux qui savent comment améliorer leur position et se battre pour y parvenir. Allah a donné aux musulmans le pouvoir de conquérir la Mecque et leur a garanti la victoire. Mais cela n'est arrivé que la huitième année de l'Hégire, après une longue lutte et des années d'effusions de sang, pendant lesquelles les musulmans subirent beaucoup d'épreuves, eurent à employer toutes leurs forces et à prendre toutes sortes de

[437] Sourate Al- 'Imrân, 3: 26

mesures appropriées. En d'autres termes, ils luttèrent pour obtenir la victoire, jusqu'à ce qu'Allah la leur accordât. Pour un croyant il ne fait pas de doute que c'est Allah qui produit l'épi de blé, cela n'empêche que le blé ne pousse que dans la ferme d'un cultivateur industrieux qui accomplit tous les travaux nécessaires pour son développement et le protège contre les insectes.

Selon les Ash'arites, "Allah a permis tous les actes détestables: toutes sortes d'injustice, l'associationnisme, l'arbitraire, l'agression, et Il les a acceptés et aimés". Selon la doctrine Chiite la justice est l'un des fondements de la religion. En fait, elle n'est pas un principe indépendant, mais fait partie des attributs de la 'Vérité', de la beauté et de la perfection. Elle est donc un aspect de l'unicité.[438] A l'inverse les `Adlites (les tenants de la justice d'Allah, les mutazilites et les chiites imâmites) ont soutenu que ce qui décide de ce qui est beau et de ce qui est laid, c'est la raison indépendante. C'est aussi une affirmation que Saint Thomas d'Aquin soutient dans sa Somme théologique, c'était aussi l'enjeu théologique du livre de Job chez les juifs.[439] Le jugement de la Charia n'intervient que pour confirmer le jugement de la raison, et n'est prononcé qu'à titre d'orientation. C'est la raison elle-même qui, indépendamment de toute instruction, considère certains actes comme beaux et certains autres comme laids, et juge qu'il est impossible d'attribuer le laid à Allah, car Il est Sage et un acte détestable (laid) est contraire à la sagesse. Par conséquent torturer un serviteur pieux est une injustice, et l'injustice est détestable, donc ne peut être le fait d'Allah. C'est de cette façon que les `Adlites ont établi l'Attribut de la justice d'Allah et l'ont souligné à l'exclusion des autres attributs, pour marquer leur opposition à la thèse des Ash'arites. Par la règle du beau et du laid rationnel, les Adlites ont établi une série de règles scolastiques, telles que la règle du doux, la règle de l'obligation d'être reconnaissant envers les bienfaits, la règle de l'obligation de réfléchir au miracle. Et c'est sur cette règle qu'ils ont fondé la question de "la contrainte (Djabr) et du libre choix (Ekhtiyâr)", laquelle est l'une des questions, juridique et philosophique, les plus ardues.[440]

B. Une image utopique de la loi divine

Dans une lecture théorique, l'Islam qui établit un lien entre la vie sociale de l'homme et Allah, rend l'homme responsable devant Allah de toutes ses activités, individuelles et

[438] Les Ash'arites ont récusé le beau et le laid rationnels en affirmant que "le beau n'est beau que parce que la Charia l'a considéré comme beau et le laid n'est ainsi que parce qu'elle le considère comme tel, et que si Allah cantonnait éternellement le serviteur pieux dans l'Enfer et le pécheur dans le Paradis, Il n'aurait pas commis un acte laid, car Il aurait disposé à Sa guise de son Royaume." en s'appuyant sur ce verset coranique: «*Nul ne t'interroge sur ce qu'IL fait, mais les hommes seront interrogés...*» : Sourate al-Anbiyâ', 21:23.

[439] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit, 1ª IIae, q.90

[440] Plus de détails voir: KÂCHEF AL-GHATÂ'(Cheikh), ***Açl al-Chî`ah wa Oçoulahâ***, Qom (Iran), p. 230.

sociales car, par son pouvoir infini et Son savoir illimité, Allah connaît l'homme de tous côtés, Il sait tout ce que l'homme peut penser et tous les secrets qui habitent son cœur. Rien ne peut lui échapper chez l'homme. En dehors des gardes apparents, l'Islam confie le devoir de la surveillance de chaque homme à un superviseur interne qui ne s'évade jamais avec insouciance de ses responsabilités, et il devient donc impossible de se soustraire au jugement qu'il prononce.[441] Comparons un homme qui vit dans une société régie par les lois humaines avec un autre qui mène sa vie selon les lois divines, celui-ci présente une autre garantie pour l'application des lois. Dans une société où tous les individus sont sincèrement religieux et accomplissent leurs obligations religieuses, les fidèles réalisent dans toutes les circonstances qu'Allah les surveille pour qu'ils ne veuillent jamais du mal les uns aux autres. Par conséquent, les gens qui vivent dans un tel environnement sont généralement dépouillés de tout sentiment hostile et agressif. En outre, ils sont aussi à l'abri de l'opinion malveillante les uns des autres.[442] Mais dans le cas d'une société régie par des lois humaines, un tel concept de sécurité n'est pas garanti. Dans un environnement religieux sain, l'homme demeure satisfait et serein. Il y mène une vie confortable et heureuse, et s'assure un bonheur. Mais dans un milieu où les lois humaines prévalent, la présence de la police et de la sécurité extérieure dissuade l'homme d'enfreindre la loi ; autrement, il aurait tendance à la violer.

Pour les musulmans en raison des grandes lignes de cette religion, chaque homme religieux se rend compte de la vérité évidente que, dans ce monde périssable, sa vie n'est pas limitée à sa courte existence vécue, et qu'il a encore devant lui une vie infinie qui ne se termine pas par la mort et qu'en outre, pour s'assurer une félicité et une paix éternelle, la seule voie qui lui est ouverte consiste à suivre les commandements religieux qu'Allah a envoyés par l'intermédiaire de Ses prophètes. Puisqu'un croyant musulman sait très bien que les commandements religieux proviennent d'Allah le Très-sage, le Tout-puissant et l'Omniscient, à Qui rien n'échappe aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur de l'homme, il n'est pas possible pour ce croyant de commettre, d'une façon subreptice un acte de désobéissance aux commandements d'Allah. En outre, il ne peut oublier le fait qu'il sera comptable de ses actes devant Allah dans toutes les circonstances.

Selon cette foi, un homme religieux sait aussi que s'il s'acquitte ponctuellement de ses obligations religieuses, il aura obéi à son Seigneur. Et bien qu'en sa qualité de simple créature d'Allah, il ne cherche à recevoir rien en retour pour son obéissance, il sera quand même récompensé par la grâce et la bienveillance d'Allah. Ainsi, chaque acte de soumission

---

[441] Allah dit, dans le Saint Coran : «*Allah est au courant de tout ce que chacun fait.*» (Sourate al-Anfâl, 8 : 47) Et : «*Allah récompensera certainement tous selon leurs actes.*» (Sourate Hûd, 11 :111) Et : «*... Allah vous observe.*» (Sourate al-Nisâ', 4 : 1)

[442] L'Islam interdit à l'homme d'entretenir des suspicions. Le Coran dit à cet égard : «*O vous les Croyants ! Evitez de conjecturer sur autrui : certaines conjectures sont des péchés. N'espionnez pas, et ne dites pas de mal les uns des autres.*» (Sourate al-Hujurât, 49 : 12)

à Allah qu'il accomplit volontairement est en fait une sorte de transaction ou d'échange (donner et prendre). Cela parce que, par sa volonté, il cède une partie de sa liberté personnelle pour s'assurer, en échange, la satisfaction et les bénédictions d'Allah. C'est pourquoi un homme religieux éprouve un immense plaisir à s'acquitter de ses devoirs religieux en s'occupant de ladite opération d'échange. En échange de la partie de la liberté qu'il a sacrifiée, il espère recevoir de multiples bénéfices, comme s'il vendait un bien pour en acheter un autre encore meilleur. Au contraire, une personne qui est négligente dans ses devoirs religieux estime qu'il est préjudiciable pour elle d'être liée par des règles et règlements, et elle a de la peine à sacrifier un peu de sa liberté personnelle. De cette façon, elle est toujours à la recherche du moyen de se sortir des contraintes de la loi et de s'en libérer. Il convient de souligner qu'il y a encore plus de différences entre les Lois religieuses et les lois faites par les hommes.

Les gens pieux s'abstiennent volontiers de pécher, alors que les gens soumis aux seules lois humaines évitent de commettre des crimes par peur de la punition. La religion gouverne la totalité de l'être humain, alors que la loi humaine ne couvre de sa juridiction que les mains et les pieds de l'homme. La religion commande dans une large perspective aussi bien l'intérieur que l'extérieur de l'homme, alors que la loi humaine ne gouverne que l'aspect extérieur de la conduite de l'homme. La religion n'est pas semblable à un simple gardien qui prévient les mauvais penchants, elle est plutôt comme un tuteur qui soutient chez l'homme les actions vertueuses. En cela, le rôle de la loi humaine a besoin en plus d'un policier. C'est pourquoi les avantages résultant de la religion sont de loin meilleurs que ceux que nous procure la loi humaine. Ainsi, dans l'esprit d'un croyant les gens qui essaient de détruire la Religion et de placer leurs espoirs dans les lois humaines sont-ils pareils à un homme qui amputerait ses pieds pour marcher avec des béquilles. Mais peut-être faudrait-il attendre de voir les efforts que peut obtenir la laïcité ?

Il ressort de ce qui précède que la loi divine est de loin le meilleur système d'organisation de la société humaine, étant donné que pour beaucoup de croyants elle entraîne l'homme beaucoup mieux que tous les autres systèmes, à appliquer les lois. Mais pour confirmer cette revendication, l'Islam devrait tout d'abord se concilier avec la raison et la justice naturelle.

C. Une image rationnelle de la loi révélée

Pour les musulmans, comme chez certains chrétiens,[443] la raison est l'ange qui guide l'homme.[444] Ceci dit, il n'est pas raisonnable que l'homme se contente de suivre les

[443] Voir le théologien protestant : THIESSEN (Henry C.), ***Esquisse de théologie biblique,*** Québec, éd. Béthel, 1987. p. 181

éducateurs ou toute autre personne ou de dépendre d'eux quant aux questions relatives à la croyance. Il doit, selon son intellect inné et en suivant les textes coraniques, examiner, étudier et penser les fondements de ses croyances primordiales.[445] L'islam développe une logique de la soumission à la raison, lorsqu'il s'agit de découvrir le droit naturel et la soumission de la raison au droit divin quand il est bien éclairé par le Coran et la Tradition. Dans tous les cas, il ne pourra y avoir de contradiction entre eux. Pour rationaliser leur foi, les chiites et les mutazilites furent probablement les premiers musulmans à emprunter des méthodes philosophiques grecques pour exposer leur doctrine. Certains de leurs opposants utilisèrent les mêmes méthodes et le débat fut à l'origine du mouvement philosophique islamique qui s'appuya fortement sur la traduction arabe du corpus grec et sur l'étude des travaux philosophiques et scientifiques grecs. Que pensent donc les grandes figures du rationalisme musulman qui sont pour la plupart des chiites et des mutazilites ?

1. Le premier philosophe musulman fut **Kindi** (mort en 867) qui tenta d'adapter les concepts de la philosophie grecque aux vérités révélées de l'islam, qu'il considérait comme supérieures au raisonnement philosophique. Il montre ainsi quelque indépendance par rapport aux Grecs. Il soutient, par exemple, que le monde a été créé à partir du néant et qu'il n'est pas éternel. On relève la même indépendance d'esprit chez d'autres philosophes des débuts, tel *Sohrawardi*,[446] Razi ou Rhazès (Abou Bakr Ibn Zakariyya al-Razi, vers 860-923) qui conteste Aristote sur plusieurs points. Mais comme le furent également les philosophes musulmans suivants à cette époque, Kindi fut d'abord influencé par les travaux d'Aristote et par le néoplatonisme, dont il fit la synthèse dans un système philosophique unique. Il s'est efforcé d'accréditer les thèses des mutazilites et a fait ériger leur religion en religion d'État grâce à l'appui du calife *Mamun*, chez qui il vivait. Cette tendance, opposée aux chiites, prônant une morale humaniste, a par la suite été condamnée. Il croit à un accord fondamental entre la raison et la foi au sujet de l'existence de Dieu. Il a essayé de concilier philosophie et religion pour atteindre l'unité divine. Il s'est également intéressé aux problèmes de la traduction (grec-arabe) et aux sciences : astronomie, météorologie, médecine, ainsi qu'à la musique.

2. Au Xe siècle, al-**Fârabi** (Abu Naçr Mohammad al-Farabi, de Farab, Turkestan, 870 - Damas 950), fut le premier philosophe musulman à subordonner la révélation et la loi

---

[444] AL-NARAQI (Mohammad Mahdî ibn Abî Tharr), ***L'éthique musulmane; jâmi al sâdât***, traduit de l'anglais et édité par al-Bostani (Abbas ahmad), Montréal, la fondation de l'imam Ali ; 2ème édition, 1996. p. 27 ; Id. op, cit., Paris : Bostani, 1991, 168 p.

[445] MODHAFFAR (Mohammad Redhâ), ***Les Croyances du Chiisme***, Trad. Al-Bostani, Fondation de l'Imam Ali, Montréal, 1996. p. 22.

[446] CORBIN, ***En islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques***, II, *Sohravardî et les platoniciens de Perse*, Gallimard, Paris, 1971.

religieuse à la philosophie. Fârabi en tant que musulman chiite avançait que la vérité philosophique est la même dans le monde entier et que les nombreuses religions différentes qui existent sont les expressions symboliques d'une religion universelle idéale. La démarche essentielle de Fârabi dans ses écrits (*La Cité vertueuse, le Régime politique et La Religion vertueuse*) est par conséquent d'harmoniser les deux traditions, celle des Grecs et celle de l'Islam.[447] L'islam est pour lui la religion qui permet aux hommes de vivre en société de façon harmonieuse. Au plan métaphysique, il conçut Dieu comme le «premier un» parfaitement simple de Plotin (*Gemmes de la sagesse*; *Livre sur les principes des opinions des habitants de l'état parfait*). Il essaya aussi donner à l'imamat chiite un sens autant rationnel que spirituel. Mais si Al-Farabi est plus rationaliste et plus aristotélicien, Avicenne tend vers la mystique et au néo-platonisme.

3. Au XIe siècle, le philosophe chiite et médecin persan **Ibn Sina** ou Avicenne (Afchana, près de Boukhara, 980 - Hamadan 1037), élève de Fârabi, réalisa l'intégration la plus systématique du rationalisme grec et de la pensée islamique. Son œuvre philosophique, influencée par Aristote et Platon, fut une référence jusqu'en Europe.[448] Il découvre la *Métaphysique* d'Aristote à l'âge de dix-sept ans, celle-ci influence l'orientation de son existence.[449] Il est aussi célèbre pour ses traités médicaux, comme le *Canon de médecine*. Métaphysicien, il ne délaisse pas la vie politique, et fut vizir du prince *Shams al-Dawla*, puis, à la fin de sa vie, vizir du prince *'Ala' al-Dawla*, auquel il dédie son *Livre de science*.[450] Ses textes sont traduits en latin au XIIe siècle, et arrivent en Occident avant les oeuvres d'Aristote, ce qui fait de lui le véritable initiateur du monde latin à l'aristotélisme. Il a cherché à fonder une cosmologie qui repose sur les êtres possibles et sur les êtres nécessaires : ces derniers n'arriveraient à l'existence qu'en vertu d'une cause et pour lui la seule cause possible est Dieu. Son œuvre médicale, reprenant des idées de Galien, bien que dogmatique et obscure, fut enseignée dans les universités d'Europe jusqu'au XVIIe siècle et en Iran plus longtemps encore.[451] Mais au détriment de plusieurs articles de foi orthodoxes, tels que la croyance en l'immortalité individuelle et dans la création du monde, il prétendait également que la religion est simplement de la philosophie sous une forme métaphorique qui la rend acceptable par les masses, incapables de saisir les vérités philosophiques formulées de manière rationnelle.

---

[447] DUQUETTE (Michel) & LAMOUREUX (Diane) ***Les idées politiques: de Platon à Marx***, Les Presses de l'Université de Montréal, 1993, p. 202.
[448] CORBIN (H.), ***Philosophie iranienne et philosophie comparée***, Académie impériale iranienne, Téhéran, 1977, pp. 123 et s.
[449] AVICENNE, ***La Métaphysique du shifâ'***, trad. G. C. Anawati, Vrin, Paris, 1978 (t.1), 1985 (t.2).
[450] AVICENNE, ***Le Livre de science***, trad. M. Achena et H. Massé, Les Belles-Lettres/UNESCO, Paris, 1986 (réédition).
[451] Voir : GOICHON (A.-M.), ***La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale***, Maisonneuve, 2ème éd., 1981 ; D'ALVERNY (M. T.), ***Avicenne en Occident***, Vrin, Paris, 1987.

4. Ces opinions entraînèrent des attaques contre Avicenne et la philosophie en général de la part de penseurs islamiques plus orthodoxes et en particulier par **Ghazali** ou Algazel, philosophe et théologien iranien (Tus, Khorasan, 1058 - id. 1111), dont le livre *Destruction des Philosophes* s'attachait surtout au déclin de la spéculation philosophique rationaliste au sein de la communauté islamique. Il se tourna vers le soufisme afin de trouver la vraie foi en Dieu. Son œuvre constitue une somme capitale de la pensée musulmane. Il rejeta certaines philosophies grecques qui supposaient l'éternité du monde, induisant que celui-ci n'avait pas été créé. Il donne au doute une valeur positive dans la recherche de Dieu et accorde à l'intuition une valeur supérieure à l'intelligence rationnelle. Son principal ouvrage est *Reviviscence des sciences de la religion*. Al-Ghazali s'attaqua plus spécialement à trois doctrines: l'éternité du monde, la connaissance par Dieu du seul universel (et non des accidents), et le refus de la résurrection de la chair. La tâche principale de la défense revint à Averroès qui arguait que si l'on comprenait correctement Aristote et le Coran, il n'y avait pas de désaccord entre eux.

5. **Ibn Ruchd** (Averroès), le philosophe et médecin andalou du XIIe siècle (Cordoue 1126 - Marrakech 1198), défendit les opinions aristotéliciennes et néoplatoniciennes contre Ghazali et devint le philosophe musulman le plus important dans le monde occidental par son influence sur la scolastique chrétienne. Alors que la tradition musulmane rejette parfois les philosophes en raison de leur attitude critique face aux croyances, Averroès tenta toute sa vie de montrer la complémentarité de la philosophie et de la religion. Persuadé que "la vérité ne saurait contredire la vérité", il pensait que les vérités métaphysiques peuvent être exprimées de deux façons : 1- par la philosophie (représentée par les vues d'Aristote et des néoplatoniciens de l'antiquité tardive) 2- par la religion (représentée sous la forme simplifiée et allégorique des livres révélés). Bien qu'Averroès n'eût jamais vraiment soutenu l'existence de deux catégories de vérité, l'une philosophique, l'autre religieuse, sa pensée fut interprétée en ce sens par des penseurs chrétiens qui l'appelèrent la « théorie de la double vérité ». Son œuvre la plus importante est *Tahafut al-Tahafut* (« l'Incohérence de l'incohérence ») :elle est une réfutation de l'ouvrage du théologien islamique al-Ghazali sur la philosophie. Il est aussi l'auteur d'un *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote* et d'un *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie.*

Les générations suivantes de philosophes musulmans divergèrent de la tradition centrale gréco-musulmane en suivant des tendances différentes.[452] **Ibn al-Arabi** (1165-1240) mêla le mysticisme intellectuel à l'islam, en considérant l'homme comme le plus haut reflet de la nature divine, et Muhammad (le Prophète) comme l'homme le plus parfait.[453] Les théologiens musulmans adoptèrent les techniques philosophiques de raisonnement et d'analyse, sans abandonner toutefois leur approche traditionnelle et leurs doctrines; c'est la conception du monde qu'avait Ibn al-Arabi qui eut l'influence la plus profonde sur la pensée arabo-persane des derniers siècles prémodernes.

Plaçons nous maintenant, non pas au niveau théorique du droit, mais plutôt au niveau pratique, c'est-à-dire au niveau qui exige une solution rationnelle du fondement du droit musulman, en prenant l'exemple de deux auteurs considérables, appartenant à deux périodes de l'histoire de l'islam. L'explication suivante, abordera ce sujet selon deux juristes musulmans ; l'un sunnite (mutazilite) et l'autre chiite (*imamite*).

1. Une image rationnelle de la loi révélée selon Shawkâni

L'auteur sunnite, Shawkâni,[454] exégète du Coran, théoricien des sources, mort en 1839, réduit considérablement l'antagonisme entre les thèses mutazilites (*mu'tazilites)* et les thèses ash'arites, dans son ouvrage, *irshâd al fuhûl*.[455] Étant bien entendu que la règle juridique est issue du *shar'* (*al hâkim, a shar'*) et que pour les mu'tazilites la loi révélée «révèle » ce que la raison découvre avant toute révélation (*a shar'u kâshifun 'ammâ adrakahu al 'aql*), Shawkâni pense néanmoins que *mutazilites* et *asha'rites* sont d'accord pour dire que la raison saisit le bien et le mal, le juste et l'injuste, sous deux angles:[456]

1. La conformité ou la non-conformité de la fin ou de l'intention (*gharadh*) à la nature. Ce qui est conforme est bien et juste, ce qui lui est contraire est mauvais et injuste, d'après la raison.[457] Il est important de noter que nature, justice et raison, sont ici intimement imbriquées, en ce sens que la fin qu'on se fixe déclenche l'action, la nature lui trace des limites, c'est-à-dire lui dit la justice (la justice étant la science des limites). Il revient à la raison de saisir ces limites.

---

[452] Voir : ***Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation***, Paris : Encyclopaedia Universalis & Albin Michel, 1997, pp. 677-689.
[453] Sur ce sujet voir notamment : CORBIN (H.), ***L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî***, Flammarion, Paris, 1977
[454] Cette partie de texte doit beaucoup au professeur BEN ACHOUR (Yadh), ***L'idée de justice naturelle dans la pensée juridique sunnite***, reprographié, Tunisie, 2004, p. 8-9
[455] SHAWKANI, ***Irshâd al fuhûl ilâ tahqîq al haqi min 'ilm al usûl***, 1ère ed, 1327 h.
[456] BEN ACHOUR, op. cit., p. 8.
[457] Ibid.

2. Le bon et le mauvais, la vertu et les vices, sont des qualifications rationnelles. Il en est ainsi de la justice, de l'ignorance, de l'équité, de la probité et de la tendance vers la civilisation.

Pour l'auteur, la divergence entre les ash'arites et les mutazilites se situe au niveau de la conséquence de l'acte, c'est-à-dire de sa rétribution. Pour les premiers, la rétribution relève du *shar'*. Seule la loi révélée détermine les rétributions dernières et premières. Pour les mutazilites, cette question relève également de la raison. Shawkâni adopte ensuite un point de vue personnel, original, pour introduire la raison et le droit naturel. Il écrit en effet: "Concevoir le bien et le mal ne dépend pas de la loi révélée (*shar'*). Avant la loi révélée nous concevons bien comment la punition, la récompense, la louange et le blâme découlent de tel acte, de même que nous concevons l'absence d'un tel rapport. Par conséquent, l'idée de ce qui est bien ou ce qui est mauvais ne dépend point de la loi révélée. Seule la conviction définitive (*tasdîq*) en dépend. Et il y a bien entre eux une différence." [458]

La raison et la nature sont suffisants pour juger. Il existe donc des lois générales de l'éthique qui conditionnent le droit, sans besoin de recours à la révélation. Si l'honnêteté est supérieure au mensonge affirme Shawkâni, c'est en vertu d'une telle loi générale, en vertu de ce qu'il appelle un « ordre du monde » (*nidhâm al 'âlam*).

L'auteur écrit: "Si l'honnêteté est préférable au mensonge, c'est que les gens du savoir ont reconnu que le mensonge est mauvais et que l'honnêteté est bonne et ceci pour la raison que « l'ordre du monde » ne tient que par cela. Dès lors que l'homme a vécu avec cette croyance et s'y est installé, la prévalence de l'honnêteté sur le mensonge devient inéluctable. À l'origine de cela, il y a que chaque membre de l'humanité, en supposant son esprit libre de toute solidarité, de toute habitude, de toute doctrine et de toute conviction, s'il l'entretenait de cette affaire, il le verrait préférer la probité au mensonge.

En définitive, il s'agit d'un grand débat. Mais dénier que la raison puisse percevoir le caractère bon ou mauvais d'un acte est pure fuite en avant et illusion. Il n'est cependant pas certain que la raison puisse saisir que tel acte bon soit justiciable de récompense et que tel acte mauvais mérite la peine. « Tout ce que la raison peut savoir, c'est que tel acte bon, son auteur est loué, et tel acte mauvais, son auteur est blâmé. Et qu'il n'y a pas de connexité entre cela et le fait qu'ils soient liés à la récompense et à la peine.»[459]

La précision importante que, selon Ben Achour, apporte l'auteur, c'est que les normes de cette justice naturelle et rationnelle ne sont pas immuables ni fixes. Elles sont relatives. Le mensonge est prohibé, mais selon des causes diverses. Il existe une hiérarchie des causes qui justifie l'existence de mensonges pieux, destinés à conserver la paix des ménages ou celle de la communauté ou éviter des dommages. *Ahmad ibn Hanbal*, l'auteur du *Musnad* admet la

[458] SHAWKANI, op cit., p 8 .
[459] Ibid.

légitimité du « mensonge conjugal », des ruses de guerre et des mensonges destinés à rétablir la paix entre les musulmans[460]. Shawkâni le rejoint: le mensonge est juste lorsqu'il a pour résultat certain de sauver la vie d'un innocent. Il en est de même d'une menace injuste non suivie d'effet. Si la menace devenait vérité, cette vérité serait blâmable. En résumé, pour Shawkâni :

Le bien et le mal, le juste et l'injuste sont des qualifications rationnelles, tirées de la nature des choses, indépendamment de la révélation. Il existe un ordre du monde également rationnel en soi, indépendamment de l'expérience. Cette expérience et le savoir qu'on en tire participent à la conservation de cet ordre éthique fondé sur des lois générales et universelles. Pour bien marquer l'importance des lois rationnelles, Shawkâni revient à cette question dans la conclusion finale de son ouvrage. C'est là qu'il compare les lois positives divines sharaïques, d'origine textuelle, et les lois rationnelles. Il précise que les lois rationnelles, à l'instar des lois positives divines, peuvent être classées en cinq catégories, d'après leur caractère impératif. Les lois *obligatoires*, telles que celle qui enjoint d'honorer ses dettes ; en deuxième lieu, viennent les lois *prohibitives*, telles que celle qui interdit l'injustice ; en troisième lieu, celles qui concernent les actions *recommandables*, le bien agir envers autrui ; les quatrièmes s'appliquent aux actions *blâmables*, comme l'intempérance ; les cinquièmes sont les lois *permissives*, comme celle relative à la libre gestion de ses biens.[461] Il existe par conséquent un véritable parallélisme entre l'ordre normatif divin et l'ordre normatif rationnel.

2. Une image moderne de la charia selon Motahharî

Le juriste et le philosophe chiite contemporain, Mortéza (Murtedhâ) Motahharî, en tant qu'exégète du Coran et théoricien des sources, s'approche d'une lecture qui veut concilier la raison et la révélation. Dans son ouvrage *Adl ilâhî* (la justice divine), il critique sévèrement l'antagonisme entre les thèses mu'tazilites et les thèses ash'arites, et soutient la thèse chiite qui croit à un chemin médian (*Al-amr-u beîn ol-amraîn*).[462] Il suppose que l'un des plus importants inconvénients des lois d'institution humaine est le fait qu'elles manquent d'atteindre généralement la plupart des subtilités intérieures de l'individu, alors que les lois divines de l'Islam selon lui ne souffrent pas une telle imperfection. Nous savons que se soûler, par exemple, est un acte indésirable, et qu'en raison de ses mauvaises conséquences, ce peut être considéré comme une menace sérieuse pour l'existence humaine. Cependant, à cause des gains matériels que procure la vente du vin, un gouvernement le juge justifié. Il en

[460] IBN HANBAL (Ahmad), ***Musnad***,VI, 454, 9-10,cité par GIMARET, op cit, p 446.
[461] SHAWKÂNI, op cit, p 264.
[462] MOTAHHARI (Mortéza), ***'Adl ilahî (La Justice divine)***, éd. Çadra, Téhéran, 1994, pp. 7-30

va de même pour les jeux de hasard, la prostitution, et d'autres pratiques que l'Islam juge corrompues. Les lois islamiques sont, toutefois, tout à fait différentes dans leur composition, parce qu'elles viennent du Créateur de l'univers. Allah a créé cet univers et Il est le connaisseur de tous ses coins et recoins. Dans sa connaissance, le futur et le passé sont une même chose. Etant donné qu'Il est le Créateur de la nature, Il connaît tout sur elle. L'Islam voit la nature humaine sous sa forme réelle, celle dans laquelle Allah l'a créée. Aussi, lorsque l'Islam institue ses lois, il tient compte des besoins de l'homme. Il prend également en considération les désirs et les inclinations de l'homme; et on peut dire justement que les lois islamiques et la nature humaine se correspondent.

De la même façon, lorsque l'Islam formule ses commandements, la nature humaine est prise en considération en premier lieu. Cela constitue une indication de l'harmonie qui existe entre la nature humaine et les enseignements islamiques. C'est pourquoi, aussi longtemps que la nature humaine demeurera inaltérée, indépendamment du temps et de l'espace, les enseignements islamiques resteront valables et les lois islamiques conserveront leur efficacité. Prenons à cet égard un exemple. L'Islam considère le menteur comme un ennemi d'Allah, et déclare le mal qu'il commet "*abus de confiance*". Maintenant peut-on dire que ce mensonge était un abus de confiance pour les gens qui vivaient il y a quatorze siècles et qu'il ne l'est pas pour ceux qui vivent à notre ère de science et de sages. La réponse est évidemment négative. D'une manière similaire, la consommation d'alcool est absolument illégale en Islam. Le Coran la traite de mal et la décrit comme une mauvaise action. Le Prophète l'a qualifiée de mère des vices et de source de tous les péchés. Il a qualifié les ivrognes de maudits. La consommation d'une seule gorgée de vin est punissable de quatre-vingts coups de fouets. On ne peut pas nier que c'est seulement à cause des conséquences hasardeuses de la consommation de l'alcool, que celui-ci est illégal. Mais il est établi qu'à part sa nuisance pour la santé, l'alcool détruit ses consommateurs, moralement, physiquement et spirituellement. C'est pourquoi, il est stupide que d'aucuns prétendent que la consommation de l'alcool était un mal il y a quatorze siècles, mais qu'elle ne l'est plus du tout à notre époque de satellites et de missiles. Pas une seule année ne se passe sans qu'il n'y ait des centaines de cas de meurtres, de suicides de détournements de fonds, de cambriolages, de viol, de dégradation et d'obscénité, dus à ce poison mortel et pernicieux. Peut-on prétendre que cette prohibition "démodée" ne mérite pas d'être maintenue? La loi qui parle le langage de la nature ne saurait devenir démodée et surannée. La raison en est que pour la réalité et la vérité, "ancien" et "nouveau" n'existent pas. La réalité et la vérité sont toujours d'actualité partout et à toutes les époques. L'Islam a sévèrement condamné l'adultère l'obscénité, la permissivité et l'anarchie sexuelle pour préserver l'honneur des gens; il a ordonné, pour la première fois dans l'histoire, que l'homme et la femme coupables de

relations sexuelles illégales soient fouettés cent fois. Pour réprimer cet acte immoral, il a aussi exigé par la loi que le public assiste au châtiment et en soit témoin. Un homme sensé, peut-il maintenir encore que de telles lois ont vieilli et qu'elles sont seulement faites pour des gens arriérés, ou que de telles lois étaient bien observées dans le passé, mais qu'à présent, à notre époque de liberté et de libération sexuelle, elles sont devenues révolues et insensées? Quand on regarde l'état déplorable dans certains pays de l'Occident en particulier et qu'on voit comment il a perdu son éclat, on réalise que ces lois, non seulement, n'ont guère vieilli, mais restent toujours d'actualité. Au fond, tout ce que l'Islam a déclaré permis, il l'a fait sur la base de son utilité pour l'homme, et tout ce qu'il a déclaré interdit lui est directement ou indirectement nuisible, peu importe que cette nuisance soit morale ou matérielle. L'homme peut ne pas être conscient des réalités des choses. Le temps viendra où l'homme pourra, grâce à son expérience et à sa connaissance, en connaître la vérité.[463]

§3. La nature des lois islamiques

Les injonctions des religions révélées sont de deux catégories. La première catégorie est formée des injonctions qui sont éternelles et invariables. Elles ne meurent pas avec le passage du temps, et constituent la classe supérieure, malgré les vicissitudes. La seconde catégorie d'injonctions, elle, s'adapte au temps, au lieu et aux circonstances. De telles injonctions s'usent et se démodent avec le temps et sont remplacées par de nouvelles injonctions. C'est à l'égard de telles lois que nous disons "l'ancien ordre change et cède la place à un nouveau." Les injonctions remplaçables sont destinées à l'application seulement pendant un temps et dans un lieu déterminés, et en tant que telles, elles représentent la réalité, bien que seulement partiellement. Comment est-il donc possible qu'une réalité puisse remplacer une autre réalité? Sur ce terrain, une nouvelle religion n'a pas besoin d'annuler toutes les injonctions des anciennes religions. De plus, il y a dans les religions révélées des commandements qui sont inchangés, auxquels tous les Prophètes, d'Adam à Muhammad, ont appelé les gens. Il est possible aussi que l'annulation d'une loi soit prévue dans une constitution religieuse. Il se peut qu'il y ait une loi qui soit supprimée par une autre loi. En Islam aussi, il y a des exemples de cette cessation de lois, et, pour cela, de telles lois sont considérées comme variables et temporaires.

Ayant en vue les besoins immuables de l'homme, l'Islam a formulé des lois invariables, et, tenant compte de ses besoins changeants, il a aussi prévu le changement de leurs modalités

[463] MOTAHARI (Mortadhâ), ***L'Homme et la Foi,*** Édité et traduit et annoté par Abbas Ahmad al-Bostani, Publication de la Cité du Savoir, Montréal, (Canada), 2002, p. 10

d'application. Donc, dans une Société Islamique, les lois en vigueur sont de deux catégories : les lois Invariables et les lois Variables

A. Les Lois Invariables (naturelles)

La première série comprend les lois qui ont été révélées au Prophète comme des Commandements Divins, et déclarées applicables à l'humanité en toutes circonstances. Il y a par exemple des qualités telles que la justice, la paix, la liberté, la propreté, le respect des conventions, la véracité, l'intégrité, l'honnêteté, la philanthropie, le sacrifice, le combat pour une cause juste, l'amour, la sincérité, le non-recours à la cruauté et à l'exploitation, la lutte contre la discrimination indue et la corruption... et un grand nombre d'autres règles de morale. D'une façon similaire, l'Islam prohibe la diffamation, la discorde, les dissensions, le dévergondage, le mensonge et la falsification. Ce sont là des questions à valeur éternelle, qui n'admettent aucun changement. Même après des millions d'années, la tyrannie ne deviendra pas vertu, ni la justice, un vice. La partie importante des enseignements islamiques concerne ces principes durables qui ne changent à aucune époque.
Donc, la mise en évidence de la vérité est à rechercher dans le Hadith, et ce que le Prophète Muhammad a déclaré être légal est légal jusqu'au Jour du Jugement, et ce qu'il a déclaré être illégal restera illégal pour tout le temps à venir. Le temps n'a pas d'effet sur de telles lois. Comme les formules exactes des mathématiques, elles resteront telles quelles, à toutes les époques. Cela, parce que ces lois sont en conformité avec la nature de l'homme. C'est un fait établi que la nature humaine restera la même aussi longtemps que l'homme est homme et qu'il ne peut pas y avoir de changement.

B. Les Lois Variables (positives)

La seconde catégorie se compose des lois qui sont formulées pour une période et un lieu spécifique. Ces lois ne reposent pas sur un fondement solide et stable. Elles continuent ainsi à changer selon les exigences du temps et de la situation. De telles lois dépendent du temps et du lieu pour leur existence, car elles découlent des exigences humaines qui, elles aussi, changent avec le temps. Cette série inclut des lois ayant trait aux relations et aux traités des pays musulmans avec les Musulmans, aux relations économiques et politiques aux tactiques et aux exigences de la défense, ainsi qu'à beaucoup d'autres questions similaires. On ne peut pas nier le fait que de telles choses changent et que chaque époque a ses particularités propres, mais les enseignements de l'Islam comportent un grand nombre de règles générales

qui sont applicables à toutes les époques et répondent à toutes les exigences du changement des circonstances. [464]

Les grands savants musulmans appelés *Mujtahid* sont les autorités compétentes investies du pouvoir d'opérer le changement selon le besoin de l'époque. Usant de ces pouvoirs, ces *Mujtahid*s peuvent, lorsque c'est nécessaire, faire face aux exigences de toutes circonstances particulières. Le célèbre décret interdisant temporairement l'usage du tabac et ordonnant des entraves économiques à l'encontre d'une compagnie commerciale impérialiste, décret promulgué en Iran par l'Ayatollah *Mirza Mohammad Hasan Chirâzi* en l'an 1309 de l'hégire, pour contrer l'influence étrangère, était tout à fait de cette nature. En terminologie islamique, un tel décret s'appelle "*hukm al-faqîh*", c'est-à-dire l'ordre du jurisconsulte. On reviendra sur ce sujet et la différence entre les chiites et les sunnites dans la partie suivante.

C. La pratique historique de la loi islamique

Suite aux diverses périodes de persécutions du VIe siècle au VIIIe siècle, de nombreux chrétiens sont accueillis en terre musulmane dans un premier temps avec faveur. Ils seront un ferment de la science musulmane qui s'est nourrie de traduction de manuscrits grecs.[465] Le tempérament prosélyte des protagonistes conduira à l'organisation de controverses entre théologiens musulmans et chrétiens. Le grand nombre de fonctionnaires chrétiens et un certain exclusivisme conduira à l'interdiction de tout prosélytisme sous peine de mort. Encore cette interdiction doit-elle être tempérée si l'on songe à l'œuvre du théologien chrétien *Jean Damascène*. Au sens propre du terme, les non-musulmans juifs et chrétiens sont tolérés dans une époque où, ailleurs, le sort de l'hérétique ou du païen est la mort depuis l'édit de persécution de 392. Toutefois, une fois converti à l'Islam, l'abjuration n'était pas admise.[466] On appliquera aux non-musulmans juifs et chrétiens le statut de dhimmi, à savoir de peuple protégé déjà appliqué aux Juifs. Le terme *dhimmitude* signifie une situation de sujets de seconde zone qui se caractérise par un impôt spécial, le *jizya* (censé assumer les frais de leur protection), diverses mesures vexatoires dont, à certaines époques, le port d'un vêtement spécial, l'interdiction de monter à cheval, d'avoir une maison plus haute qu'un

---

[464] Par exemple, en ce qui concerne les préparatifs de la défense et les équipements des forces militaires, le Coran dit: "Préparez, pour lutter contre eux tout ce que vous trouverez de forces de cavalerie, afin d 'effrayer l'ennemi d'Allah et le vôtre". (Sourate al-Anfâl, 8:60) Il est donc évident qu'après l'énonciation de cette règle générale, une meilleure préparation doit être faite contre l'ennemi, et on doit acquérir tous les équipements de guerre possibles à cet effet. Il a été clairement précisé, que le but d'une telle préparation n'est pas l'agression ni l'assassin; mais d'impressionner l'ennemi afin qu'il soit terrifié et découragé, ce pourrait le dissuader de recourir à la guerre. C'est là un exemple des règles générales de l'Islam, destinées à faire face aux exigences de chaque époque. Il en va de même pour toutes les règles qui existent pour un temps et un but spécifiques et qui doivent s'adapter aux exigences particulières.

[465] Commentaire de l'orthoptique d'Euclide par Al Kindi qui la fera progresser.

[466] Voir : ***Islam*** ; article de *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, documentation libre GNU. 23 janvier 2004.

musulman, d'élever de nouveaux lieux de culte (voire de restaurer les anciens), de témoigner contre un musulman, etc. Au temps de la conquête, le droit appliqué à chaque communauté est celui de sa communauté d'origine.[467]

Pourtant la Charia (Charî'a) qui signifie en arabe "*fil conducteur dans la vie*", est une loi d'inspiration islamique qui ne doit pas être assimilée à l'Islam. Par exemple, le Coran n'interdit pas le remariage d'une femme veuve alors que la Charia sunnite (la majorité en Islam) le proscrit. Juger les musulmans sur les excès de la Charia reviendrait donc à juger les chrétiens sur ceux des lois inquisitoriales.

CONCLUSION DU CHAPITRE II

Ce chapitre a montré que dans le Christianisme aussi bien que dans l'Islam il y a également des bases rationnelles pour le droit. Leurs lois universelles ou invariables devraient inévitablement se conformer à une règle immuable. Cette règle reconnue par les deux religions et définie en tant que base du droit naturel, n'est que celle de la raison humaine. La loi naturelle présente donc l'avantage de pouvoir rassembler tous les hommes de bonne volonté, puisqu'elle est accessible à tous par la seule raison. Sur ce point de vue des chrétiens aussi bien que des musulmans, se sont mis en accord. Et il importe beaucoup que la loi naturelle serve de base à l'unité de la nation. Mais la difficulté apparaît lorsqu'on veut désigner le rôle exact de la Raison face à la Révélation. Dans lecture moderne de l*'idjtihad* en Islam, pour la plupart des musulmans les enseignements de l'Islam sont fondés sur la réalité et donc chaque loi islamique est en harmonie avec le système de la création. Il est tout à fait nécessaire pour l'existence et le bonheur de l'homme que les lois se conforment au code que la Nature a sanctionné. Les idéaux de l'Islam et le progrès de l'homme, ainsi que sa prospérité, ne peuvent donc jamais entrer en conflit les uns avec les autres étant donné que I'Islam guide l'homme sur le chemin d'Allah, et qu'il insuffle dans l'homme le sens de la responsabilité et du devoir de se sacrifier pour une cause noble et sacrée. Par conséquent 'chaque prédisposition ou capacité naturelle de l'homme est une loi naturelle et donc la base d'un droit naturel.' En même temps elle est une autorité naturelle pour l'application de ce droit. Cela confirme que "si la loi de la nature nous oblige à une fin, comme argue C. Wolff,

[467] *Wikipédia,* op, cit.

elle en donne aussi les moyens".[468] D'ailleurs on pourrait comprendre qu'il y a bien des lois qui précedent la Révélation et les lois divines reconnues en tant que *charia* ou en tant que lois *canoniques*. Dans ce cas là ce sont les lois divines qui doivent se conformer à la loi naturelle, alors que la plupart des croyants chrétiens et musulmans n'admettent pas cette règle. Si pour S. Thomas " la loi est ordination (ordonnancement) de la raison au bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté",[469] c'est aussi le Christ qui est la fin de la loi.[470] Lui seul enseigne et accorde la justice de Dieu. Ainsi à partir du moment où la loi naturelle est respectée conformément à ce qu'enseigne l'Eglise, les chrétiens peuvent donc légitimement collaborer avec tous les hommes de bonne volonté dans le domaine social et politique. Ils doivent bien évidemment arrêter cette collaboration dès que la moindre opposition à l'égard de l'Eglise et à son enseignement apparaît. En effet, il s'agit d'accepter éventuellement la collaboration ponctuelle de personnes de bonne volonté et non pas de leur accorder une autre confiance pour les fins qui seraient celles que l'Eglise définit dans sa doctrine sociale. Toutefois, il ne faut pas méconnaître que cette notion est difficile à faire admettre, qu'elle est même ignorée, voire contestée par certains catholiques. La référence au droit naturel ne peut donc être l'argument rêvé de l'unité spirituelle et morale d'une nation.[471] Enfin et surtout, cette unité par le droit naturel n'en resterait pas moins insuffisante. Le seul recours au droit naturel ne permet pas de dépasser l'ordre naturel, et donc d'assurer leur place aux valeurs surnaturelles qu'exige l'intérêt même de la cité, et qui selon les chrétiens, procurent le salut des âmes: en théorie comme en fait, une unité spirituelle fondée sur le droit naturel serait par essence naturaliste.

Il peut donc apparaître parfois opportun de présenter ensemble les vérités naturelles et les vérités surnaturelles, car révélation et loi naturelle ne s'opposent pas, de même que la grâce pour les catholiques, ne détruit pas la nature, mais l'assume et l'élève. En bref, puisque la mort de Jésus et sa résurrection suffiraient au salut, la Loi biblique n'a pas été donnée comme moyen par lequel l'homme puisse être sauvé alors qu'il n'y a pas de salut selon le Coran, sans application des lois divines et de celles de la nature humaine. Les lois naturelles forment donc, avec les lois révélées, l'ensemble des lois divines. Mais il reste vrai que si les philosophes musulmans confirment cette approche rationnelle, les écoles juridiques musulmanes, en particulier la plupart des écoles sunnites refusent cette autorité de la loi naturelle. On voit également que l'esprit évangélique travaille constamment à une

---

[468] Voir : WOLFF (Christian) FORMEY (Johann Heinrich Samuel), ***Principes du droit de la nature et des gens*** (Document électronique), Amsterdam : chez Marc Michel Rey, 1758, pp. 1-5 et Reproduction : Num. BNF de l'éd. de Leiden : IDC, cop. 1987. 4 microfichesILM 2711Reprod, 1995, XXIV- 350p.

[469] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit, 1-2, 90, 4.

[470] Rm 10, 4

[471] "*La loi naturelle, voilà le fondement sur lequel repose la Doctrine Sociale de L'Eglise...*" a dit Pie XII. Mais en effet selon l'Epitre aux Romains, c'est la loi biblique sur laquelle reposent les lois naturelles catholiques. (cf. les débats véhéments qu'entraînent l'avortement, la "bio-éthique", la peine de mort...).

dévalorisation de cette loi. C'est dans ce cas que le déterminisme de l'acharisme et le luthéranisme s'approchent de l'idée d'une loi qui serait déléguée à l'autorité politique.

Conclusion du Titre II

Ce titre précise que les lois (positives) divines sont en harmonie avec les lois rationnelles. Mais si le premier titre présente que le droit naturel retourne aux données immédiates de l'expérience physique et morale que personne ne peut et ne veut nier en théorie, la question de la reconnaissance de ces lois dans l'agir concret, devient aussi le sujet primordial. Bien distinguer théorie et pratique était donc le premier but de ce titre. Pour cela après avoir expliqué les deux niveaux du débat juridique et politique sur cette question, ainsi que les lectures chrétienne-musulmane, nous avons essayé d'établir une deuxième étape du droit naturel sur lequel se bâti le droit politique naturel. Pourtant reste un souci; ayant une connaissance abstraite, comment peut-on maintenant développer ces explications d'une manière plus pratique et claire ?

La loi divine dans sa partie éternelle est comme la loi naturelle immuable, elle possède aussi un grand défaut : c'est que nous ne la connaissons pas très bien. Puisque tout ce qui est divin est situé infiniment au-dessus de nous,[472] nous n'y avons point d'accès direct, ni jamais d'emprise totale, mais, comme nous signale saint Thomas, il y a une *participation*. Car la *nature* est présentée comme portant le reflet de l'ordre institué par Dieu.[473] Pourtant si les choses du monde inanimé y participent de manière purement passive, ou si les bêtes y participent par des tendances (*inclinations*) qui dirigent leurs activités vers la fin que Dieu leur a prescrite, la *créature rationnelle* a une capacité naturelle (divine) pour y participer consciemment. Les lois naturelles humaines dont la raison humaine sont donc le moyen de cette connaissance et la base de la plupart de ses droits. Ce schéma simplifié présente l'explication du chapitre précédent :

[472] VIILEY (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Dalloz, Paris, 1962, *La doctrine du droit naturel chez saint Thomas*, p.240

[473] D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique***, op, cit., I ^{a} II ^{ae}. q. 91 art. 2

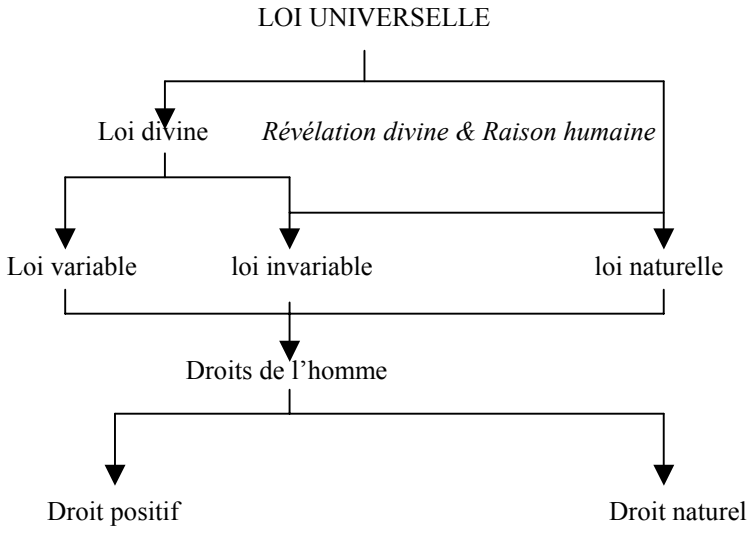

FIGURE 6. De la loi naturelle au droit naturel dans la lecture musulmane

C'est à partir de ces deux droits (naturel et positif) qu'on pourrait construire une société civile qui aurait aussi ses propres lois. Ces lois humaines découlent nécessairement du droit naturel et du droit positif.

Pour les chrétiens aussi «le fondement divin est intégré au corps des lois humaines»,[474] mais une de ces lois est en péril à cause du péché. Depuis la faute d'Adam, l'homme est corrompu, plongé dans l'iniquité. La loi naturelle est désormais insuffisante. Le péché vient désorienter l'homme le détournant du bien pour l'égarer vers des buts mauvais et trompeurs et laisser dominer en lui les appétits inférieurs. En conséquence selon le christianisme c'est la raison humaine qui est désormais en question. Le tableau des différentes lois dessiné par M. Villey aide à comprendre cette invalidité survenue à l'homme:[475]

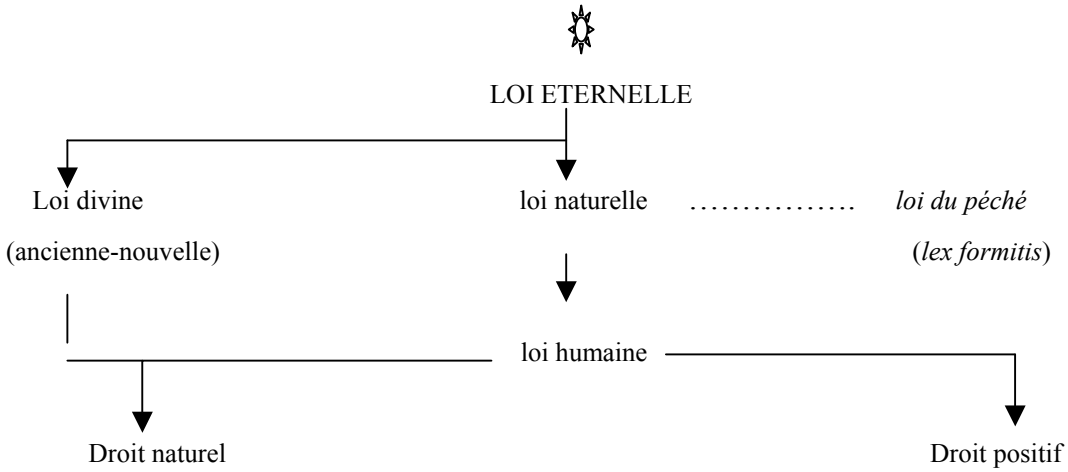

FIGURE 7. De la loi naturelle au droit naturel dans la lecture chrétienne

[474] RENOUX-ZAGAME (Marie-France), ***Du droit de Dieu au droit de l'homme***, Paris : PUF, 2003, 336 p.

[475] On a pourtant fait quelques modifications voir le schéma origine dans : VILLEY (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Paris, Dalloz, 1962, ch. XIII, p. 240 ; *Cf.* VILLEY, ***La formation de la pensée juridique moderne***, Paris: PUF, 2003, 632.

Le droit naturel est donc l'objet de la loi naturelle. Le droit positif dérive de la partie arbitraire de la législation humaine. La loi naturelle, reflet de la loi éternelle, est perçue par l'homme. Elle ne fait que donner des buts généraux (ne pas faire le mal). Les instincts animaux de l'homme doivent s'exercer selon leur but. L'homme n'a qu'une connaissance imparfaite de la loi naturelle. De même que le père de famille, dans sa maison, donne des commandements différents pour les enfants et pour les adultes, de même «Dieu, seul roi de son unique royaume, a donné une loi pour les hommes encore imparfaits, et une autre loi plus parfaite pour ceux qui avaient déjà été conduits par la première loi à une plus grande capacité du divin.»[476] La loi naturelle est ainsi une sorte de participation de la loi éternelle en nous ; cependant cette loi (loi naturelle) n'indique que des buts. L'homme doit donc trouver les moyens de les atteindre. C'est pourquoi la loi humaine est imparfaite par rapport à la loi éternelle.[477]

Par conséquent la lecture générale de ce titre montre que le droit se divise en deux domaines: le droit positif et le droit naturel. Droit naturel et droit positif sont tous deux nécessaires même si l'appréciation est différente, selon Aristote, pour le droit naturel, ce serait le bon et le mauvais ; alors que le droit positif se devrait d'être utile. Le droit naturel humain est immuable, par opposition à la loi humaine, car il est indépendant de la volonté humaine. Le droit naturel a ainsi partout la même validité. Tout pouvoir positif ne vaut que tant qu'il correspond au droit naturel. Le droit positif doit tirer sa validité de l'approbation, il est contingent. La solution choisie l'est par convention. On peut choisir la solution voulue dans les limites du droit. La liberté, l'égalité et les autres lois et droits naturels doivent donc être garantis. Un problème de droit naturel ne peut être résolu d'après des principes du droit positif, mais l'inverse. La loi naturelle à son tour constitue un ordre qui est censé s'imposer à tous. Les règles divines devraient aussi correspondre aux besoins fondamentaux de la nature humaine. Car elles sont, en général, révélées pour la vie humaine et les besoins terrestres.

Après avoir défini la base commune entre le droit naturel et le droit divin, il s'agit de l'existence d'une nature humaine qui est également l'essence de la loi naturelle humaine, ce titre voulait dessiner une ligne de démarcation entre le droit naturel et la loi naturelle de l'homme. Par conséquent le titre suivant aborde les différentes lectures qui ont trait au droit politique naturel et les éléments nécessaires qui sont à la base de la légitimité politique.

---

[476] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit., I^a-II^{ae}, q.91, art.4

[477] D'AQUIN, op, cit., I^a-II^{ae}, q.96, art.2

TITRE III. DROIT NATUREL ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Le droit naturel est un ensemble de règles fondées sur la nature. Il s'agit d'une sorte de code moral dont on extrait des normes indépendantes de tout droit positif et qui, en s'imposant universellement à tous, répond à l'exigence d'échapper à l'arbitraire du jugement humain. Autrement dit, on appelle droit naturel ou idéal, ou rationnel, celui qui résulte de la nature de l'homme, supérieur à toute convention ou législation positive. Le droit naturel est le droit issu de la nature de l'homme compris comme être rationnel. Ce droit se fonde donc sur une conception de la nature humaine fondée en raison. On opposera le droit naturel moderne au droit naturel antique. Les droits de l'homme relèvent du droit naturel moderne, ils relèvent de cet usage moral tant qu'ils n'ont pas été intégrés dans le droit positif, c'est-à-dire tant qu'ils ne peuvent faire appel à une autorité chargée de les faire respecter. Le droit positif est le droit en tant qu'il est inscrit dans la réalité. C'est le droit en vigueur (constitution, code du travail, loi, etc.). Ce droit positif est, par définition, changeant, variable et accompagne peu ou prou l'évolution des coutumes, des mœurs de telle ou telle société. Le droit naturel, au contraire, est fondé sur l'idée de l'immuabilité de la nature et vise à établir une norme de justice qui échappe aux variations de l'histoire et des mœurs.

Le dernier titre essaye tout d'abord de définir les processus d'édification et d'identification du droit naturel à travers des données historiques. Le droit naturel classique apporte des indices politiques qui le relient du droit divin, mais la lecture moderne du droit tente de se légitimer de plus en plus par la raison humaine. C'est un défi qui encourage également les théologiens à s'approcher au droit naturel moderne par une lecture plus rationnelle qu'avant. Le premier chapitre commence par une philosophie politique de ce droit dont le but n'est pas de formuler une histoire philosophique mais d'aborder les conflits politico-juridiques qui entraînent à des conventions politiques (deuxième chapitre) comme la Déclaration des droits de l'homme et les critiques du droit naturel. Par conséquent la philosophie politique envisagée ainsi constitue le troisième point commun entre le droit naturel et le droit divin.

CHAPITRE I. PHILOSOPHIE POLITIQUE DU DROIT NATUREL

De nombreux philosophes croient en l'existence d'un droit immanent à toute conscience humaine. A partir du XVIe siècle la question du droit naturel nourrit la réflexion des théologiens tels que Vitoria (1483-1546), Vazquez (1512-1569), Molina (1535-1601), Suarez (1548-1617) ou encore Gentilis (1552-1608). Mais c'est véritablement le XVIIe siècle qui voit l'épanouissement de l'école dite du droit naturel avec les oeuvres de Grotius (1583-1645), Pufendorf (1632-1694), puis Burlamaqui (1694-1748), Barbeyrac (1674-1744),[478] Wolff (1679-1754),[479] Vattel (1679-1754). Le droit naturel s'appuie peu à peu sur des fondements rationnels autonomes et laïcs. Les grands philosophes politiques des XVIIe et XVIIIe siècles se livrent à une critique explicite de la conception théologique du droit naturel : les lois humaines ne sont plus conçues comme l'expression d'un ordre divin ; pour tous, l'état de nature est asocial. Ainsi, Hobbes (1588-1679), Spinoza (1632-1677), Locke (1632-1704), suivis de Rousseau (1712-1778), Montesquieu (1689-1755), mais aussi Kant (1724-1804), Fichte[480] (1762-1814) et Hegel [481](1770-1831) lui consacreront d'importantes réflexions. Désormais le " droit naturel " perd son unité doctrinale et les divergences concernant le fondement, le contenu, le domaine d'application ou la fonction du droit naturel se développent. Abordant ces discours politico-juridiques, une différence importante doit aussi être établie entre droit naturel classique (antique, chrétien ou scolastique) et droit naturel moderne (section II) en raison de leurs fondements philosophiques et méthodologiques.

---

[478] BARBEYRAC (Jean), ***Traité du jeu, où l'on examine les principales questions de droit naturel et de morale qui ont du rapport à cette matière***, Numéro BNF de l'éd. de Amsterdam : P. Humbert, 1709. rééd. 1995, 439 p. ; Document électronique : www.gallica.bnf.fr

[479] WOLFF (Christian) FORMEY (Johann Heinrich Samuel), ***Principes du droit de la nature et des gens***, Amsterdam : chez Marc Michel Rey, 1758 et Reproduction : Num. BNF de l'éd. de Leiden : IDC, cop. 1987. rééd. 1995, 307 p. Pour le document électronique voir : http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-5742

[480] FISCHBACH (Franck), ***Fondement du droit naturel. Fichte***, Paris, Ellipses, « Philo-œuvres », 2000.

[481] Voir : HEGEL (G.W.), ***La société vile bourgeoise***, Paris, François Maspero, 1975, p. 31 sq ; WEIL (Éric), ***Hegel et l'État,*** Vrin, Paris, 1980.

SECTION I. DROIT NATUREL CLASSIQUE

C'est l'Antiquité qui invente le concept du jus naturale, avec Platon (427-347 av. J.C.), et surtout Aristote (384-322 av. J.C.) repris par saint Thomas d'Aquin (1226-1274) : tous trois développent l'idée d'une loi d'origine divine, non écrite et immuable, universellement applicable. Cette idée qu'un droit puisse dériver de la nature est ancienne et rend compte de son opposition à l'idée que seule la convention pouvait être à l'origine de l'obligation juridique. Le droit naturel antique est l'idée d'un droit qui respecte une règle de nature. L'idée de loi naturelle implique l'existence d'une règle de justice immuable, inscrite dans l'Univers à laquelle, indépendamment des lois positives, les hommes doivent, dans leurs rapports réciproques, se conformer. Cette loi de nature sous-entend qu'il existe un ordre objectif qui traverse le monde et qui inonde la conscience elle-même. Cette notion de nature est alors entendue au sens d'un étalon qui permet à la réflexion de transcender le réel, de dépasser la positivité des lois pour la juger à partir de la considération du meilleur régime (le plus juste). La nature est ainsi adoptée comme critère du juste, la norme étant l'ordre cosmique qui, étant indépendant du sujet, constitue une dimension de l'objectivité. Cette conception s'inscrit dans la représentation d'un ordre du monde considéré comme clos et circulaire, hiérarchisé, finalisé. Dès lors, est juste ce qui occupe la place qui lui revient, ce qui correspond à sa fin naturelle; l'injustice est une violence faite à la nature. On voit ce sens aussi dans les littératures classiques islamiques comme celle d'Ali, le quatrième calife. C'est sur la base de cette loi de la nature qu'il dit: «la justice signifie mettre chaque chose à sa place, alors que l'injustice signifie, mettre chaque chose là où n'est pas sa place».[482]

Les lois positives doivent donc s'efforcer d'exprimer le plus adéquatement possible ce juste naturel à la fois objectif (inscrit dans la nature des choses) et transcendant (la nature est aussi une fin vers laquelle chaque chose doit tendre). La 'science du droit' est la juste détermination de ce qui revient à chacun selon sa nature.[483] Ce n'est pas l'homme qui est la mesure de toute chose, mais la nature. Le droit idéal ne renvoie pas à une revendication subjective rationalisée, mais à une description de la nature et des valeurs qui lui sont immanentes, ainsi que cette section veut l'étudier à travers les fondateurs qui définirent cette lecture.

---

[482] ALI (ibn abi-Talib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah*** (*la voie de l'éloquence*), rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1407/1986, *maxime* n° 437, p. 553.

[483] *Cf.* VILLA (Vittoria), ***La Science du droit***, L.G.D.J., paris, 1991, 209 p.

§1. Aristote

On peut parler de droit naturel chez Aristote si l'on entend par là une norme immanente inspirant dans leur diversité la réalité des droits positifs. Aristote dans ce sens est le dernier penseur de la cité grecque classique et l'un des fondateurs de la doctrine du droit naturel.[484] Aristote fait prédominer la méthode de l'observation concrète, inductiviste, partant des réalités concrètes et refuse l'idée de la vérité absolue issue de la pure raison. D'où l'idée que les choses varient selon les circonstances. Selon Aristote le droit donc n'est pas une vérité absolue prédéterminée mais est tiré de l'observation des faits. En effet, en observant la nature, on peut constater qu'il existe un ordre voulu par le créateur et que certains faits ne sont pas conformes à cet ordre naturel. De même, l'homme est fait pour vivre en société et non de façon isolée. L'homme est un animal politique. Il y a nécessité ou tout au moins intérêt pour les hommes de se conformer à cet ordre naturel des choses. Pour Aristote, la vertu de justice consiste aussi à savoir attribuer à chacun la part qui lui revient. Le principe du juste n'est pas l'égalité, mais la proportionnalité. Aux inégaux doivent revenir des parts inégales, si cette inégalité est fondée en nature. C'est ainsi qu'Aristote justifie l'esclavage en déclarant qu'il est fondé en nature et qu'il est normal (naturel) que les plus intelligents commandent aux moins intelligents, les hommes aux femmes, etc. L'inégalité est donc fondée en droit au sens où tous ne peuvent pas revendiquer le même droit : tout dépend de leur statut (place) déterminée par leur nature. Une constitution injuste est celle qui détermine les statuts sans tenir compte de la nature des êtres. Il existerait donc un droit naturel issu de l'ordre naturel. Mais ces deux éléments peuvent varier en fonction des circonstances. Ce droit naturel doit cependant être complété par un droit positif. En effet, les règles naturelles ne sont pas toujours très précises et peuvent de ce fait donner lieu à des controverses. Ce droit positif est décidé volontairement par les membres de la société ; c'est essentiellement pour Aristote une affaire de prudence. D'où l'expression moderne de "jurisprudence". Ces règles de droit positif n'ont qu'une valeur tout à fait relative car celui qui les adopte peut choisir des règles qui s'écartent du droit naturel. En outre les règles valables dans certaines circonstances ne le seront pas dans d'autres.

Ainsi Aristote souligne que, paradoxalement, le droit naturel est variable,[485] et que le critère doit être rationnel.[486] Il n'y a donc pas de lois divines. La loi est un élément constitutif de

---

[484] Aristote se distingue sensiblement de Platon à la fois par ses objectifs et par ses méthodes. Le modèle d'Aristote est clairement celui d'Athènes. Mais il admet qu'il y a des constitutions diverses selon les pays et les circonstances. Il ne pose pas, à la différence de Platon, le principe d'un régime général absolu. Cependant, Aristote ne conteste pas l'existence de tout idéal mais pour lui cet idéal n'est pas tiré de la raison mais de l'observation des faits. Le général vient de l'observation des cas particuliers.

[485] STRAUSS, op. cit., p. 145.

[486] Mais Aristote ne nous fournit pas une solution univoque, voir : VILLEY (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Dalloz, paris, 1962, p. 28 ; cf. pp. 118 et sq.

l'infraction. Est injuste celui qui désobéit à la loi et celui qui veut plus que sa part. Le juste est celui qui obéit à la loi et se contente de sa part. La justice n'a pas de contenu propre. Il s'agit d'une vertu universelle qui inclut toutes les autres. Droit naturel et droit positif sont tous deux variables. D'après lui, il n'y a pas de désaccord fondamental entre le droit naturel et les exigences d'une société politique, et au fond il n'est donc pas nécessaire de l'amender.[487] Pourtant l'origine de la notion est à chercher chez les stoïciens et chez Cicéron plutôt que dans le droit naturel d'Aristote, qui n'est ni une loi, ni un invariant universel. Rousseau accusera Aristote de confondre le droit et le fait : ce n'est pas parce qu'un homme est né dans l'esclavage qu'il méritait d'être esclave. Mais sa condition finit par le rendre tel qu'on voulait qu'il soit.[488]

§2. Stoïcisme et l'évolution du droit naturel

Quelques générations après Aristote, l'école philosophique connue sous le nom de Stoa fait son apparition : c'est la plus importante dans l'histoire de l'évolution du droit naturel. Le stoïcisme prépare la voie au droit naturel chrétien et exerce une grande influence sur les écoles romaines de droit. Il y a une seule vie et un seul cosmos. Il n'y a donc qu'une seule loi. Tous les hommes sont des citoyens. Il y aurait une loi voulue par Dieu. Le stoïcisme introduit l'idée de cosmopolitisme et celle d'un dieu unique. Le concept d'état mondial dans lequel les hommes vivraient libres et égaux est posé en postulat par Marc Aurèle.[489] Le stoïcisme est une doctrine morale. Pour atteindre le bonheur, *l'ataraxie* (paix intérieure), il faut se conformer à sa raison intérieure, qui est la nature de l'homme. L'homme doit suivre sa nature. La raison fait partie de la nature. Cette raison est éternelle et universelle. Une loi est conforme au droit naturel quand elle est conforme à la raison. L'homme a une notion innée du juste et de l'injuste. Le droit qui est en nous est la source du droit en général. L'homme a une idée innée de la justice. La loi naturelle est la mesure et le fondement de la vraie loi. La doctrine *stoïcienne* est caractéristique en ce qu'elle trouve une parenté entre les lois de la nature et les lois générales, obligatoires dans la vie des hommes. Tout individu humain a donc une dignité naturelle que le stoïcisme thématise, en élaborant la notion de loi naturelle. À l'époque où cette philosophie se développe, la cité-État disparaît au profit d'une structure impériale beaucoup plus impersonnelle. L'homme prend alors conscience de lui-

[487] STRAUSS, op. cit., p. 143.
[488] ROUSSEAU, ***Contrat social***, op, cit., I, 2.
[489] Marc AURELE (*Marcus Aurelius Antonius*) empereur romain (161-180). Adopté par Antonin, il lui succéda. Son règne, durant lequel il renforça la centralisation administrative, fut dominé par les guerres : campagnes contre les Parthes (161-166) et contre les Germains qui avaient franchi le Danube et atteint l'Italie (168-175) puis à nouveau en 178-180. Il associa au pouvoir son fils Commode en 177. Empereur philosophe, il a laissé des *Pensées*, écrites en grec, où s'exprime son adhésion au stoïcisme.

même comme citoyen du monde et découvre la dimension de l'amitié cosmique et de la fraternité humaine. L'égalité déjà reconnue par Aristote aux seuls hommes libres s'élargit désormais à l'esclave comme à l'étranger. Tous les hommes sont constitués de l'étoffe même du feu divin; tous sont fils de Dieu et égaux par là même, quelle que soit leur condition sociale. En ce sens, la loi naturelle est aussi loi éternelle, puisque l'homme est, dans le cosmos, «le grand animal», comme une partie dans un tout. L'homme est aussi dans ce rapport de partie à tout quand il s'insère dans le «tout social» qu'est l'empire. Dès lors, s'entremêlent la notion de loi naturelle et la notion juridique de loi propre à une communauté politique, que doit mettre en œuvre la raison et qui donne lieu au droit essentiellement humain (*jus gentium*).

Les juristes romains établissent ainsi une hiérarchie des normes. Pourtant le jus naturale pour eux est aussi un droit qui découle de la nature de l'homme.[490] Il est propre à la nature humaine. Il est commun à tous les hommes, où qu'ils vivent. Ulpien l'appellera le jus gentium. Il s'agissait au début de prendre les lois et coutumes étrangères qui semblaient susceptibles d'une application générale. Dans le sens pratique, il s'agit du droit qui s'applique à tous, même aux étrangers. Dans son sens théorique, il s'agit d'un droit différent du jus naturale. Les esclaves en restent exclus.

Avec les stoïciens, les philosophes sortent donc des écoles d'Athènes et rentrent délibérément dans la vie active. Ils se font les conseillers des gouvernants puis du peuple lui même. Par la suite, les stoïciens devaient marquer de leur empreinte plusieurs juristes et hommes d'État de la Rome antique. Cela découvre l'influence des ces vues sur les juristes romains, notamment à travers Cicéron.[491]

§3. Cicéron

Marcus Tullius Cicero (106-43) est homme politique et orateur latin (Arpinum[492] 106-Formies 43 av. J.-C.). Issu d'une famille plébéienne entrée dans l'ordre équestre, avocat, il débute dans la carrière politique en attaquant Sulla à travers un de ses affranchis (*Pro Roscio Amerino*), puis en défendant les Siciliens contre les exactions de leur gouverneur Verrès (les Verrines). Il sera mêlé de près à la vie politique de son temps tout en se consacrant de plus en plus à ses travaux philosophiques. Il sera assassiné en quarante-trois avant Jésus-Christ

[490] Le terme *jus naturale* a une autre signification pour les juristes romains. Il est la règle qui régit tous les êtres animés. Le droit naturel est ce qu'enseigne la nature à tous les êtres animés. Et Le *jus civile* : c'est le droit applicable aux citoyens romains. Quand la citoyenneté s'étendra, il se confondra avec le *jus gentium*. Toutefois, en cas de conflit, le droit naturel l'emporte.

[491] BATIFFOL (Henri), ***La philosophie du droit***, Paris, Presses Universitaires de France, 1960. p. 54 ; cf. (Collectif), ***Stoïcisme antique et droit naturel moderne*, n° 1,** Presses universitaires de Bordeaux, 2003, 152 p.

[492] Actuellement *Arpino*, à une centaine de kilomètres au sud-est de Rome

sur les ordres d'Octave et d'Antoine. Cicéron préférait retenir et concilier ce qu'il y a de meilleur à ses yeux dans ce qui a été dit et écrit avant lui. Il s'inscrit notamment dans le fil de trois courants de pensée : la philosophie de Platon; le scepticisme et le stoïcisme. La philosophie du droit de Cicéron soutient donc la prévalence du droit naturel, expression de la raison divine agissant dans le monde, sur les lois positives. D'après Castberg les grands juristes romains étaient davantage des techniciens du droit perçu comme un art, que des philosophes du droit. Dans un grand ouvrage législatif,[493] Cicéron a distingué entre le droit national (*jus civile*) et le droit qui est véritablement commun à tous les peuples (*jus gentium*).[494] Le *jus naturale* est en revanche le droit préconisé par la nature elle-même. L'esclavage existe chez tous les peuples et ressort donc en ce sens au *jus gentium*. Mais l'esclavage est contraire au droit naturel car tous les hommes sont nés libres.[495]

Le 'Droit' c'est l'ensemble des lois écrites, et des coutumes bien établies, qui sont sanctionnées par les autorités publiques. La Loi peut être déduite du consentement quasi unanime des hommes mais elle est principalement déduite de l'enseignement des sages, c'est à dire qu'elle émane de l'élite cultivée et influente qui a de l'autorité et de la prudence, qui est raisonnable. C'est la raison qui permet à l'homme de connaître ses devoirs, les lois naturelles qui sont le fondement du droit positif. L'objet du droit est de conserver ce qui existe d'égalité dans les rapports humains, ce qui relève de la Justice, cette vertu qui attribue à chacun ce dont il est digne, en tenant compte des besoins communs. Si le peuple se doit de respecter le droit établi par l'élite c'est que celle-ci est raisonnable et sage. C'est vrai que Cicéron (le disciple des stoïciens) n'établit pas de limite bien nette entre ce qui est droit correct et ce que chacun doit respecter en tant que précepte moral. Mais il exprime, en tout cas, clairement que le droit naturel est le même à Rome qu'à Athènes, maintenant et à l'avenir. C'est une loi éternelle et immuable qui sera valable pour tous et de tout temps. Dieu est la source de cette loi.[496] Cicéron, d'inspiration stoïcienne, nous oriente : "Il existe une loi vraie, la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, éternelle [...] Elle n'est point autre à Athènes et autre à Rome, point autre aujourd'hui et autre demain. Mais c'est une seule et même loi, éternelle, immuable, qui est en vigueur en tout temps et chez tous les peuples, car c'est aussi un seul et même Dieu, maître commun et souverain de tous les êtres, qui en est l'auteur."[497] Cette loi appelle à ce que nous devons faire, elle détourne du mal qu'elle défend ; cependant, elle n'ordonne ni défend en vain aux

---

[493] L'empereur Justinien donne, dans le résumé de la doctrine du droit romain qu'il a appelé « Institutions » (de 533), un exposé clair des notions.

[494] L'expression *jus gentium* devient dans les temps modernes la dénomination des règles juridiques qui réglementent les rapports des Etats, donc le droit international.

[495] CASTBERG (Frede), ***La philosophie du droit***, éd. A. Pedone, Paris, 1970. p. 91.

[496] CASTBERG, op. cit. p. 91.

[497] CICÉRON, ***De Republica***, III, 22; voir aussi le commentaire de KHODOSS (Florence), ***Profil du Contrat Social de Rousseau***, Hatier, Paris, p. 23.

bons, elle ne change ni par ses ordres, ni par ses défenses les méchants.[498] « Il est d'institution divine qu'on ne peut pas proposer d'abroger cette loi, et il n'est pas permis d'y déroger, et elle ne peut pas être abrogée en entier ; nous ne pouvons, par acte du sénat ou du peuple, dispenser d'obéir à cette loi ; il n'est pas à chercher un Sextus Aelius comme commentateur ou interprète. Dieu qui est l'auteur de cette loi, qui l'a jugée, qui l'a portée ; qui ne lui obéira pas se fuira lui-même, et, n'ayant pas tenu compte de la nature de l'homme, il s'infligera par cela même les peines les plus grandes, même s'il échappe à ces autres choses que les hommes considèrent comme des châtiments. »[499]

Pour Cicéron si le droit se fondait sur la volonté des peuples, sur les décrets des chefs ou sur les sentences des juges, on pourrait alors avoir le droit de faire le métier de brigand, de commettre l'adultère, de fabriquer de faux testaments, si de tels actes obtenaient l'agrément des votes ou la résolution de la masse.[500] Mais si l'opinion ou la volonté des gens insensés jouit d'un tel pouvoir, pourquoi ne décideraient-ils pas que ce qui est mauvais et nuisible passera désormais pour bon et salutaire ? « Pour ce qui est de nous, nous ne pouvons distinguer la bonne loi de la mauvaise loi qu'en fonction des lois de la nature. »[501] On désigne traditionnellement ce corps de règles supérieures sous le nom de droit naturel.[502]

§4. Saint Augustin et le droit naturel chrétien

Aurelius Augustinus (354-430) est né à *Thagaste* (aujourd'hui Souk-Ahras en Algérie), son père est un berbère relativement aisé ayant la citoyenneté romaine. Augustin fait ses études supérieures à Carthage. Il s'intéresse à la philosophie et au droit (Cicéron). Mais trouve la Bible barbare et refuse d'écouter sa mère, Monique, qui est chrétienne alors que son père est païen, mère qui voudrait qu'il se convertisse au christianisme.[503] En 387, cédant aux prières de sa mère, il est baptisé, à l'âge de 33 ans. Rentré en Afrique il mène tout d'abord une vie monastique puis est élu, en 396, Evêque d'Hippone (aujourd'hui Annaba (Bône) en Algérie, près de la frontière tunisienne), par la toute petite communauté catholique, et le restera

[498] Ibid.
[499] CICÉRON, ***De Republica***, III, 22, Trad. J. Imbert in Histoire des Institutions, Textes et documents, P.U.F., Paris, 1957, p. 223, n. 124
[500] CICERON, ***Des Lois***, Les Belles Lettres, Paris, 1968, 43-44
[501] Ibid.
[502] CICERON, ***Rhétorique***, II 53 : *L'origine première du droit est produite par la nature ; puis certaines dispositions passent en coutumes, la raison les jugeant utiles ; enfin ce que la nature avait établi et que la coutume avait confirmé, la crainte et la sainteté des lois l'ont sanctionné.*
[503] Il est alors séduit par la doctrine manichéenne. Le "babylonien" MANI (216-277) prophétise le salut prédestiné des "élus" qui pratiquent, dans un monde où le "matériel" est le Mal et le "spirituel" le Bien, une morale particulièrement austère. Bientôt déçu par le manichéisme et par l'enseignement de rhétorique (art oratoire) qu'il donne à des élèves indisciplinés il part pour l'Italie en 383, à Rome puis à Milan où on lui confit un poste officiel de Rhéteur. Il fréquente l'Evêque de la ville (Saint) AMBROISE et découvre les néo-platoniciens, dont le maître spirituel est PLOTIN (v.205-270).

jusqu'à sa mort en 430 - qui survient alors que la ville est assiégée par les Vandales, qui la prendront et la pilleront tout en respectant son tombeau et sa bibliothèque.

Augustin est d'abord au service du dieu chrétien : toute sa pensée s'inscrit dans ce courant. Mais ce chrétien a été marqué, durant ses années de formation, par la philosophie de Platon, de Plotin et des néo-platoniciens qui l'ont conduit à concevoir un Dieu unique. Pour lui les lois d'origine profane sont essentiellement injustes. Cependant comme le disait aussi Socrate il faut leur obéir. Parce que : a.) elles contiennent parfois un embryon de justice parce qu'elles sont utiles à l'ordre temporel ; b.) tout ce qui arrive est l'œuvre de Dieu, même ces lois. Qui sommes-nous pour les remettre en question ? La raison humaine n'est pas assez forte pour comprendre les desseins de Dieu; c.) il vaut mieux une injustice qu'un désordre. La cité terrestre, selon Augustin, ne poursuit que des bonheurs faux et trompeurs. C'est pourquoi les institutions romaines sont injustes. La justice est censée rendre à chacun ce qui lui est dû, or elle ne rend pas à Dieu ('L'horreur') ce qui lui est dû. Mais en théorie il existe trois sortes de loi, selon lui, par lesquelles Dieu nous fait connaître la justice : 1. La loi naturelle : Dieu impose un ordre sur toute la nature et la justice. Depuis la faute d'Adam, nous sommes corrompus, plongés dans l'iniquité. La loi naturelle est désormais insuffisante. Elle est la seule loi des gentils, des païens : c'est la lex gentium : 2. la loi de Moïse : cette loi est périmée ; 3. la loi du Christ : le vrai droit est obéissance à une loi divine positive.

Dans le droit naturel chrétien certaines idées pénètrent donc la problématique du droit naturel comme celles-ci : il existe un Dieu personnel qui est le souverain législateur ; la personne chrétienne dont la fin éternelle est transcendante à l'État, à la cité ; l'Eglise qui est supérieure à la volonté de l'État. La philosophie du droit de saint Augustin est aussi fondée sur ces dogmes chrétiens, en particulier ce qui envisage le Droit comme le 'juste' divin de la Bible. Pour lui le juste divin est reconnaissable par ces trois lois: la Loi naturelle, la Loi biblique, la Loi humaine ou profane. Selon le dogme, un héritage du judaïsme, Dieu est la cause de tout. On verra dans la partie prochaine comment Saint-Augustin explique ainsi que Dieu c'est la Justice et la Justice c'est le Droit. Par conséquent même les païens sont soumis à la Justice. Dieu a ainsi voulu que l'homme soit un être de foi et de raison. La raison, conçue comme faculté discursive, n'entre pas en conflit avec la foi, mais la complète : il faut, en effet, comprendre pour croire.

Si au Moyen âge le droit naturel sera une loi de Dieu, prévalant sur toutes les lois humaines, saint Augustin allait même déjà jusqu'à considérer une loi qui porte atteinte à la justice comme non valable en principe.[504] Cependant le fait que, par le Christ, Dieu soit intervenu dans le cours naturel du monde est un événement fondamental qui donne son sens à la cité

[504] CASTBERG, op. cit., p.92

des hommes et à son devenir vers la Cité de Dieu.[505] Augustin vit ainsi à la dernière époque de l'antiquité et joue un rôle dominant dans le développement de la doctrine ecclésiastique catholique du moyen âge. Mais il faut avouer qu'Augustin n'a pas établi la distinction du surnaturel et du naturel avec toute la clarté désirable. Cela vient notamment de ce qu'il concevait, d'après ses vues platoniciennes, toute la perfection spirituelle de la créature raisonnable comme une formation, une assimilation avec Dieu.[506] Toutefois au 12ème siècle, le droit romain jouera encore un rôle très important. Gratien[507] publiera son "Décret". Le travail de Gratien servira par la suite de base de travail à bien d'autres juristes. Le droit devient alors un objet d'étude qui n'interfère pas avec la théologie. Le droit divin se transforme de plus en plus en droit naturel. Ce droit naturel s'éloigne de plus en plus du droit divin et prend de plus en plus d'autonomie. Il faudra attendre saint Thomas qui tente de les réconcilier en faveur du dieu chrétien. Il donnera ainsi à la forme médiévale du droit naturel sa codification la plus achevée.

§5. Thomas d'Aquin

Tommaso d'Aquino (1225-1274) est né dans une grande famille de la noblesse européenne. Il est le petit neveu de l'Empereur Frederic premier Barberousse (v.1122-1190).[508] Il se consacre à l'enseignement et fait ses études supérieures à Naples, Paris et Cologne où il est le disciple d'Albert le Grand (Saint) (v.1193-1280). Surnommé le Bœuf de Lucanie puis le Docteur angélique il enseigne la théologie à La Sorbonne, fondée en 1253, à Rome et à Naples. En 1259 le Pape Alexandre IV lui confie la direction du Centre d'Etudes Pontificales de Rome. En 1268 le Pape Clément IV l'envoie à La Sorbonne pour apaiser les Querelles scolastiques. En 1272 le Pape Grégoire X lui confie la direction de l'Université de Naples. En 1274 il décède en se rendant au Concile de Lyon où il est appelé comme expert. La théorie de Saint Thomas sur le droit naturel est éparse dans ses ouvrages.[509] On peut

---

[505] AUGUSTIN (Saint), ***La Cité de Dieu*** (413-427), Garnier, Paris, s.d.

[506] ARQUILLIERE (H.-X.), ***L'Augustinisme politique***, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1972. p. 53. voir aussi; Ch. BOYER, ***Essais sur la doctrine de saint Augustin***, Paris, 1933. p. 184.

[507] GRATIEN (Chiusi, Toscane, fin XIe siècle – Bologne, v. 1160), moine italien de l'ordre de Saint-Romuald, auteur de textes canoniques : *Concordia discordantium canonum* (v. 1140), connu sous le nom de *Décret de Gratien*.

[508] Elève au monastère bénédictin du Mont(e) Cassin(o), situé entre Rome et Naples, son père veut faire de lui un militaire ou un diplomate, sans succès. A 19 ans il entre dans l'ordre des prêcheurs (O.P.) (les dominicains) fondé par Domingo de Guzman (Saint Dominique) en 1216 pour lutter contre l'hérésie albigeoise, cathare, l'Inquisition leur fut confiée en 1233.

[509] Son oeuvre comprend, essentiellement : ***Quaestiones disputatae, De Ente et Essentia, Summa contra Gentiles, Summa Theologiae.*** Les autres sont : Thomas d'Aquin**,** ***Questions disputées sur la vérité*****,** Vrin, Paris, 1983 ; ***L'Etre et l'esprit***, PUF, Paris, 1971 ; ***L'Etre et l'essence***, Vrin, Paris, 1979 ; ***Somme contre les Gentils***, Le Cerf, Paris, 1993 ; ***Somme Théologique*****,** 4 vol., Le Cerf, Paris, 1984-1986 ; ***Opuscules***

consulter les traités de la philosophie politique, la monarchie (*De regimie principum*), le commentaire de la Politique d'Aristote, la Somme sur Pierre Lombard, le Traité du mariage, ou la longue série de questions de la Somme Théologique traitant de la vertu de justice et des péchés contre la justice (II a. II ae. q. 57 et s.). Cette œuvre est encyclopédique, rien n'y manque de ce qui touche le droit. L'exposé de base est celui du traité des lois (I a. II ae. q. 90 à 109). Je résumerai dans cette partie la base de sa doctrine, signalant les points de vue juridique et politique inspirés du droit naturel, mais dans la partie suivante on verra les aspects qui touchent également le droit divin et la théocratie.

Saint Thomas d'Aquin reprend d'abord à Aristote l'idée d'un ordre naturel, qui exprime indirectement la volonté divine puisqu'il est mis en place et voulu par Dieu. Pour expliquer cet ordre naturel, saint Thomas reprend la méthode inductiviste d'Aristote, rompant avec la méthode déductiviste de Platon puis de saint Augustin. Comme Aristote, saint Thomas part de l'observation du monde, des faits. Il constate comme Aristote que l'homme est un animal politique, naturellement fait pour vivre en groupe social.[510] Thomas renonce à l'unité traditionnelle prônée par l'augustinisme politique. Pour lui, il peut exister des États séparés, indépendants les uns des autres. Il considère que c'est un droit naturel que de se constituer en États. Ces États n'étant pas nécessairement des États chrétiens.[511] Par contre, ces États sont organisés en vue d'assurer le *bien commun* de ceux qui les composent. Bien que l'État ait une existence naturelle, indépendante de la révélation divine, il reste que selon saint Thomas, les fins temporelles sont subordonnées aux fins spirituelles. Chez lui, cela se borne toutefois à une affirmation de principe : les rois sont indépendants les uns des autres et de l'empereur mais restent subordonnées au Pape, car selon son *Commentaire de l'Epître aux Romains*, Thomas déclare qu'en soi le pouvoir est de Dieu et institué par Dieu.[512]

Dans sa *Somme théologique* (1265-1273), il nomme "loi éternelle" le caractère rationnel de la création par Dieu. La "loi éternelle" confère à tous les êtres humains l'inclination à entreprendre des actes et à suivre des buts qui leur sont appropriés. Commandant leurs propres actions et celles des autres, les créatures rationnelles participent de la raison divine elle-même. "Cette participation des créatures rationnelles à la loi éternelle est appelée droit naturel" dont les préceptes correspondent aux inclinations fondamentales de la nature humaine.[513] Aussi est-il possible, de l'avis de Thomas d'Aquin, de distinguer le bien et le mal au moyen de la lumière naturelle de la raison. C'est saint Thomas d'Aquin qui a donc donné à la forme médiévale du droit naturel sa codification la plus achevée. La relation établie par

---

théologiques*,** Vrin, Paris, 1984 ; ***Opera omnia, Vrin, Paris ; ***Contre Averroès*,** Flammarion, GF 713, Paris, 1994 ; ***Du Royaume*** (1266), Esloff, 1946.

[510] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit., I^a-II^{ae}, q.95, art.4

[511] Ibid., op, cit., II^a-II^{ae}, q.10, art.10

[512] D'AQUIN (Thomas), ***Commentaire de l'Epitre aux Romains***, trad. Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy, o.s.b., Cerf, Paris, 1999, n° 1022

[513] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit., I^a-II^{ae}, q.91, art.2

les stoïciens entre la *lex naturae* et la *lex divina* fut maintenue ; de même l'égalité entre la *lex naturae* et le Décalogue. Avec le Décalogue, le droit naturel fut ainsi révélé une nouvelle fois, mais il fut révélé à une humanité déchue ; en conséquence il est modifié.[514] Le droit naturel serait donc variable, parce que la nature elle-même est changeante. Il peut y avoir des changements en tel cas particulier, et rarement, en raison de causes spéciales.[515] Pourtant cela ne signifie pas que tout droit naturel est variable. D'après Thomas d'Aquin, comme Strauss l'explique, les principes du droit naturel, les axiomes d'où dérivent les règles particulières, sont universels et immuables ; ce qui change, ce sont les règles particulières.[516] C'est pourquoi les lois de la société n'ont qualité de droit que si elles sont conformes à la raison. Elles tirent alors leur validité de principes juridiques éternels. Selon lui la raison se fonde sur des principes qui sont indiscutables, même s'ils ne sont pas connus de tous.[517] Les sciences humaines sont imparfaites. L'homme ne connaît la nature que de manière incomplète. De plus, l'homme souffre de l'infirmité de la raison, suite au péché originel qui désoriente l'homme. Ce qui veut dire qu'il faut saisir le plan général au regard de la Bible, de la patristique, de la tradition, de la raison et son accord avec la Foi sans négliger la science.[518]

Avec le *néothomisme*[519] juridique traditionaliste le droit naturel n'est pas un idéal, c'est un droit vivant, réel et applicable. Il est impératif. Il doit être suivi par le législateur. Il est un critère de validité du système juridique.[520] Selon cette lecture le droit naturel est une directive, un standard, standard de la justice, universel mais à applications variables. Le droit naturel ne connaît qu'un petit nombre de règles de fond. Le néothomisme juridique para-existentialiste critique, comme Villey le néothomisme traditionaliste et estime que chez saint Thomas, le droit est dans le chapitre de la morale, mais il diffère de la morale. Le droit est la recherche du juste aristotélicien.[521] La morale c'est l'intention subjective de la justice qui rend l'homme juste. Le droit naturel n'est pas un corps de règle mais une recherche de la *nature des choses* à travers la justice.

---

[514] BLOCH (Ernst), ***Droit naturel et dignité humaine***, Payot, Paris, 1976. p. 38.
[515] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit., I^{a}-II^{ae}, q.94, art.5
[516] Par exemple l'obligation de rendre le dépôt qu'on vous a confié. Voir: STRAUSS. **Droit naturel et histoire**, op, cit., p. 145. La thèse actuelle du Vatican est la même thèse qui s'appuie sur ***Somme Théologique*,** op, cit., I art. II ae. (*Prima Secundae*), q. 93, art. 3.
[517] CASTBERG. op, cit., p. 93.
[518] LACHAUX (Emile-Albert), ***Le droit naturel et la doctrine***, Thèse pour le doctorat, Blida (Algérie), éd. F.Zaragozi, 1931. p. 30.
[519] Le *néothomisme* est un système théologique dont le pape Léon XIII voulut faire le point de départ d'un renouveau intellectuel dans l'Église et qui, pour manifester l'actualité de la pensée de saint Thomas d'Aquin, insère la théologie thomiste classique dans une problématique moderne. Ses principaux représentants sont: J. Maritain, É. Gilson, M. D. Chenu, K. Rahner, Y. Congar.
[520] MARITAIN (Jacques), ***Principes d'une politique humaniste***, op, cit., pp. 63-70.
[521] VILLEY (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Paris, Dalloz, 1962, ch. XIII, p.240

Transition

Le droit est accessible à tous les hommes sans recourir à la religion. Le droit naturel classique apparaît cependant solidaire d'une vision du monde finaliste (entéléchie aristotélicienne),[522] ordonnée (cosmos stoïcien) ou providentielle-transcendante (Création et plan divin de tradition chrétienne et scolastique), postulant la coïncidence entre ordre de la nature et raison humaine et permettant d'inférer de l'ordre de l'être *(Sein)* les normes du devoir *(Sollen)*. Dans sa forme classique le droit naturel est lié à une perspective téléologique de l'univers. C'est que le droit naturel est le dépassement de la loi, car en ce sens le droit naturel, c'est un peu d'aspiration vers la cité de Dieu sur la terre.[523] Tous les êtres naturels ont une fin naturelle une destinée naturelle qui détermine quelles sont les opérations qui sont bonnes pour eux. Dans le cas de l'homme, la raison est requise pour discerner les opérations qui sont justes par nature, en considération de la fin naturelle de l'homme. La science du droit naturel, elle saisit donc l'ordre et élimine le désordre. Elle recherche la nature et les fins des hommes. L'homme, dans sa conduite quotidienne possède la puissance de discerner le bien du mal. Mais la conception téléologique de l'univers, dont fait partie la conception téléologique de l'homme, pourrait paraître ruinée par le développement des sciences modernes.[524] En conséquence le droit naturel aussi s'éloigne de plus en plus du droit divin et prend de plus en plus d'autonomie.

SECTION II. DROIT NATUREL MODERNE

Le droit naturel moderne apparaît essentiellement au XVIIe siècle avec les oeuvres de Grotius, Pufendorf, Hobbes. Il ne s'agit plus pour eux de voir dans la nature un modèle du droit, mais d'établir que, imaginés sans société ni loi (*l'état de nature*), les hommes seraient obligés d'instaurer le droit. Le droit naturel des modernes est donc un droit qui se réfère, non à la nature en général, que ce soit en son sens physique, comme ensemble des phénomènes régis par des lois, ou comme cosmos, mais à la *nature humaine*. Ce n'est pas la nature, mais la raison qui institue le droit, précisément pour corriger la nature et pour combattre les excès des différents droits positifs. Cette nouvelle conception du droit est liée à un certain nombre de bouleversements caractéristiques de la modernité.

---

[522] Chez Aristote c'est-à-dire accomplissement suprême d'une chose, totalement réalisée dans son essence.
[523] Voir : VILLEY (Michel), ***Réflexions sur la philosophie et le droit*** : ***les Carnets***, Paris, PUF, 1955, p. 45
[524] *STRAUSS (Léo),* **Droit naturel et histoire***, Flammarion, Paris, 1986, p. 19.*

D'abord, une nouvelle conception de la nature. Selon Blandine Barret-Kriegel,[525] l'apparition de cette conception moderne du droit a son origine dans la révolution que connaît l'idée de nature, au XVIIe siècle, après les travaux de Galilée, de Descartes et de Newton. Ce changement est expliqué notamment par Alexandre Koyré[526] qui montre que l'infinitisation et la géométrisation de l'espace ont fait exploser la conception aristotélicienne d'un monde clos, hétérogène, inégalitaire. On passe ainsi d'une conception qualitative hiérarchisée à une conception quantitative et mécaniste d'une nature homogène, où règnent le principe de causalité et les modèles de la physique mathématique.

D'où le transfert, par les modernes, du droit naturel dans la nature humaine : "prenant acte de ce que désormais le droit ne pouvait plus s'inscrire dans une perspective cosmologique, qu'il ne pouvait plus répondre à la nature des choses puisque celle-ci ne résonnait plus d'aucun devoir-être, d'aucune qualité, d'aucune finalité, ils auraient été acheminés à une autre perspective, anti-naturaliste et subjectiviste qui les aurait inclinés à insérer le droit dans la seule nature humaine, à l'encarter dans l'exigence immanente de la raison, à le sertir dans l'*ego cogito*".[527] C'est de cette subjectivisation de la pensée juridique que serait issue l'idée de droit de l'homme. En effet, la primauté va être progressivement accordée à la notion d'individu. Emerge la notion d'autonomie de l'individu qui rend possible l'idée nouvelle que la cause de l'institution de la société est la volonté des individus.

Comme on voit, la seconde procède d'une approche fonctionnelle-immanente de l'univers, réduit à un ensemble de phénomènes, objet d'expérimentations ou d'observations, et de relations exprimées sous forme d'équations et de lois mathématiques, fondant une démarche démonstrative et une édification systématique des droits et des devoirs des individus, à l'état de nature *(status naturalis)* comme dans l'état de société *(status civilis)*. Le critère éthique ultime est la justice.[528] Toute action est évaluée comme bonne ou mauvaise selon qu'elle soit juste ou injuste, c'est à dire qu'elle respecte ou non les droits naturels fondamentaux qui sont la vie, la liberté et la propriété. Il en résulte un éventail de doctrines rationalistes et individualistes, qui seront à l'origine des déclarations des droits de l'homme américaine et française du XVIIIe siècle comme à la source de la notion des droits fondamentaux du XXe siècle (Droits de l'homme). La doctrine de droit de l'homme est l'héritière du courant rationaliste du droit naturel moderne qui considère que la source du droit naturel est la raison

---

[525] BARRET-KRIEGEL (B.), ***Les droits de l'homme et le droit naturel***, Paris, PUF, 1989, p. 124.

[526] Epistémologue et philosophe français d'origine russe (Taganrog 1882 - Paris 1964). Il a étudié Jakob Böhme et a montré l'unité de la pensée cosmologique et scientifique dont Copernic et Kepler furent des étapes indispensables (*Études galiléennes*, 1940). Il a mis en évidence le passage d'un cosmos fini et hiérarchisé à un univers infini et homogène (*Du monde clos à l'univers infini*, 1957).

[527] Ibid.

[528] *Voir :* GUILLARME (Bertrand), ***Rawls et l'égalité démocratique***, PUF, Paris 1997 ; HÖFFE (Otfried), ***L'Etat et la Justice : les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne,*** John Rawls et Robert Nozick, Vrin, Paris, 1988 ; HABERMAS (Jürgen), ***L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*** Gallimard, 2002.

humaine, qui par une déduction qualitative à partir des axiomes généraux peut juger si les actions sont justes ou injustes.[529] La morale n'est autre que le respect des droits naturels. Ceux-ci constituent l'ensemble des droits et devoirs que l'individu doit avoir et accomplir pour pouvoir vivre dans une société paisible. La religion des *Droits de l'Homme* et le *culte de l'identité nationale* en paraissent être les deux formes d'expressions les plus représentatives de ces dernières années. Dans leur radicalité même, dès lors qu'elles postulent, l'une, l'existence de droits naturels communs à tous les *individus* de l'espèce humaine, l'autre, celle de droits historiques propres à des *communautés nationales* déterminées, elles plongent leurs racines dans les deux Ecoles de pensée juridique majeures de l'histoire moderne ; l'*Ecole du Droit naturel* et *l'Ecole du Droit historique*.

Ces transformations se traduisent par l'apparition du concept de droit subjectif : idée qu'un droit peut appartenir en propre à un sujet individuel et procéder de sa nature de personne. Le droit ne repose plus sur la nature mais sur la volonté des individus. Vont alors se développer, à partir de ce socle philosophique, des théories philosophiques de la notion d'état de nature et de contrat social. L'état de société est opposé à un état de nature, ce dernier étant considéré soit comme historique, fictif, originaire ou imaginaire, dans lequel l'individu vit selon le droit de nature. La sortie de cet état de nature est généralement représentée comme la conséquence d'un contrat social qui institue une nouvelle source de légitimité. C'est donc avec l'apparition de la problématique moderne du Contrat social et de l'état de nature que la notion de *légitimité* devient inséparable de celle de *subjectivité* : seule est alors tenue pour légitime l'autorité qui a fait l'objet d'un contrat de la part des sujets qui lui sont soumis. La subjectivité (*l'adhésion volontaire*) est dès lors clairement posée comme l'origine idéale de toute légitimité.

Ainsi le grand dessein de l'école du *droit naturel moderne* tient dans le domaine politique ou philosophique et donc dans la réalisation du fameux idéal humaniste d'origine cicéronienne tendant à réduire le droit en *système (jus in artem redigere*), du droit de la Nature à celui des Gens, en passant par le droit politique et le droit ecclésiastique, et ceci- ce sera la modernité de l'école- par le recours à la méthode résolutive-compositive et au modèle mécaniciste des sciences physiques et mathématiques.[530] C'est dans ce contexte que l'individu est libre tant qu'il ne viole pas les droits des autres. La société a le droit d'intervenir pour neutraliser les actions qui font tort aux droits naturels. Le rôle de l'État consiste, selon cette doctrine, à ne jamais violer les droits naturels peu importe la raison et ne pas intervenir pour contraindre les individus à accomplir des actes de bienfaisance. Ceux-ci sont laissés au jugement des individus. Les devoirs de l'État sont de s'assurer que les droits naturels sont respectés, se doter des institutions nécessaires pour accomplir cette tâche et procurer à la société l'infrastructure nécessaire au bon

[529] BOURGEOIS (Bernard), ***La raison moderne et le droit politique***, Vrin, 2000, p. 141.
[530] DUFOUR (Alfred), ***Droit de l'Homme droit naturel et histoire***, Paris, PUF, 1991, p. 7.

fonctionnement de l'activité économique. C'est dans ce cas que même pour le théologien le commerce pourrait justifier la guerre.

§1. Le contrat social

L'hypothèse du contrat social est étroitement liée à l'état de nature, en effet, si nul n'est par nature soumis à l'autorité d'un autre, il est évident que le droit de commander ne peut naître que dans un contrat ou dans une convention par lesquelles les individus se dépouillent en faveur d'un homme ou d'une assemblée du droit naturel qu'ils ont de disposer pleinement de leurs libertés. Ce *contrat social* est ainsi le premier résultat d'une nouvelle lecture du droit naturel. L'idée qu'un accord politique ait pris la forme d'un contrat, réel ou hypothétique, remonte au XVIe siècle. Dans la doctrine sur la société étatique et le pouvoir des organes étatiques, la théorie du droit naturel comme fondement du *contrat social* joue un rôle prépondérant aux XVIIe et XVIIIe siècles. La théorie du contrat social suppose la validité incontestable de la proposition établissant que les contrats doivent être respectés. Si l'organisation étatique et le pouvoir du souverain peuvent avoir une base contractuelle, le système étatique existant a alors son fondement dans le droit naturel. C'est par un tel raisonnement qu'on estimait aussi avoir légitimité la monarchie absolue. Cette théorie en vint ainsi à servir de légitimation à l'organisation étatique existante. Mais la théorie du contrat joua aussi un rôle dans les systèmes qui exigeaient un changement de l'ordre établi, et ce par l'instauration de la souveraineté du peuple et des droits de l'homme.

A. La problématique du contrat social

La notion de contrat renvoie d'abord à la sphère économique et juridique des relations entre des personnes privées. Puis, avec la dénomination de contrat social, cette notion prend un sens spécifiquement politique. Si l'idée d'un accord mutuel ayant présidé à la formation des sociétés est ancienne, l'idée que cet accord ait pris la forme d'un contrat remonte au XVIe siècle dans le contexte des guerres de religion, dans les milieux protestants notamment. Les théoriciens de l'école du droit naturel –Grotius, Pufendorf notamment – utilisent cette notion de contrat social pour résoudre le double problème de l'origine des sociétés et du fondement de l'autorité légitime.

Cette double problématique a conduit ces théoriciens à distinguer deux types de contrat : le pacte d'association par lequel se constitue la société, et le pacte de soumission par lequel le corps social se donne un chef. Ces théories du contrat social sont donc fondées sur l'idée que

la vie en société est le fruit d'une convention, et non la condition naturelle et originaire de l'homme.

B. Les racines

Toutefois les premiers jalons de l'idée de contrat social remontent également à l'Antiquité. Les sophistes sont les premiers à distinguer la nature et la loi, cette distinction mettant en relief le caractère conventionnel et artificiel de la loi humaine, qui régit la cité, et permettant d'envisager les relations humaines dans l'état de nature. Cicéron souligne l'importance du lien juridique dans la constitution de la république. Il distingue la simple agrégation d'hommes et la notion de peuple, uni par un accord juridique et par l'intérêt commun. L'idée de contrat social était aussi chez Platon (428-348) dans la République (Livre II, 358) et fut implicitement reprise au Moyen-âge par Thomas d'Aquin (1227-1274) et Jean de Paris (1260-1306). L'emploi du contrat social comme concept défini se trouve finalement chez Marsile de Padoue (1270-1343).[531] Des quatre grands penseurs qui sont à l'origine de la pensée juridique moderne Grotius est le premier en date, avant Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) et Rousseau (1712-1778), à utiliser ce concept dans le cadre d'une théorie élaborée. Grotius assigne deux fins au contrat social : d'abord en droit interne le contrat social justifie le devoir d'obéissance absolue des gouvernés à l'égard des gouvernants ; et puis en droit international le contrat social justifie le respect des engagements pris, de la parole donnée, qui est la base du principe fondamental "*Pacta sunt servanda*". Selon Grotius le contrat social serait un fait réellement historique. Avec cette lecture moderne du contrat social, le fondement de l'État ce n'est plus la nature mais la volonté.

C'est dans le contexte des guerres de Religion qu'est apparue avec clarté la notion de contrat social. Elle est élaborée par les *monarchomaques*, ensemble d'écrivains politiques souvent protestants (comme Théodore de Bèze[532] par exemple) qui, pour des raisons d'ordre théologique et religieux, ont combattu l'absolutisme royal. Ces écrivains présentent le lien qui unit le roi et son peuple comme un engagement mutuel. Ce contrat entre le roi et le peuple est pensé sur un modèle théologique, à l'image de l'alliance biblique entre Dieu et son peuple. Le pacte social est censé garantir les peuples contre les excès de la tyrannie. Certains ont contribué à fonder l'idée d'un droit de résistance légitime des peuples à l'égard

[531] Marsile De PADOUE est téologien italien et théoricien politique (Padoue v. 1275/1280 - Munich v. 1343). Il prit la défense de l'empereur Louis IV de Bavière contre le pape Jean XXII et affirma dans son traité *Defensor pacis* (1324) l'indépendance de l'État vis-à-vis de l'Église.

[532] BÈZE (Théodore de) est théologien protestant français, lieutenant de Calvin (Vézelay 1519 - Genève 1605). Abjurant le catholicisme en 1548, il devient en 1558 professeur de théologie et pasteur à Genève. Il participe à différentes missions diplomatiques et disputes doctrinales, notamment au colloque de Poissy (1561). À la mort de Calvin (1564), il le remplace à la tête du protestantisme genevois. Il fut l'un des initiateurs de la tragédie humaniste avec *Abraham sacrifiant* (1550).

des souverains tyranniques qui rompaient le contrat de gouvernement. Mais ces théoriciens ne voient pas dans le contrat la raison de la naissance des sociétés politiques et ne distinguent pas la souveraineté, source de la légitimité du pouvoir, et le gouvernement qui en est l'exercice.

Avec l'école du droit naturel moderne, cette notion de contrat social va considérablement se développer. Le contrat social va remplir alors une double fonction : il désigne l'acte par lequel se constitue la société civile (pacte d'association), ainsi que l'acte par lequel s'institue le gouvernement (pacte de soumission). Ces doctrines, on l'a vu, supposent un état de nature historique ou hypothétique.

§2. Francisco de Vitoria (1480-1546)

Né vers 1480 dans la ville de Vitoria, Francisco de Vitoria[533] est un moine catholique dominicain.[534] On peut dire qu'il est disciple d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. Il est aujourd'hui considéré comme étant l'un des fondateurs du droit international qui est indissociable du droit naturel. Sa philosophie du droit est basée sur l'État et le droit international. Il vit en plein à l'époque du colonialisme triomphant. De Vitoria enseigne à Salamanque selon le mode de la scolastique. Il est choqué par la cruauté des Conquistadors. Il étudie le pour et le contre de la question de savoir si cette oppression des indiens est nécessaire. Il publiera ses *Relectiones*, leçons extraordinaires ou des conférences magistrales prononcées une fois par an devant la faculté ou l'université tout entière.

De Vitoria, bien que dégoûté par les événements, reste sensible à l'aspect économique. Pour lui, la plus grosse lacune est l'absence de droit international positif. C'est justement le droit naturel qui va permettre de combler cette lacune. Le droit naturel régit le monde entier, pas rien que la chrétienté. De Vitoria est un auteur résolument en avance sur son temps. Pour lui dans l'état de nature primitif tous les biens étaient communs. Lorsque les États se sont formés ils ont dû respecter les droits égaux que les individus avaient sur toute chose. Or le droit fondamental des individus est d'entretenir des relations commerciales. La Communauté internationale est donc ouverte aux échanges. Les États se doivent donc de respecter certains droits : 1- la liberté de la mer et des fleuves ; 2- le droit d'aller et venir ; 3-le droit d'acquérir une nationalité ; 4- le droit de faire du commerce. En effet Vitoria ne distingue pas

[533] Il fait ses études à Paris, puis y devient Maître avant de rejoindre l'Université de Salamanque, la plus célèbre de l'époque. Son ouvrage principal en la matière est le *Relectiones morales*, recueil de cours faits à Salamanque (1696).

[534] Ordre des prêcheurs, O.P., fondé par Domingo de Guzman, v. 1170-1221, ayant pour mission de lutter idéologiquement contre les hérésies.

clairement la morale du droit et notamment le droit naturel du droit positif. Il affirme cependant que le droit international, le *Jus gentium*, est constitué par les règles que "la raison naturelle a établies entre les Nations".[535] Dans son ouvrage principal *Relectiones morales* (recueil de cours faits à Salamanque en 1696), il ajoute que le droit des gens est obligatoire car il tire sa force du droit naturel dont il découle. Ces règles résultent du consentement de la majeure partie de l'Univers pour le bien de tous, et elles s'imposent à la minorité. Parmi ces règles l'on peut citer : l'inviolabilité des ambassadeurs, la communauté de la mer, le fait que les prisonniers de guerre sont des esclaves, etc. En application de ces règles, il confirme que l'État ne peut faire que des *guerres justes*.[536] La guerre est juste lorsqu'il s'agit de défendre les droits de ses ressortissants et le "bien commun de l'Univers" qui consiste essentiellement à faire du commerce international. L'on peut donc conquérir par les armes les États qui refusent de s'ouvrir à ce commerce international. L'État fort peut d'autre part agir pour le compte d'un État faible qui ne peut défendre lui-même ses propres droits. Tout cela résulte du fait qu'il existe une Communauté internationale qu'il faut protéger. Mais pour en savoir plus dans un modèle plus juridique selon le droit rationaliste moderne, il faudrait attendre «*Le père du droit des gens*».

Toutefois en envisageant la théorie de De Vitoria il semblerait qu'elle n'est pourtant pas un « égalitarisme » comme le lui rapprochent parfois ses adversaires. Dans ce cas les individus ne sont pas tous égaux sur tous les plans ; elle n'est pas non plus un anarchisme : le pouvoir, une fois conféré par les sujets de droit, peut même être fort autoritaire. Il suffit à chaque fois de placer dans l'origine des éléments qui permettront de dépasser sans retour la situation originaire. Moreau explique ce point de vue de Vitoria. Selon lui, Vitoria qui critique au nom du droit subjectif des Indiens certaines raisons de conquête, admet parmi les caractéristiques de la nature humaine un droit naturel de société et de communication ; les Indiens y contrevenant en refusant de recevoir les Espagnols, ceux-ci ont dès lors le droit de leur faire la guerre.[537] On verra également le point de vue de Vitoria sur la question du droit divin chrétien et du droit international dans la deuxième partie.

[535] Voir : NYS (Ernest) (1851-1920). ***Études de droit international et de droit politique***. A. Fontemoing, Paris, 1896 p. 219

[536] DE VITORIA (Francisco), ***Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre***, Droz, Genève, 1966.

[537] MOREAU (Pierre-François), ***Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'Etat***, PUF, Paris, 1982, p.134.

§3. *Grotius* (1583-1645)

Avocat protestant hollandais, érudit et homme d'État, *Huig* de *Groot* dit Grotius,[538] se situe au tout premier rang des penseurs de la science juridique et de la philosophie de l'État. Auteur du *Droit de la guerre et de la paix* (*De jure belli et pacis*), il déploya tout au long d'une existence quasi romanesque une activité intellectuelle incessante qui le porta non seulement vers la philologie, l'historiographie, la théologie et le droit mais encore vers les mathématiques et la poésie. Grotius a été conseiller de la compagnie néerlandaise des Indes orientales. Il a forgé une théorie de l'État et de la puissance civile dont il a présenté avec minutie et beaucoup de vigueur intellectuelle les articulations internes et internationales. Son oeuvre multiple, qui ignore le cloisonnement des disciplines, fait de Grotius une figure emblématique de l'humanisme au siècle d'Or. Il meurt en 1645 à Rostock à la suite d'un naufrage.

Le droit naturel de Grotius est un pur droit rationaliste. Pour lui le droit naturel est tellement immuable, qu'il ne peut pas même être changé par Dieu.[539] Grotius commence en disant que le droit volontaire (le *droit positif*) divin résulte du Nouveau Testament et est applicable à tous les hommes. Mais il note que ce droit volontaire divin est subordonné au droit naturel, que les préceptes de la loi naturelle s'imposent à Dieu, sont "*a Deo necessarie precepti*" que "*Dieu lui-même n'y peut rien changer*". Le droit naturel qui découle ainsi de la nature sociable de l'homme et qui nous est révélé par la droite raison, est immuable. Les lois naturelles, de source divine, une fois établies, échappent à leur volonté créatrice. Selon Grotius cela s'explique fort bien, par le fait que Dieu a voulu, lui-même, la nature sociale de l'homme. Certes tout ce qui existe, y compris la raison humaine sont l'œuvre de Dieu, mais les prescriptions du droit naturel ne sont pas les commandements de Dieu.[540] Ce qui nous paraît important en effet dans la doctrine grotienne du droit naturel au XVIIe siècle, c'est au premier chef une nette délimitation des domaines du droit naturel et du droit divin à partir de l'affirmation de l'autonomie de la raison au regard de la Révélation. C'est par-là que le droit naturel grotien se situe entre le courant dogmatique du droit naturel chrétien, tant protestant que catholique, qui tend à subordonner, de Calvin à Suarez, le droit naturel au droit divin, et le courant rationaliste du droit naturel moderne, qui tend à éliminer, de Hobbes à Thomasius,

---

[538] Voir: Charles Butler. ***The Life of Hugo Grotius: With brief minutes of the Civil, Ecclesiastical, and Literary History of the Netherlands***, Londres, John Murray, 1826.

[539] GROTIUS, ***Droit de la guerre et de la paix***, (***De jure belli ac pacis***), PUF 1999, Livre I, X, 5.

[540] La volonté de Dieu n'est pour lui qu'une manifestation indirecte dans la production normative, celle-ci émanant avant tout de la nature humaine et de son caractère sociable. Le droit naturel est immuable, commun à toutes les époques et à toutes les régions. Il régit la conduite des individus et celle des Etats, ces derniers étant liés par des obligations internes, dont la violation entraîne un droit de résistance à l'oppression en faveur de ses sujets et par des obligations internationales -celles du droit des gens. GROTIUS, op, cit., Livre I, X, 5 ; CASTBERG (Frede), ***La philosophie du droit***, Paris, éd. A. Pedone, 1970. p. 94.

le droit divin comme tel de l'ordre juridique au même titre que la Révélation dans l'ordre de la connaissance.[541]

« Le père du droit des gens » en Europe,[542] fonde sa thèse sur l'existence d'un *contrat initial* par lequel les hommes ont renoncé à l'état de nature. Il affirme que les lois sont à l'État ce que l'âme est au corps humain. La vie sociale étant nécessaire à l'homme les principes du droit naturel s'imposent aux États, aux gouvernants comme aux gouvernés. Ces principes seront donc supérieurs aux règles du droit volontaire voulu par Dieu ou créé par les hommes. L'État rassemble une multitude de créatures raisonnables unies par les choses qu'elles aiment; il a pour fonction d'assurer le respect des lois et d'organiser les tribunaux chargés de rendre ce qui est dû aux étrangers comme aux particuliers du pays. Mais c'est par son apport à la philosophie de l'État et à la science juridique qu'il marque l'histoire de la pensée au XVIIe siècle. Théoricien de la " doctrine de la guerre juste ", du *iuris gentium* et du droit naturel, Grotius est couramment aussi présenté comme un des pères fondateurs du droit international. A côté de ce droit naturel, s'applique le droit volontaire, c'est à dire, dit Grotius, celui que l'on appelle plus précisément "*Jus gentium"*. C'est celui qui a reçu force obligatoire de la volonté de toutes les nations ou de plusieurs d'entre elles. Par rapport au droit naturel qui contient des principes, il détermine les règles constructives applicables concrètement aux relations internationales. S'il a beaucoup emprunté aux auteurs antérieurs, notamment à Vitoria, Vasquez et Covarrubias, il est le premier à réaliser une véritable synthèse, en faisant passer le droit international, qui chez les Espagnols était d'ordre moral, au plan du droit. L'ensemble de ses idées peut être regroupé autour de deux pôles: la théorie du droit, d'une part; la théorie de l'État, d'autre part. Dans ce traité du droit de la guerre, dont certains principes apparaissaient déjà, sont définis les critères d'une guerre " juste " ; on a souvent voulu y voir une " humanisation " du *ius belli* ce qui vaudra au jurisconsulte de Delft une vague de faveur au lendemain de la première guerre mondiale. Partisan de la paix, Grotius ne prétend pas cependant supprimer la guerre mais la réglementer : si les causes de la guerre sont légitimes, alors celle-ci n'est pas contraire au droit naturel.

Chez Grotius, les normes du droit naturel ne prennent pas directement leur source dans la volonté de Dieu, mais émanent de la nature humaine et de son caractère sociable. La nature sociale de l'homme étant toujours et partout la même, le droit naturel est un droit universel et immuable. Par ailleurs, le droit volontaire humain comprend le droit civil, c'est-à-dire le droit interne, qui est obligatoire de par la volonté du législateur étatique, et le *jus gentium*, c'est-à-dire le droit international, qui est obligatoire de par la volonté de plusieurs États ou de tous les États. La création d'un État a été précédée d'un contrat social en vertu duquel chaque

[541] DUFOUR, op. cit. p. 60.

[542] Ce n'est pas tout à fait exact, car des penseurs espagnols avaient composé d'importants ouvrages sur le droit des gens, longtemps avant que Grotius, en 1625, ne lançât son grand livre « De jure delli et pacis ». voir : CASTBERG (Frede), ***La philosophie du droit***, Paris, éd. A. Pedone, 1970. p.94.

peuple a choisi la forme de gouvernement qui lui convenait, et de ce fait a perdu le droit de contrôler les gouvernants. Les gouvernants ne sont obligés que par le droit naturel. Ainsi, parce qu'il se dégage des conceptions théologiques antérieures, Grotius est considéré à partir du XIXe siècle comme celui qui a laïcisé le droit naturel.

§4. *Hobbes* (1588-1679)

Thomas Hobbes, né en 1588, étudie à Oxford et, en 1608, devient le précepteur du fils de Lord Cavendish, comte de Devonshire. En 1640, se croyant menacé, il s'exile en France où il restera jusqu'en 1651. C'est pendant cette période que paraissent le *De Cive* (1642) et le *Léviathan* (1651). De nombreuses polémiques avec les savants et les théologiens de l'époque agiteront la vie de Hobbes après son retour en Angleterre. Comme Ibn Khaldun, Niccolo Machiavelli, Thomas Hobbes est un réaliste qui essaie de voir les choses comme elles sont, et non pas comme elles devraient être. C'est Hobbes[543], l'auteur du Léviathan, qui ouvrit la voie. Hobbes, qui a longuement médité sur la Politique d'Aristote, s'oppose à la tradition aristotélicienne selon laquelle l'homme est un animal naturellement social. Les concepts et idées essentiels de Hobbes sont les suivants:[544] 1. l'état de nature (*status naturalis*), état caractérisé par la guerre de tous contre tous ("*l'homme est un loup pour l'homme* ") et dans lequel vivent les hommes avant de s'engager mutuellement selon un contrat; 2. le droit de nature comme pouvoir, force, liberté de faire, ce droit étant mesuré par la puissance effective ; 3. l'idée que le " *souverain* ", qu'il s'agisse d'un monarque ou d'une assemblée, ne peut vouloir et accomplir que le bien général : la fonction du souverain est de prendre soin du bien du peuple. Pourtant on verra que selon Montesquieu « le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguer les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne serait pas celle qu'il aurait d'abord. »[545]

Si influencé qu'il ait pu être par Guillaume d'Ockham (Occam) via Francis Bacon, Hobbes a été en quelque sorte obligé de réinventer le nominalisme lui-même en tant que position philosophique. Chez Hobbes le nominalisme est inséparable d'une certaine décision

---

[543] On sait que Hobbes était du parti des Stuarts, qu'il misait sur eux pour restaurer l'ordre dans une Angleterre agitée. Nous sommes à l'époque de Cromwell. Il fut un moment le secrétaire de Francis Bacon, dont il était proche par son amour de la science. La pensée de Hobbes est inséparable de ce contexte.

[544] RUSS (Jacqueline), ***Les chemins de la pensée,*** Bordas, Paris, 1999, p. 124

[545] « Hobbes demande *pourquoi, si les hommes ne sont pas naturellement en état de guerre, ils vont toujours armés, et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons.* Mais on ne sent pas que l'on attribue aux hommes avant l'établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu'après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre. » MONTESQUIEU, ***De l'esprit des lois***, Gallimard (Folio), Paris, 1995, Livre I, Chapitre II : *Des lois de la nature.*

métaphysique. Cette décision a fait l'objet d'un ouvrage.[546] D'ailleurs pour Hobbes, l'homme est sociable non par nature, mais par accident. Dans l'état de nature, pense-t-il, avant l'existence de toute société, les hommes ou plutôt les individus, ont tous les droits, leur liberté ne connaît aucune entrave. Thomas Hobbes voit en l'homme un être créateur de ses œuvres et tout particulièrement fondateur de l'État, lequel est destiné à mettre fin à la barbarie naturelle et à garantir la sécurité des individus. Les exigences de la vie en société obligeront les hommes à se soumettre à une autorité, l'État, en faveur de laquelle ils se déferont de tous leurs droits en attendant qu'ils leur soient redistribués en conformité avec les exigences de l'ordre général. Ainsi, avant même qu'ils ne soient explicités, au moment où ils trouvent leur fondement dans l'état de nature, les droits de l'homme servent à justifier un pouvoir absolu.[547] Même si selon Hobbes la loi morale divine et la loi de nature sont la même. En effet, la loi de la nature, qui est aussi la loi de Dieu, est la loi de l'auteur de la nature, Dieu Tout-Puissant.[548] «En conséquence, dans chaque État, ceux qui n'ont pas eu la révélation surnaturelle du contraire doivent obéir à la loi de leur propre souverain, dans les actes et pratiques extérieurs de la religion.»[549] Quant à la pensée et la croyance intimes des humains, Hobbes pense qu'elles ne relèvent pas de la volonté et ne sont pas l'effet des lois, mais de la volonté et de la puissance de Dieu, et donc elles ne dépendent pas de l'obligation. Cette thèse hobbesienne, selon G. Mairet, est déjà contenue en son principe dans la réforme luthérienne.[550] Pourtant le pouvoir souverain en l'occurrence n'est lui-même fondé ni sur un ordre cosmique, ni sur une idée de Dieu. Il est l'ultime recours et l'ultime fondement. Hobbes ainsi lorsqu'il revient sur la question de la relation entre le droit naturel et la loi naturelle dans la société civile, rejoint Spinoza au *Tractatus theologico-politicus* (XVI) et au *Tractatus politicus (II)*. Chez l'un comme chez l'autre, le droit naturel n'est concevable que dans un espace mythique et, en ce sens, il est plus imaginaire que réel. Le droit naturel dans l'état de nature se trouve déchiré par une contradiction: d'une part, il isole chacun en sa singularité, d'autre part, il exige de rechercher la paix en autorisant la guerre, et «requiert l'union qu'il interdit». Car entre la guerre, avec l'ombre harcelante de la mort et la réprimande du désir, il faut choisir. La raison se rend compte que le désir doit se renoncer pour survivre. La loi naturelle, produit de la raison, met en question le droit de nature et

---

[546] ZARKA (Yves-Charles), ***La décision métaphysique de Hobbes***, Vrin, Paris, 1987. La thèse directrice de Yves-Charles Zarka est que la réinvention hobbésienne du nominalisme se caractérise par une véritable "inversion de perspective" (p. 134) du nominalisme ockhamien. Là où Guillaume d'Ockham décrit la fonction référentielle du *langage*, Hobbes se demande comment le *langage* rend possible la structuration de la pensée.

[547] HOBBES (Thomas), ***Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil***, traduction et notes par Mairet (Gérard), Gallimard, Paris, 2000. pp. 220-230.

[548] HOBBES (Thomas), ***Les éléments du droit naturel et politique***, traduction et notes par (Roux) Louis, L'Hermès, Paris, 1991, p. 305.

[549] HOBBES (Thomas), ***Léviathan***, op, cit., pp. 666-667.

[550] *Cf.* LUTHER, ***De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance***, trad. J. Lefebvre, Paris, Aubier Montaigne, 1973.

restreint le pouvoir de chacun sur tout et sur tous, en introduisant l'idée d'un droit égal de l'autre.[551]

Toutefois de tous les auteurs chrétiens, selon Rousseau, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal entre le droit naturel, et le droit divin et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne seront bien constitués : « Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse.»[552]

§5. **Spinoza** (1632-1677)

Le droit naturel n'a d'autre borne que la puissance de l'individu. Juif de la liberté, y compris contre le dogme judaïque, Spinoza est l'un des grands précurseurs de la démocratie libérale. Spinoza est né en 1632 à Amsterdam d'une famille juive portugaise (marrane) chassée d'Espagne en 1492 par l'Inquisition. Il reçoit une éducation juive et se donne une formation philosophique. Cependant son comportement assez libre à l'égard de la pratique religieuse le fait excommunier de la synagogue en 1656. Il s'initie à la philosophie de Descartes et se retire à La Haye où il consacre sa vie à la philosophie, sa subsistance étant assurée par le polissage des verres de lunettes.[553] Spinoza meurt, en février. 1677 *L'Ethique* est publiée l'année de sa mort, ainsi que les œuvres posthumes.

Son oeuvre concerne essentiellement la philosophie générale et son ouvrage fondamental en la matière est : *L'Ethique*. Mais il écrit également un ouvrage de philosophie du droit : *Traité théologico-politique* (1670) (Oeuvres complètes ~ La Pléïade 1954). Après avoir publié, en 1663, *les Principes de la philosophie de Descartes*, il fait paraître anonymement, en 1670, le *Traité théologico-politique*. Il publie ce livre, ouvrage explosif, considéré comme hérétique aux yeux de l'orthodoxie juive et chrétienne, en un siècle autoritaire, dans une Europe monarchiste et chrétienne. Dans son livre, Spinoza défend la liberté de penser contre l'intolérance des théologiens. Pour garantir la liberté de penser, Spinoza réclame la subordination de l'autorité religieuse au pouvoir civil. Il expose également une méthode critique pour étudier les textes sacrés et nie les miracles. Spinoza propose de considérer les écritures comme un texte et non pas comme l'expression d'une inspiration transcendante et

[551] Voir : HOBBES, ***De cive***, I, II, III; ***Léviathan***, XIV, XV; SPINOZA, ***Tractatus theologico-politicus***, XVI.
[552] ROUSSEAU, op, cit., Chapitre VIII : *De la Religion Civile*
[553] NADLER (Steven), ***Spinoza***, Traduit de l'anglais par Jean-François Sené, Bayard, Paris, 2003, 440 pp.

divine.[554] Il eut ainsi le génie de transposer l'héritage judéo-arabe dans le contexte de l'épistémè moderne, épistémè tant louée par Mohammed Arkoun.[555] Spinoza a été le premier à établir pour l'épistémè moderne la méthode de l'herméneutique des textes sacrés. Il est caractéristique que Hasan Hanafi,[556] l'écrivain musulman égyptien, ait aussi reconnu l'importance de Spinoza, l'incontournable initiateur de la lecture moderne des textes, en traduisant en arabe les traités que Spinoza a consacrés à ce sujet.

Selon Spinoza la puissance de la nature est la puissance même de Dieu qui détient un droit souverain sur toutes choses. Mais puisque la puissance universelle de la nature entière n'est rien d'autre que la puissance de tous les individus pris ensemble, il s'ensuit que chaque individu dispose d'un droit souverain sur tout ce qui est en sa puissance.[557] Comme chez les autres théoriciens modernes du *contrat*, l'état de nature, point de départ posé pour fonder le politique. Dans cet état initial, les hommes sont conduits par les passions. C'est un état d'appétit, de désir, et non de raison ; c'est aussi un état pré-religieux car il n'y a pas de révélation. L'homme doit donc passer de la pensée imaginaire, qui est erreur, à la pensée rationnelle qui est vérité. Car la pensée rationnelle permet la connaissance qui conduit au bonheur et à la liberté, à la joie. La pensée rationnelle c'est la réflexion qui amène la connaissance (la connaissance réflexive) et qui porte sur "*l'idée de l'Etre le plus parfait*" qui est Dieu ou la Nature, c'est-à-dire la vérité.[558] C'est en ce sens que Spinoza peut dire que chacun renonce à son droit naturel suivant la règle de la cité, et pourtant conserve entièrement ce droit naturel dans l'état civil.[559] Il est conscient de la nécessité de renoncer à la violence et à l'égoïsme naturel pour passer de l'état de nature à celui de société. Mais il ne croit pas que la solution vienne d'en haut, de la seule action du souverain, par la contrainte des *libertés individuelles*. Pour notre philosophe hollandais la recherche d'un droit naturel en ce sens ne peut avoir d'autre conséquence que d'identifier le droit et la puissance d'agir, la force, en tant qu'elle est finalisée par le "désir de persévérer en son être". "*Le droit naturel d'un individu s'étend jusqu'aux bornes de sa puissance*". Ainsi par nature, l'individu dispose

---

[554] SPINOZA***, Œuvres III ; Traité théologico-politique***, trad. Lagrée (Jacqueline) & Moreau (Pierre-François), Paris, PUF, 1965.

[555] ARKOUN (Mohammed), "***islam et modernité***", dans, "*un péril islamiste*?, éd. complexe, paris, 1994, pp. 203-210.

[556] Voir : HANAFI (Hassan), ***Les Méthodes d'Exégèse***, Paris, 1965 ; HANAFI, ***Religious Dialogue and Revolution***, Caire, 1977.

[557] SPINOZA***, Œuvres III ; Traité théologico-politique***, trad. Lagrée (Jacqueline) & Moreau (Pierre-François), Paris, PUF, 1965. chap. XVI, p. 505-508.

[558] Le raisonnement de Spinoza suscite une gêne dont l'explication réside dans le fait qu'il considère acquis deux présupposés qu'un théologien chrétien ne peut admettre. Le premier consiste à affirmer que dans l'état de nature le péché n'existe pas, et donc le rapport à Dieu non plus. Le second consiste non moins curieusement à dire que les enseignements de Dieu ne peuvent avoir force de loi que lorsque l'homme a renoncé à son droit naturel. C'est dire en autres termes qu'il n'y a pas de rapport de créateur à créature entre Dieu et l'homme, que Dieu ne prend sens pour l'homme que dans la société politique. Voir : ROLLET (Jacques), ***Religion et politique ; Le christianisme, l'islam, la démocratie,*** Grasset & fasquelle, Paris, 2001, p. 86. et voir aussi : DELEUZE (Gilles), ***Spinoza et le problème de l'expression***, éd. De Minuit, Paris, 1968, p. 242

[559] DELEUZE (Gilles), op. cit. p 246.

de ce droit identique à sa puissance : ainsi l'idiot, le fou, le sage, l'homme et l'animal, ont tous les mêmes droits et sont égaux (si ce n'est que le sage est plus puissant car capable de calculs à long terme). Mais Rousseau critique cette conception du droit naturel. Or, Rousseau, dans le *Contrat social*[560] récuse comme absurde l'expression de "droit du plus fort" en montrant que la violence de la force brute ne peut faire norme dans la société, sauf à nier l'efficacité propre de celle-ci. La notion de droit s'oppose plutôt à la nature car elle limite cette force naturelle des individus. Elle vient y mettre un ordre. Il n'y a en ce sens aucun droit dans la nature : le droit naturel qu'ont les grands poissons de manger les petits n'est pas un droit mais une force. Pire confusion encore que le celle que fait le droit positif entre être et devoir être : car ici on dit que la nature comme puissance naturelle est norme, nous prescrit des manières d'agir. Rousseau refuse radicalement toute identification entre droit et fait : c'est une contradiction dans les termes, le fait ne fait jamais droit.

Spinoza ajoute cependant que par droit naturel et institution de la nature, nous n'entendons pas autre chose que les lois de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons que chacun d'eux est déterminé naturellement à exister et à agir d'une manière déterminée.[561] Car tout ce qu'un être fait d'après les lois de sa nature, il le fait à bon droit, puisqu'il agit comme il est déterminé à agir par sa nature, et qu'il ne peut agir autrement. C'est pourquoi, tant que les hommes ne sont censés vivre que sous l'empire de la nature, celui qui ne connaît pas encore la raison, ou qui n'a pas encore contracté l'habitude de la vertu, qui vit d'après les seules lois de son appétit, a aussi bon droit que celui qui règle sa vie sur les lois de la raison ; en d'autres termes, de même que le sage a le droit absolu de faire tout ce que la raison lui dicte ou le droit de vivre d'après les lois de la raison, de même aussi l'ignorant et l'insensé ont droit de faire tout ce que l'appétit leur conseille, ou le droit de vivre d'après les lois de l'appétit. C'est aussi ce qui résulte de l'enseignement de Paul, qui ne reconnaît aucun péché avant la loi, c'est-à-dire pour tout le temps où les hommes sont censés vivre sous l'empire de la nature (*Rom*., chap. VII, vers. 7.)[562]

L'originalité spinoziste se comprend à la lumière de la polémique instruite contre Grotius et Hobbes : démontrer que le droit naturel objectif n'est autre que l'ensemble des lois objectives de la nature en vertu desquelles les individus existent et agissent revient à nier qu'il puisse exister un pouvoir qui ne s'exerce pas ou une loi de nature morale créant une obligation rationnelle de respecter ses promesses et d'obéir aux lois. Le droit naturel pour lui n'a donc d'autre borne que la puissance de l'individu.[563]

---

[560] ROUSSEAU, op, cit., Chapitre III: *Du droit du plus fort*
[561] SPINOZA, ***Œuvres III ; Le traité théologico-politique***, op, cit., Chapitre XVI
[562] SPINOZA***, Œuvres III ; Traité théologico-politique***, chapitre XVI.
[563] SPECTOR (Céline), ***Le pouvoir***, Paris, GF Flammarion, 1997. p. 170

§6. **Pufendorf** (1632-1694)

Pufendorf, juriste et historien allemand (Chemnitz 1632 - Berlin 1694), considéré comme le disciple le plus fidèle de Grotius, reproche à Hobbes de faire la théorie du despotisme. Il était fils d'un pasteur qui le fit étudier à l'école de *Grimma*, puis aux Universités de *Leipzig* et d'*Iéna*. C'est à *Iéna* que Pufendorf subit l'influence du jurisconsulte Weigel qui décida de sa vocation. Il était précepteur du fils du ministre de *Suède* à *Copenhague*, quand, à la suite de la rupture des deux royaumes scandinaves, il fut retenu prisonnier pendant huit mois. C'est pendant les loisirs forcés de cette captivité il étudia à fond Grotius, Hobbes et Cumberland et écrivit, sous cette influence combinée à celle de Descartes, les 'Eléments de Jurisprudence universelle sous forme d'axiomes, de théorèmes et de corollaires'. Le succès de cet ouvrage fut tel que l'électeur palatin, Charles-Louis, créa pour l'offrir à Pufendorf une chaire de droit naturel et de droit des gens à l'Université de Heidelberg,[564] puis à l'université de Lund en Suède où il écrit *Du droit de la nature et des gens* (1672). En 1688, il devient l'historiographe de l'Electeur de Brandebourg et propose dans *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (1687) sa conception des relations idéales entre l'Eglise et l'État.

Aussi propose-t-il de distinguer deux pactes : *le pacte d'association* (les hommes décident de s'associer à l'unanimité, chacun décide librement de faire partie de l'État, nul ne peut y être contraint ; de ce pacte résulte une société et doit s'accompagner d'un décret par lequel on règle la forme du gouvernement, lequel suppose la simple majorité des voix), *le pacte de gouvernement* qui a pour objet de « conférer le pouvoir de gouverner la société ». Ce deuxième contrat, le plus important, lie le souverain et les citoyens par une promesse réciproque (fidèle obéissance au souverain, engagement à veiller au bien public). Mais lorsque Pufendorf, explique, au début du livre du *De jure naturae et gentium*, qu' « il n'est pas convenable à la nature de vivre sans quelque loi », il ne pense pas, comme le note Barbeyrac (1674-1744) à la nécessité physique qui régit la nature, mais à la loi morale que, dit-il explicitement, Dieu a mise en l'homme.[565] Il a développé sa théorie du droit naturel dont le concept, adossé à celui de la loi naturelle voulue de Dieu. Pufendorf pense que la loi naturelle s'impose au genre humain comme une loi d'obligation. Son originalité est de souligner l'alliance que scelle avec elle la volonté constructrice des êtres raisonnables que sont les hommes. Dès lors, selon lui, le droit naturel établit une médiation entre l'ordre normatif dont a besoin la grande communauté humaine et l'ordre ontologique du monde. En étudiant le droit politique, il vient de montrer, que le pouvoir de faire des lois et de gouverner un État

[564] © Serge Jodra, 2004

[565] GOYARD-FABRE (Simone), ***Pufendorf et le droit naturel,*** Paris, PUF, 1994, p. 30.

résulte de la nécessaire alliance qui s'opère au monde des hommes entre le droit naturel que détermine en son obligation immanente la loi naturelle et les conventions dont les hommes, par leur volonté et leur raison, ont l'initiative. Une thèse selon laquelle nature et convention, sont loin de s'opposer. Il élargit la théorie du droit de Suarez (1548-1617),[566] d'après laquelle pouvoir divin et pouvoir humain coopèrent, dans les limites de l'État, à l'édiction de l'appareil législatif. Pufendorf étend la portée de cette thèse et entend montrer que, par-delà les frontières étatiques, elle vaut pour la communauté entière du genre humain.[567]
Pufendorf est connu pour avoir développé des conceptions originales de la société naturelle, de la loi naturelle, du pouvoir souverain et du double contrat. Pufendorf est un des grands maîtres de l'école du droit naturel et l'un des inspirateurs des principes de la Constitution américaine de 1787.

§7. John Locke (1632-1704)

Issu d'une famille de tradition puritaine, Locke hésite longtemps entre une carrière cléricale et une carrière médicale. Il devient finalement, en 1667, le conseiller privé du comte de Shaftesbury, personnage influent à la cour de Charles II d'Angleterre. Mais l'absolutisme de celui-ci engage Shaftesbury dans la voie de l'opposition. Locke séjourne alors en France, à Montpellier, puis, après un retour à Londres, à Rotterdam. Il rentre définitivement en Angleterre en 1688, quand, après la «glorieuse révolution», le protestant Guillaume d'Orange monte sur le trône. C'est seulement alors que Locke accepte de publier ses principaux écrits. L'œuvre de John Locke se partage pour l'essentiel en une philosophie de la connaissance et une philosophie politique. Mais ce dernier concerne aussi une philosophie juridique.
On peut considérer John Locke comme étant le père du libéralisme politique. Observateur de la politique et théoricien au service de Guillaume d'Orange, co-roi d'Angleterre en 1689, John Locke construit une philosophie juridique qui est celle du libéralisme politique. Il écrit le *Premier traité* contre la théorie du droit divin des rois lié à la primogéniture en exigeant la séparation des pouvoirs. Il affirme que le gouvernement légitime ne peut se fonder ni sur la conquête, ni sur l'usurpation, ni sur la tyrannie.[568] Après avoir attaqué, dans son premier Traité du gouvernement civil, la position de Robert Filmer défendant la monarchie absolue

[566] F. SUAREZ (***De legibus***, III, III, n. 4. D'après la citation de Goyard-fabre) montre que, dans l'Etat, le pouvoir de faire des lois procède de Dieu (*a Deo a primo et principali auctore*), mais qu'il est, comme tel, une propriété attachée à la nature même de l'homme (*per modum proprietatis consequentis naturam*).
[567] Goyard-Fabre, op. cit. p. 207.
[568] LOCKE (John), ***Deux traités du Gouvernement***, Paris, Vrin, 1997. pp. 20 et sq.

par la théorie du droit divin des rois,[569] Locke développe, dans le second Traité, sa propre conception politique. Les hommes vivent originellement dans un état de nature, dans lequel la liberté individuelle (être maître absolu de soi, n'être sujet de personne) et la propriété privée (fondée sur le travail et le droit de jouir de ses fruits) sont des droits naturels inaliénables.[570] La société civile résulte d'un contrat social qui établit une loi commune, manquante à l'état de nature, mais qui n'a pas d'autre fin que d'assurer la sauvegarde des droits naturels. L'État procède donc d'une convention (un consentement mutuel entre les hommes), mais n'est pas un artifice puisqu'il a pour fonction, non pas, comme chez Hobbes, de rompre avec l'état de nature, mais de le garantir en lui donnant une sanction légale.

Locke, est contemporain de Hobbes et son approche des problèmes politiques est la même: la conception du pouvoir est basée sur la définition d'un état de nature et sur la référence à un contrat qui permet aux hommes d'accéder à l'état social.[571] Mais Locke définit tout autrement l'état de nature, et il est inévitable alors qu'il conçoive aussi différemment le pouvoir politique idéal. Contrairement à Thomas Hobbes, le réaliste, John Locke a une vision de l'être humain parfaitement utopique, une vision idéaliste de l'état de nature qui lui permet de construire un système reposant sur le mythe du "contrat social", un système légitimant pour la bourgeoisie protestante anglaise qui souhaite jouir d'un maximum de libertés pour vaquer à ses affaires et qui donc est pour une monarchie limitée et des droits individuels. Pour Locke, l'état de nature est vécu dans l'état où chacun est libre d'exercer et d'ordonner n'importe quelle action sans dépendre ni demander l'autorisation à quelqu'un. L'Homme est libre et maître de ce qui lui appartient, et personne n'a le droit de se sentir supérieur par quelque entité que ce soit. L'État civil est le meilleur exemple d'une forme d'État regroupant ces caractéristiques. Locke pense que les hommes possèdent cependant, en tant qu'êtres raisonnables, une conscience morale fondée en Dieu et qui leur dicte leurs obligations. Chacun est donc directement et individuellement responsable devant Dieu de ce qu'il fait et de ce qu'il croit ; le pouvoir politique ne peut en aucune façon imposer un culte déterminé. Locke prône la tolérance des différentes croyances religieuses ; mais il n'y a pas de tolérance qui vaille pour l'athéisme, car celui-ci, en dispensant de tout engagement et de toute obligation, romprait le lien social.[572]

Les droits de l'homme, les *human rights*, car c'est ainsi qu'ils furent d'abord appelés par John Locke, sont la puissance conférée à l'individu pour qu'il puisse s'accomplir à la fois en tant que sujet particulier et en conformité avec la raison universelle. Locke appartenait au parti

---

[569] LOCKE (John), ***Traité du gouvernement civil*** (1690), Paris, Flammarion, 1992 (Garnier-Flammarion, 1984).

[570] Ibid., Chapitre VII, *De la Société politique ou civile*, n°87

[571] «Comment les hommes peuvent-ils vivre ensemble en paix ?» : telle est la grande question qui anime les écrits politiques de Locke qui, rappelons-le, eut à subir les méfaits de la guerre civile en Angleterre.

[572] ***Hachette***, la philosophie de A à Z

aussi opposé à celui de Hobbes. Il paraît que Locke rejette complètement la notion hobbesienne de loi naturelle et suit l'enseignement traditionnel. Il parle des droits naturels de l'homme comme s'ils dérivaient de la loi naturelle, et par conséquent de la loi naturelle comme d'une loi au sens strict du terme.[573] La loi naturelle est pour lui, une règle éternelle pour tous, car elle est identique à la loi de la raison et à la volonté de Dieu.[574] Pour Locke le contrat social n'introduit aucun droit nouveau, il n'est qu'un accord des hommes qui emploient leur force collective à faire respecter ces droits naturels. Si le contrat est nécessaire, c'est que seule la force collective est supérieure à la force individuelle. Locke défend donc l'idéal d'un régime libéral assurant la protection et la prospérité de propriétaires raisonnables et libres, et le pouvoir politique n'est légitime que s'il remplit fidèlement cette fonction qui est la sienne, sinon les citoyens ont le droit de se révolter contre lui; le pacte est donc bilatéral chez Locke, alors qu'il est unilatéral chez Hobbes. John Locke érigera le droit de propriété en absolu et l'utilisera comme argument pour limiter le pouvoir de l'État: si l'homme, dit Locke, est le maître et propriétaire de son activité, n'est-il pas maître aussi des fruits de son travail? Ses prémisses épistémologiques et théologiques sont contenues dans un modèle conceptuel qui décrit la relation de Dieu à l'homme qu'on a appelé le *modèle de l'œuvre* (*workmanship model*).[575]

Le but du pouvoir limité sera de garantir et de protéger la liberté et la propriété privée de chacun, ainsi que l'égalité de tous, qui sont des droits "inaliénables" car des droits naturels.[576] Si le pouvoir limité, institué pour garantir et protéger les droits naturels, venait à violer ceux-ci il y aurait rupture du contrat social et les gouvernés auraient alors le droit légitime de se soulever. Cela suppose un droit de résistance aux abus de l'autorité, lorsque celle-ci met en péril la liberté et la propriété qu'elle a normalement à charge de sauvegarder. Ce libéralisme politique (qui s'accompagne d'un libéralisme économique, c'est-à-dire de l'idée de la liberté du marché) a fortement influencé la Constitution américaine (1776) et, en partie, l'œuvre des membres de l'Assemblée constituante, en 1789. Sa théorie a connu une immense fortune historique.[577]

---

[573] Voir : LOCKE (John), op, cit., Chapitre VI, *Du Pouvoir paternel*, n°59
[574] STRAUSS (Léo), ***Droit naturel et histoire***, Flammarion, Paris. 1986. P. 181.
[575] Cf. TULLY (James), ***Locke droit naturel et propriété***, Paris, PUF, 1982. pp. 30-40.
[576] LOCKE (John), op, cit., Chapitre VII, *De la Société politique ou civile*, n°87
[577] Le capitalisme le plus sauvage y trouva sa justification : voir : QUESNAY (François 1694-1774), ***Le droit naturel,*** *Journal d'agriculture,* septembre 1765.

§8. **Christian Wolff** (1679-1754)

Wolff ou Wolf (Christian von), juriste, mathématicien et philosophe allemand (Breslau 1679 - Halle 1754). Il était fils d'un brasseur et était destiné de bonne heure à la théologie. Il se fit remarquer par sa précocité, s'adonna avec ardeur à l'étude des sciences. Il fit ses études aux universités d'Iéna et de Leipzig. C'est à Leipzig qu'il connut la philosophie de Descartes et entra en relation avec Leibniz qui lui fit obtenir, en 1706, la chaire de mathématiques et de physique de l'Université de Halle en Prusse. Disciple de Leibniz, il se rattache aussi à Grotius et Pufendorf. Il a proposé un système (*rationalisme dogmatique*) qui a eu une forte influence au XVIIIe siècle et a fait l'objet de violentes critiques de la part de Kant. Il a écrit *Philosophie première* (1729), *Philosophie pratique* (1738). Ses ouvrages,[578] grâce à leur clarté et à leur unité systématique, devinrent l'encyclopédie philosophique de toutes les universités allemandes. Il y eut ainsi, durant plus d'un demi-siècle, une école wolffienne, alors qu'il n'y eut pas d'école leibnizienne proprement dite. Le rationalisme wolffien inspira toutes les sciences particulières, depuis la médecine jusqu'à l'esthétique. Kant, dont la critique ruina le dogmatisme de Wolff, ne parle de ce philosophe qu'avec le plus grand respect.

Wolff est l'un des premiers auteurs à fonder le droit sur le devoir.[579] Selon cet auteur l'homme est incapable de réaliser sa perfection dans l'état de nature, mais il le peut dans la société civile où l'organisation des droits et des devoirs assigne à chacun sa place et son rôle. Il est aussi le premier à imaginer l'idée d'une "société civile universelle" ("*Civitas gentium maxima"*) dotée d'une organisation et d'un droit s'imposant à tous les États. C'est dans cet esprit que Christian Wolff pose, dans ses *Principes du droit de la nature et des gens*,[580] les quatre étapes successives de l'élaboration des droits de l'homme en même temps qu'il en justifie l'universalité: définissant a priori l'homme comme une volonté pourvue de raison, soit comme un être dont, à la différence des animaux, les actions sont libres, il détermine ensuite l'obligation morale comme étant ce qui constitue, pour l'homme, la "loi de la nature". C'est de là que découle le principe d'un "droit naturel de l'homme": car si la loi naturelle est préceptive (elle est obligation morale) et prohibitive (elle est interdiction de l'immoral), elle

---

[578] Wolff a prodigieusement écrit, tant en allemand qu'en latin. Ses ouvrages allemands sont les premiers d'outre-Rhin qui aient traduit la pensée philosophique en langage vulgaire. Les principaux sont : *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes* (Halle, 1712, très souvent réédité, traduit en français sous le titre de *Pensées philosophiques*, par Jean Deschamps, 1736); *Vernünft. Gedanken von Gott, der Welt u. der Seele des Menschen* (Francfort et Leipzig, 1719); *Vernünft. Gedanken v. den Menschen Thun u. Lassen zur Beförder ihrer Glückseligkeit* (Halle, 1720); *Vernünft. Gedanken v. dem Gesellsch. Leben der Menschen* (Halle, 1721); *Vernünft. Gedanken v. d. Absichten der natürl. Dinge* (Francfort, 1723), etc.

[579] Cf. ECOLE (J.), ***Introduction à l'Opus Métaphysicum de Christian Wolff***, Vrin, Paris, 1995.

[580] WOLFF (Christian), ***Principes du droit de la nature et des gens***, éd. par Jean-Henry-Samuel Formey, Tome premier, 1995 ; voir son document électronique:
http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-5742

est en toute logique permissive en tant qu'elle donne le droit de faire ce sans quoi il serait impossible de satisfaire à l'obligation morale. "*Si la loi de la nature nous oblige à une fin, argue C. Wolff, elle donne aussi le droit aux moyens*".[581] Ainsi compris comme la condition de possibilité de l'obéissance à l'obligation morale commune à tout être humain, les droits de l'homme sont uniques, trouvant leur raison suffisante dans l'essence et la nature même de l'homme.

§9. Montesquieu (1689-1755)

Le plus célèbre écrivain politique français,[582] est né en 1689 à la Brède près de Bordeaux dans une famille catholique de magistrats. Le fondateur de la dynastie familiale fut l'un des favoris de la mère d'Henri IV, la fameuse protestante Jeanne d'Albret. De 1700 à 1705, il étudie au collège de Juilly, près de Paris, chez des Oratoriens. Au sortir du collège, il se consacre au droit. En 1708, il devient avocat au Parlement de Bordeaux, puis conseiller en 1714. En 1715 il a épousé une riche héritière protestante, Jeanne de Lartigue. En 1721 il écrit les fameuses Lettres Persanes,[583] une relation déguisée de ses déboires, à Versailles, de gascon gasconnant, ouvrage publié anonymement, et qui lui apportera plus tard une notoriété internationale. Puis il rédige pendant plusieurs années son ouvrage fondamental : L'Esprit des lois (1748).[584]

De l'esprit des lois, comme l'indique son titre, s'adonne à l'analyse de ce qui fait être, fonde et caractérise en propre les lois, c'est-à-dire «les rapports nécessaires résultant de la nature des choses.» Pour Montesquieu, il s'agit de lois naturelles, de lois positives ou de la loi divine qui préside à l'ordre de tout ce qui est. «Les hommes sont gouvernés par diverses sortes de lois: par le droit naturel; par le droit divin, qui est celui de la religion; par le droit ecclésiastique, autrement appelé canonique, qui est celui de la police de la religion; par le droit des gens, qu'on peut considérer comme le droit civil de l'univers, dans le sens que chaque peuple en est un citoyen; par le droit politique général, qui a pour objet cette sagesse humaine qui a fondé toutes les sociétés.»[585] Montesquieu introduit des notions politiques décisives et sanctionne le divorce entre droit naturel et droit divin. Il enracine le droit à la

[581] Voir : WOLFF (Christian) FORMEY (Johann Heinrich Samuel), ***Principes du droit de la nature et des gens*** (Document électronique), Amsterdam : chez Marc Michel Rey, 1758, pp. 1-5 et Reproduction : Num. BNF de l'éd. de Leiden : IDC, cop. 1987. 4 microfichesILM 2711Reprod, 1995, XXIV- 350p.
[582] *Cf.* ALTHUSSER (Louis), ***Montesquieu, la politique et l'histoire***, PUF, Paris, 2003
[583] MONTESQUIEU, ***Lettres persanes***, Gallimard (Folio), Paris, 2003
[584] MONTESQUIEU, ***De l'esprit des lois***, Gallimard (Folio), Paris, 1995 ; *Oeuvres complètes*, par A. Masson, Paris 1950-55.
[585] Id.., Livre XXVI : Chap. I : *Idée de ce livre*, p.66

fois dans des lois éternelles inscrites dans la nature des choses et dans la raison humaine.[586] Pour lui l'homme n'est pas mû par la même uniformité et la même constance et prend plaisir à transgresser, à violer sans cesse les lois que Dieu a établies et à changer celles qu'il établit lui-même. En conséquence la religion et les lois doivent tendre principalement à rendre les hommes bons citoyens : « on voit que lorsqu'une des deux s'écartera de ce but, l'autre y doit tendre davantage : moins la religion sera réprimante, plus les lois civiles doivent réprimer.»[587] On ne doit donc point statuer par les lois divines ce qui doit l'être par les lois humaines, ni régler par les lois humaines ce qui doit l'être par les lois divines.[588]

Montesquieu est aussi un grand théoricien de l'État libéral même si son idéal politique dans son livre est généralement réduit à la fameuse théorie de la séparation des pouvoirs.[589] La méthode de l'Esprit des lois, définie comme la justification du fait accompli, est mise en cause. La "sociologie" du droit de Montesquieu est donc à la fois relativisme et déterminisme. Toute loi est relative et déterminée. Montesquieu ne pense pas que la loi soit universelle et immuable. Toute loi est située dans le temps et dans l'espace. Mais cela, comme on a déjà vu, ne veut pas dire qu'il ne croit pas en des lois naturelles. Montesquieu pense aux droits naturels lorsque dans Livre XXVI (Chapitre VI) il explique certains de ces droits en abordant le problème de la légitimité politique: il y a une maxime générale: nourrir les enfants est une obligation du droit naturel; leur donner sa succession est une obligation du droit civil ou politique. De là dérivent les différentes dispositions sur les 'enfants illégitimes' (bâtards) dans les différents pays du monde : elles suivent les lois civiles ou politiques de chaque pays.[590] Ce qui importe pour Montesquieu c'est que le gouvernement soit modéré et cette modération peut résulter de la morale, de la décentralisation, de l'existence des corps intermédiaires (notables), de la séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire. Dans L'Esprit des lois, la théorie de la séparation des pouvoirs, qui montre que le pouvoir de faire les lois (législatif), celui d'en assurer l'exécution (exécutif) et celui de sanctionner les infractions (judiciaire) doivent être séparés pour éviter l'arbitraire politique. La mise en œuvre concrète de cette théorie par la Révolution française déterminera la fin de ce qu'on nomme "l'Ancien Régime". Cependant Montesquieu est incontestablement favorable à une monarchie limitée, c'est-à-dire à un gouvernement monarchique, car il assimile la monarchie absolue au despotisme.[591] Les principes politiques de Rousseau ne tardent pas à organiser implicitement la réfutation de Montesquieu.[592]

---

[586] Voir : RUSS (Jacqueline), ***La philosophie française au XVIIIe siècle***, dans *Histoire de la philosophie* ; ***le triomphe de la raison***, Paris, Armand colin, 1997, pp. 10-14.
[587] MONTESQUIEU, ***De l'esprit de lois***, notes par Clément (Michel), Librairie Larousse, Paris, 1969. Chap. XIV-XVIII. P.100 et sq.
[588] Id.., Livre XXVI : Chap. II, p.66
[589] cf. GOYARD-FABRE (Simone), ***Montesquieu, la nature, les lois, la liberté***, PUF, 2000.
[590] MONTESQUIEU, ***De l'esprit des lois***, Livre XXVI et Chap. VI, p.70
[591] Il y aurait, selon Montesquieu, trois formes de gouvernement :

§10. **Rousseau** (1712-1778)

Jean-Jacques Rousseau est né à Genève le 28 juin 1712. Fils d'un horloger, il est mis en apprentissage chez un greffier, puis chez un graveur. En 1728, il quitte Genève et rencontre Madame de Warens. Il abjure la religion calviniste (il reviendra au calvinisme en 1754). C'est en 1742 qu'il arrive à Paris. Il devient, à partir de cette époque - et surtout à partir de 1745 l'ami de Diderot. En l755, il publie le *Discours sur l'origine de l'inégalité* et commence un *Essai sur l'origine des langues* qui restera inachevé. Il écrit aussi *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761), roman épistolaire, ainsi que *Du contrat social* et *l'Emile* (1762). Meurt en 1778, mais c'est en 1794 que les restes de Rousseau furent transportés au Panthéon. Le peuple de la Révolution s'était reconnu dans l'auteur du *Contrat social*. Si Locke n'hésite pas à affaiblir l'autorité de l'État ou du moins à la renfermer dans d'étroites limites, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), exclut au contraire l'éventualité d'un conflit entre l'individu et l'État. Rousseau considéré en France comme étant le père spirituel de la Révolution de 1789, le calviniste Jean-Jacques est né huit ans après la mort de l'anglican John Locke, le père du libéralisme politique. Pour beaucoup, il est au centre des valeurs essentielles à notre monde : les idées de liberté, d'égalité, la Révolution française, les grands thèmes de la littérature et des sciences humaines. Mais avant tout, comme beaucoup d'autres théoriciens bourgeois protestants avant lui (Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-1694), Christian Wolff (1679-1754), notamment) Rousseau est un théoricien du droit naturel moderne.

Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755) est le premier grand texte politique de Rousseau.[593] Ce discours a pour objet de comprendre si l'inégalité est un fait de nature ou un artifice social. Il s'agit d'un récit sur les étapes hypothétiques qui ont conduit à l'apparition de la propriété, de l'inégalité, de la servitude ou du mal dans la société. Pour parvenir à repérer la différence entre ce qui relève de la nature et ce qui est acquis par la société, Rousseau recourt à la description de l'homme à l'état de

---

a)- le gouvernement républicain qui peut-être démocratique lorsque la souveraineté est exercée par le peuple; et qui peut être aristocratique (oligarchique) lorsque la souveraineté appartient à une minorité de personnes.

b)- le gouvernement monarchique dans lequel la souveraineté appartient à un homme qui exerce ses pouvoirs grâce à des corps intermédiaires (noblesse, parlements).

c)- le gouvernement despotique dans lequel la souveraineté appartient à un homme qui exerce ses pouvoirs arbitrairement et sans intermédiaires.

Voir : DUBOUCHET (Paul), ***De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien, la démocratie et la république en question***, L'Harmattan, Paris, 2001. MONTESQUIEU, ***l'anglophile disciple de Locke***.htm.

[592] BARNY (Roger), ***Montesquieu dans la Révolution française***, dans *Le droit naturel à l'épreuve de l'histoire*, Paris, Diffusion les belles lettres, 1995. p. 271. Voir aussi dans *Annales historiques de la Révolution française*, 297, janvier-mars 1990, et dix-huitième siècle, n°21, 1989.

[593] ROUSSEAU, ***Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes***, Flammarion, Paris, 1971 ; *Cf.* RUSS, op, cit., pp.219-220.

nature. Cet état de nature représente l'homme "tel qu'il est sorti des mains de la nature", c'est-à-dire l'homme en son essence : la nature humaine. Et la conclusion est la suivante : l'inégalité, à l'état de nature, est négligeable; il existe bien des différences physiques et intellectuelles entre les individus, mais elles ne jouent pas entre elles, puisque l'homme n'est pas inscrit dans un jeu de comparaison avec autrui. C'est seulement quand la société est constituée que ces mêmes différences, par le jeu des passions et de l'amour propre, créent des inégalités. Le préambule au *Contrat social* pose donc la question :"L'homme est né libre, et partout il est dans les fers... . Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question".[594]

Selon notre théoricien calviniste, dans l'état de nature l'homme était parfaitement heureux : "Je vois l'homme se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas. Les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos. Les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim, il n'a nul besoin de ses semblables et n'en reconnaît aucun individuellement". L'être humain est alors un "heureux sauvage". Puis l'homme qui vivait donc isolé et heureux, par des circonstances fortuites, noue des relations avec ses semblables, mais tout en continuant à être indépendant, donc libre. Cette seconde période de l'état de nature est encore plus heureuse que la première. C'est par un malheureux "hasard" que l'homme sort de cette seconde période pour entrer dans une période de désordres causés par l'inégalité, la richesse et la misère, les rivalités et les passions. Ce "hasard" c'est l'invention de la métallurgie et de l'agriculture, qui engendrent la propriété privée. Pour sortir de cette période de malheurs les hommes doivent alors s'associer pour créer la société civile, l'État, de façon à sauvegarder leur liberté primitive et naturelle, tout en assurant leur sécurité.

C'est le contrat social qui permet de passer de la période malheureuse de l'état de nature à la société civile.[595] Paru en 1762, le *Contrat social* est un traité de droit politique, c'est-à-dire une théorie générale de l'État, un exposé méthodique des principes d'une législation juste. Alors que le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*...est essentiellement une critique de la corruption des sociétés établies, le Contrat propose les conditions d'une société juste. Il s'agit d'aborder la question des fondements de l'État, non d'un point de vue descriptif ou historique, mais d'un point de vue rationnel et philosophique. Plutôt que de décrire ce qui est, Rousseau expose ce qui devrait être. Rousseau entend ne s'intéresser qu'au droit et mettre de côté les faits. Cette volonté d'opposer le droit au fait, le devoir être à

[594] ROUSSEAU, ***Du Contrat social*** (1762), Paris, Flammarion, 1966, Livre I, Chap. 1

[595] Par contre, le droit naturel est pour Gabriel (de) TARDE (1843-1904) un droit conventionnel, contractuel, une construction à laquelle l'on donne une portée universelle. Ce dit droit naturel n'a rien a voir avec la nature, dont la notion, pour lui, reste très ambiguë, et l'"*état de nature*" de Jean-Jacques Rousseau n'est pour lui qu'une utopie, une construction idéologique, destinée à justifier le pouvoir d'un groupe social. Voir : TARDE (Gabriel de), ***Les Lois sociales***, Félix Alcan, Paris, 1898.

l'être, est à comprendre sur le fond d'une critique radicale de la société établie et d'un pessimisme quant à la possibilité de fonder une société légitime. Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*...nous montre l'homme tel qu'il est et qu'il n'aurait pas dû être, tandis que le *Contrat social* nous décrit l'homme tel qu'il aurait dû être et tel qu'il n'est pas.[596]

Mais comment concevoir une société civile qui assure la sécurité tout en sauvegardant la liberté ? La conciliation sécurité - liberté résultera du règne de la volonté générale. La souveraineté n'appartient pas au plus fort ou à quelques-uns en vertu de quelques privilèges prétendument naturels. La souveraineté appartient au peuple ; elle est inaliénable et indivisible comme leur droit naturel. La souveraineté c'est la volonté générale, qui est dégagée par la majorité et qui est la source de la loi.

Le fondement de la théorie est simple, il repose sur un postulat, à savoir que les hommes sont égaux. Les hommes étant égaux en droit, aucun d'entre eux ne peut se prévaloir de quelque supériorité que ce soit. La souveraineté ne saurait donc appartenir à aucun d'entre eux en particulier, elle appartient à tous à la fois. Selon le *Contrat Social*, le pouvoir de l'État ne connaît d'autres bornes que celles qu'il s'est lui-même prescrites. Rousseau pensait que l'aventure moderne était une erreur radicale et y cherchait remède dans un retour à la pensée classique. L'originalité de Rousseau consiste précisément à y intégrer la morale « *il faut étudier la société par les hommes et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux.* »[597] Si l'homme est bon naturellement ce n'est pas la société qui le rend méchant mais les mauvaises institutions ; c'est au Contrat Social de fonder les bonnes institutions, de monter comment l'homme peut être bien gouverné.[598]

---

[596] Contrat social, Livre I, chapitre VIII : « *De l'état civil* » est consacré à un premier bilan de ce contrat social, marquant le passage de l'état de nature à l'état civil. VERDUN (Olivier) entend dans ce chapitre que l'homme était déjà à l'état de société, puisque avant de devenir association, il était agrégation, c'est-à-dire tout sauf indépendant et à l'état de nature. La différence que tient à marquer Rousseau ici, est donc très proche de Hobbes : l'état civil est une totale métamorphose de l'individu. Il devient animal politique - ce qu'il n'est pas par nature :

ETAT DE NATURE	**ETAT CIVIL**
Instinct	Justice
Impulsion physique	Devoir
Penchants	Raison
Animal stupide et borné	Etre intelligent et homme
Liberté naturelle : droit illimité à tout ce qui le tente, propriété de tout ce qu'il peut atteindre, impulsion du seul appétit.	Liberté civile obéissance à la loi qu'on s'est prescrite.
Esclavage	Liberté

Voir : VERDUN (Olivier), ***Rousseau, Du contrat social, livre I***, op, cit., p. 14

[597] ROUSSEAU (Jean-Jacques), ***Émile ou De l'éducation***, Paris : Gallimard, 1995, p. 524.

[598] ROUSSEAU (Jean-Jacques), ***Du contrat social***, dans la collection texte et contextes, par Médina (José) et les autres, Paris, Magnard, pp. 7, 148.

§11. **Burke** (1729-1797)

Né à Dublin en 1729, de père anglican, un notaire, et de mère catholique, Edmund Burke est un homme politique, un *whig* - c'est-à-dire un libéral "à l'anglaise", qui ne dédaigne pas de philosopher (ainsi publie-t-il en 1757 une "*Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublim and Beautiful*") ni de s'intéresser à l'histoire du droit ("*Essays towards a history of the laws of England*"). Mais il est un libéral "à la britannique", un libéral violemment hostile à la Révolution française, révolution libérale de 1789, un libéral irlandais dont la philosophie politique reste attachée à un ordre divin providentiel fondé sur un droit naturel historique.

Les difficultés que rencontra Rousseau en acceptant la doctrine moderne du droit naturel et en poussant son analyse auraient pu inviter à revenir à la conception pré-moderne du droit naturel. Ce fut Edmund Burke homme politique britannique et adversaire de la Révolution française qui avec son livre, tenta ce retour.[599] Il paraît aussi qu'il attaque à fond la doctrine du droit naturel affirmant l'existence de droits abstraits éternels supérieurs à la liberté et à la l'égalité.[600] La nature, c'est-à-dire l'histoire, est gouvernée par la providence divine. La finalité historique est le développement humain tel qu'il est voulu par Dieu. Bien que Burke, chrétien orthodoxe, identifie la société civile comme le résultat d'un processus historique complexe, il considère que ce processus est en lui-même l'ouvrage de Dieu, une providence, par laquelle Dieu imprime Sa volonté sur l'histoire humaine. Burke, ainsi, croit en un ordre naturel mais providentiel, en l'existence d'un plan divin qui se manifeste à travers l'évolution historique des sociétés concrètes et particulières. Par conséquent, il pense que l'État, selon le mot de l'un de ses commentateurs, est "par nature et indéniablement sacré"[601], un moyen divin du perfectionnement humain : "Celui qui nous a donné une nature que notre vertu doit perfectionner, nous a également donné le moyen nécessaire de cette perfection. Il nous a donc donné l'État".[602]

Ainsi Burke se rangea aux cotés de Cicéron et de Suarez contre Hobbes et contre Rousseau. Son activité politique fut en vérité inspirée par son dévouement à la constitution à peu près de la même façon que Cicéron se représentait le régime de Rome.[603] Burke accorde volontiers que les hommes dans l'état de nature, inconventionnés, ont des droits naturels dont le droit de se gouverner soi-même. C'est que la nature humaine est complexe et qu'il serait absurde de compter sur la raison individuelle pour "découvrir" le système politique

---

[599] BURKE (Edmund), ***Réflexions sur la Révolution de France*** (1790), Pluriel, Paris, 1989.
[600] CASTBERG, op.cit., p. 101.
[601] BURKE, cité dans John McCunn, "***Religion and Politics***", in Daniel E. Ritchie, ed. *Edmund Burke: Appraisals and Applications,* p.183-84.
[602] BURKE, op.cit., p.124
[603] STRAUSS, op, cit., p. 255.

idéal. Mais en ayant droit à tout dans l'état de nature, les hommes manquent de tout, et ces pleins droits des hommes ne peuvent fournir l'étalon de la vie civilisée. Tous les besoins de notre nature aspirent loin de l'état de nature à la société civile qui est l'enfant de la convention.[604] L'être humain n'est pas rationnel. Les passions dominent l'homme. Il croit agir logiquement, selon ses intérêts, mais est inconsciemment dominé par ses sentiments. Seule la raison collective, générale, historique, permet de déterminer ce qu'il convient de faire pour aller dans le sens de l'histoire ; c'est-à-dire dans le sens du développement humain tel qu'il est voulu par Dieu. C'est la raison collective qui crée les habitudes sociales qui se transmettent, tout en se modifiant, de génération en génération et qui conduisent à agir dans le bon sens moral comme les saines habitudes physiques conditionnent le bon comportement du corps.

Les relations interindividuelles en sont incertaines, mais encore plus incertaines les relations sociales et notamment politiques. C'est que l'homme-individu se double alors d'un homme-citoyen, écartelé entre ce qu'il croit être ses intérêts personnels à court, moyen et long terme, l'intérêt du groupe social qui est le sien et l'intérêt du groupe social global.

A la suite de Burke on a ainsi l'occasion, dans le chapitre suivant de rencontrer et d'identifier les objections portées sur la légitimité du droit naturel.

CONCLUSION DU CHAPITRE I

Changement aux bases de la légitimité politique

On a vu que l'école du droit naturel est une école très vaste. Elle est composée généralement de protestants. Selon elle, l'homme dispose de raison et de volonté. Ainsi au XVIe siècle l'école moderne du droit naturel apporte une justification très convaincante au devoir d'obéissance à l'égard du 'Droit'. Thomas Hobbes au XVIIe siècle, Jean Jacques Rousseau au XVIIIe postulent que les individus, indépendants et égaux à l'état de nature, y ont volontairement renoncé pour établir par un "contrat" une autorité politique et des obligations communes. Le devoir d'obéissance au droit découle donc de ce contrat social que les individus ont conclu et qu'ils ont le devoir moral de respecter. Nous sommes en plein développement des sciences exactes, lorsque Descartes publie son "*Discours de la méthode*...". Les philosophes et les juristes sont attentifs à la méthode inductive et déductive.

[604] Ibid., p. 256.

Les auteurs de cette école parlent de population mondiale. Les auteurs sont préoccupés par le fait de développer un droit international qui serait une sorte de code de bonne conduite internationale. Ils ne négligent pas pour autant l'ordre juridique interne. On voit ainsi apparaître les prémices de la théorie du contrat social. Alors que le droit naturel classique, en effet se référait à une nature des choses, ou du monde, entendu comme ordre, harmonie (des rapports entre les choses), le droit doit maintenir cet ordre, et il est "juste" quand il le fait. La nature/cosmos est ici la norme suprême. Cela permet, comme on le voit chez Platon ou Aristote, de justifier la hiérarchie sociale en disant qu'elle recopie la hiérarchie naturelle.[605] Sans doute, le droit naturel continue d'embrasser, comme la loi naturelle, tous ces ordres de devoirs, y compris les devoirs envers Dieu et envers soi-même. C'est pourquoi comme on l'a vu dans ce chapitre par le droit naturel moderne, l'accent est placé sur les devoirs de la vie en société, et par conséquent sur les droits corrélatifs à ses devoirs.[606] Le contrat social est ainsi représenté comme la conséquence de ce nouveau sens du droit naturel qui institue une nouvelle source de légitimité. C'est donc avec l'apparition de la problématique moderne du droit naturel et du Contrat social que la notion de *légitimité* devient inséparable de celle de 'subjectivité'. C'est-à-dire que seule est alors tenue pour légitime l'autorité qui a fait l'objet d'un contrat de la part des sujets qui lui sont soumis. L'établissement direct ou indirect, ou la consécration des gouvernements par le suffrage universel, devient d'ailleurs ultérieurement la base de toute légitimité démocratique et les contestations ne portent plus que sur la liberté et la sincérité des consultations populaires. La légitimité fondée sur la volonté nationale, au contraire de la légitimité monarchique, reste au demeurant sujette à révision. Tout dépend désormais de la manière dont le gouvernement, reconnu pour légitime, se comportera. Les droits naturels des hommes sont clairement posés comme l'origine idéale de toute légitimité.

[605] *La hiérarchie naturelle du pouvoir* : « le philosophe est à la tête de la Cité parce qu'il a la capacité naturelle de connaître le vrai; les gardiens, sont naturellement courageux, etc. » Cf. PLATON, ***La République***, Flammarion, Paris, 1966 ; pour Aristote aussi chacun a une fonction propre par nature, tout comme les êtres naturels : le maître a naturellement pour fonction propre de commander et de prévoir; l'esclave d'obéir et de travailler.… Cf. ARISTOTE, ***Les Politiques***, Flammarion, Paris, 1990, Livre I.
[606] DABIN (Jean), ***Théorie générale du droit***, Paris, Dalloz, 1969, p. 329.

CHAPITRE II. DROIT DE L'HOMME ET OBJECTION AU DROIT NATUREL

Ces droits fondamentaux que l'on proclame depuis des siècles, pourquoi sont-ils pourtant souvent bafoués? Une raison souvent invoquée serait la suivante : les lois ne sont pas forcément justes puisqu'elles n'expriment les besoins fondamentaux qu'à travers le filtre du pouvoir. L'État, détenteur du pouvoir et à qui incombe la tâche de traduire, de manière objective, les besoins (droits) et les devoirs de chacun dans le respect des lois, n'est pas à l'abri de tout soupçon, comme l'ont dénoncé entre autres Marx et Nietzsche. Mais le problème majeur rencontré par le mouvement d'universalisation des droits de l'homme demeure la religion. Aussi, faut-il aussi formuler une conception du droit qui transcende les croyances religieuses, ce qui n'est pas évident étant donné la proximité des valeurs morales et spirituelles. Il s'agirait donc de définir quelles sont les valeurs et les droits qui peuvent être communes à tous, indépendamment du sexe, de la culture, de la situation politique et économique. Pour ce faire, il semblerait peut-être nécessaire d'adopter un point de vue objectif comme celui que propose John Rawls à propos du choix des valeurs libérales.[607] Ce sont des constatations de ce genre qui ont inspiré à M.Villey (1914-1988) cette critique définitive des droits de l'homme:

"Ô médicament admirable, propre à tout guérir, jusqu'aux maladies que lui-même a produites! Maniés par Hobbes, les droits de l'homme sont une arme contre l'anarchie, pour l'instauration de l'absolutisme; par Locke, un remède à l'absolutisme, pour l'instauration du libéralisme; quand se révélèrent les méfaits du libéralisme ils furent la justification des régimes totalitaires et des hôpitaux psychiatriques. Mais en Occident, notre ultime recours contre l'État absolu; et s'ils étaient pris au sérieux, ils nous ramèneraient à l'anarchie."[608]

Mais parmi les diverses objections qui fusent de toutes parts pour récuser la pertinence du droit naturel, on aimerait en retenir d'emblée cinq qu'ils sont bien détaillés par X. Dijon ;[609]

1. Le droit naturel relève de la philosophie et à ce titre, il n'intéresse pas les juristes. (la philosophie et le droit).

---

[607] Voir : Partie (3) : §3. *Justice sociale et droit naturel*.

[608] Pour Michel VILLEY « Les "droits de l'homme" sont irréels. Leur impuissance est manifeste. Que la Constitution française ou ses préambules proclament le droit au travail, il y a en France un million et demi de chômeurs qui n'en sont pas plus avancés. Et qu'on ait inscrit dans la Charte prétenduement universelle des Nations Unies des droits à participer aux affaires publiques, aux élections libres, aux loisirs, à la culture ainsi qu'à l'aisance, disons qu'au Cambodge ou dans le Sahel, et dans les trois quarts des pays du globe, ces formules sont indécentes ! » VILLEY (Michel), ***Le droit et les droits de l'homme***, PUF, Paris, 1983, p. 11 ; VILLEY, "***Les fondateurs du droit naturel moderne au XVIIe siècle***", dans Archives de Philosophie du Droit, 1961, p.73.

[609] DIJON (Xavier), ***Droit naturel ; Tome 1, Les questions du droit***, PUF, Paris. 1998. P. 21.

2. S'il existe un appareil administratif et judiciaire pour appliquer les lois positives, on ne voit pas quelles forces vont mettre en œuvre le droit pensé par les jusnaturalistes (puissance du droit naturel).
3. Le droit naturel appartient aux vieilles représentations de l'ordre social, de l'Antiquité ou de l'Ancien Régime, donc sa mise en valeur aujourd'hui dénote un comportement réactionnaire (la lecture de l'histoire).
4. Le droit naturel exprime une conception du droit parmi d'autres, laquelle ne peut, pour cette raison, imposer sa prétention à la vérité sans mettre gravement en cause le nécessaire débat inhérent à nos démocraties (la forme démocratique des régimes politiques occidentaux).
5. Les références à la nature se dispersent en tant de directions opposées - depuis la loi de la jungle jusqu'à l'état paradisiaque - qu'un unique droit naturel demeure introuvable.

Pourtant la plupart des objections reviennent aussi à la question de la nature humaine. Inutile de les répéter encore une fois, mais il suffit simplement d'aborder les critiques qui attaquent directement l'existence d'un droit naturel humain. Accueillir inévitablement ces critiques dans ce chapitre, permet d'évaluer la faiblesse et la puissance du droit naturel pour définir un droit politique légitime.

SECTION. I OBJECTION À LA PERTINENCE DU DROIT NATUREL

La plus importante critique formulée à l'encontre de cette doctrine concerne la fiabilité de la déduction qualitative qui amène à des déductions dont on peut douter de leur solidité. Les sciences sociales d'aujourd'hui rejettent le droit naturel sur deux chefs d'accusation différents mais le plus souvent liés entre eux : elles rejettent le droit naturel au nom de l'Histoire et elles le rejettent au nom de la différence entre 'Faits' et 'Valeurs'.[610] Les paragraphes suivants essaient aussi d'aborder ces chefs d'accusation dans leur contexte politique.

[610] STRAUSS, op, cit, p. 20

§.1 Déterminisme et matérialisme

On le comprend bien, l'État est un mal nécessaire; outil qui maîtrise la violence naturelle de l'Homme, il permet également, selon *Hegel*, le dépassement de l'arbitraire.[611] En effet, l'Homme tend à maintenir son individualisme, ce qui s'avère dangereux, car cette attitude peut mener au caprice. L'État, au contraire, observe les lois et incarne la raison : "L'essence de l'État est la loi, non point la loi du plus fort, la loi du bon plaisir [...] mais la loi de la raison dans laquelle tout être raisonnable peut reconnaître sa propre volonté raisonnable... L'État est raisonnable parce qu'il parle universellement, pour tous et pour chacun, dans ses lois et que tous et chacun trouvent reconnu par ses lois ce qui forme le sens, la valeur, l'honneur de leur existence."[612]

En revanche, lorsque Engels et Marx étudient la fonction et l'origine de l'État, leur regard est beaucoup plus critique. Selon eux, l'État est né avec la division de la société en groupes antagonistes. Le marxisme critique l'attitude positiviste qui refuse de considérer les relations entre le droit et le pouvoir. Pour Karl Marx, le droit est l'instrument de la classe dominante; refuser de prendre en compte sa dimension politique revient pour les juristes bourgeois à dissimuler le caractère de classe du droit. Dans le cadre du matérialisme dialectique, le droit est nécessairement une superstructure (déterminée par les rapports de production), et un moyen: un moyen d'oppression au service de l'État bourgeois; un moyen de libération s'il permet de réaliser l'égalité parfaite et la liberté. La théorie marxiste est un moderne avatar de la vieille théorie du "droit du plus fort", déjà mise par Platon dans la bouche de Calliclès, (le plus fort étant ici l'économiquement puissant) et soutenue par Nietzsche et les anarchistes, tel Stirner (1806-1856).[613] Ce dernier en citant Augsbourg pense que « en somme, l'ordre de la 'nature', ou le 'droit naturel', a été sanctifié sous le nom d'ordre divin. La Confession d'Augsbourg, art. II, dit par exemple : Tenons-nous-en simplement à la sage sentence des

---

[611] Pour lui l'Histoire c'est le développement de l'Idée vers l'Esprit universel, vers l'Absolu, la Liberté. Ce qui Est totalement c'est l'Absolu, l'Esprit universel, "Dieu avant la création du monde". L'Absolu est Liberté, car puissance éternelle infinie. C'est le Droit de l'Etat qui réalise la Liberté dans l'Histoire. Alors dans l'Histoire c'est la religion qui permet l'une des plus hautes manifestations de l'esprit d'un peuple. On le comprend bien, l'État est un mal nécessaire; outil qui maîtrise la violence naturelle de l'Homme, il permet également, selon Hegel, le dépassement de l'arbitraire. En effet, l'Homme tend à maintenir son individualisme, ce qui s'avère dangereux, car cette attitude peut mener au caprice. L'État, au contraire, observe les lois et incarne la raison : "L'essence de l'État est la loi, non point la loi du plus fort, la loi du bon plaisir, mais la loi de la raison dans laquelle tout être raisonnable peut reconnaître sa propre volonté raisonnable... L'État est raisonnable parce qu'il parle universellement, pour tous et pour chacun, dans ses lois et que tous et chacun trouvent reconnu par ses lois ce qui forme le sens, la valeur, l'honneur de leur existence. Voir : HEGEL (G.W.), ***La société vile bourgeoise***, François Maspero, Paris, 1975, p. 31 sq.

[612] WEIL (Éric), ***Hegel et l'État***, Paris, Vrin, 1980.

[613] Stirner ne respecte pas plus le droit que la morale. Il ne voit en effet dans le droit que l'expression de l'autorité que les autres s'arrogent sur le Moi. Le droit est extérieur et supérieur au Moi, c'est un droit étranger, le droit du roi, du sultan, du pape, du peuple ou de la société, ce n'est pas mon droit. STIRNER, *Der Einsige und sein Eigentum,* p. 83. Voir: STIRNER, ***L'Unique et sa propriété*** (1845), Traduction française de l'Allemand par R.L. Reclaire, P.V. Stock, Éditeur, 1899, Deuxième partie, chap. 11 ; *Le Propriétaire* ; pour le document électronique cf. http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

jurisconsultes : il est de droit naturel que l'homme et la femme vivent ensemble. Or, ce qui est un droit naturel est 'l'ordre de Dieu' transporté dans la nature, c'est donc aussi un droit divin.»[614] Mais tandis que Stirner oppose à l'État chrétien et patriarcal qu'on essayait de maintenir en Prusse les principes de la Révolution française, Nietzsche souhaite la restauration d'un état analogue à l'état dorien et cherche à réaliser l'organisation aristocratique rêvée par Platon.[615] Pour les marxistes la dernière étape historique est marquée par la domination capitaliste. L'État présenté comme un "appareil" au service de la société n'est donc qu'une illusion, puisqu'il sert les intérêts de la classe dominante, soit la bourgeoisie. Et les valeurs sociales qu'il prône ont forcément un goût d'aliénation. Pour dépasser cet antagonisme dialectique, Engels et Marx préconisent la révolution prolétarienne pour une libération économique et politique du genre humain, avec, comme conséquence, l'édification d'une société juste où règneraient les vraies valeurs de liberté, d'égalité et de "coopération" entre les individus.

Marx et Engels subordonnent le droit à la réalité économique et politique de la lutte des classes. Pour la pensée marxiste, loin de remplir une fonction d'arbitrage, le droit est un instrument du pouvoir, celui de l'État, qui est entre les mains de la classe dominante. Mais au fond, même la critique marxienne observe, dans les principes de démocratie et de droits fondamentaux, des éléments importants de la conscience humaine avançant dans l'Histoire et ayant une valeur universelle puisque au cœur des "prolétaires de tous les pays." Si, selon Marx, la liberté ne se réalise qu'au sein d'une société harmonieuse, Nietzsche au contraire, nie tout besoin collectif pour n'exalter que l'individuel. Pour lui, l'État n'est pas et ne sera jamais un instrument d'émancipation et de liberté; il est une machine destructrice : "L'État, c'est le plus froid de tous les monstres froids. Il ment froidement et voici le mensonge qui s'échappe de sa bouche : "Moi, l'État, je suis le peuple." C'est un mensonge! Ce sont des créateurs qui ont formé les peuples et qui ont suspendu au-dessus des peuples une foi et un amour : ainsi ont-ils servi la vie. Mais ce sont des destructeurs, ceux qui tendent des pièges au grand nombre et qui appellent cela un État : ils suspendent au-dessus d'eux un glaive et cent appétits."[616]

Aussi les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité que l'État prône sont fausses. Elles sont, en quelque sorte, la version moderne de l'instinct grégaire et tiennent seulement lieu de morale politique aux faibles, aux sous-hommes, membres d'un troupeau asservi par les États et qui sont incapables d'affirmer leur volonté de puissance : "La morale enseigne à celui-ci à être en fonction du troupeau, à ne s'attribuer de valeur qu'en fonction du troupeau. Les

---

[614] Ibid., partie I, chapitre II, § 3 : *La Hiérarchie*, p. 124.

[615] LEVY (Albert), ***Stirner et Nietzsche,*** Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904, p. 14.

[616] NIETZSCHE, ***Ainsi parlait Zarathoustra***, trad. par Henri Albert, Paris, Mercure de France, p. 66

conditions de conservation variant beaucoup d'une communauté à l'autre, il en résulte des morales très différentes."[617]

En définitive, ni pour Marx-Engels, ni pour Nietzsche, l'État ne garantit la démocratie et les droits fondamentaux qui sont, selon eux, utopiques et dépassés; la critique qu'ils en font sera toutefois utile car elle nous invite à examiner l'idéal politique qui se cache derrière.

§2. Le nominalisme et les conséquences politiques

Le mot de nominalisme, d'abord réservé à la désignation des doctrines du Moyen âge qui résolvaient d'une manière négative le problème de l'existence séparée des idées générales, s'applique maintenant à des systèmes aussi différents que ceux d'Aristote, de Guillaume d'Occam, de Spinoza et de Stuart Mill, ou Quine. Mais c'est Roscelin De Loches (1050-1120) qui fut le premier auteur à défendre un point de vue nominaliste auquel s'opposait Guillaume de Champeaux (1068-1121). Ce débat fut ensuite amplifié par Abella qui va défendre un nominalisme modéré. Mais avec Guillaume d'Occam on ira jusqu'au bout des idées nominalistes qui est à la fois contre les déterministes et les jusnaturalistes. Hobbes, à son tour, ne se contente pas de répéter les thèses ockhamistes (occamistes) ; il les radicalise dans un sens très déterminé. C'est ce radicalisme qui avait impressionné le jeune Leibniz, qui connaissait également l'œuvre d'Ockham. Leibniz disait de lui *Nihil potest esse nominalius*.[618] Ce nominalisme ne consiste pas seulement dans la thèse que l'universel n'existe pas, parce que personne ne l'a jamais rencontré, sinon dans le langage. Il semblerait dire peu ou prou ceci: il n'y a pas de 'vérité' des choses indépendamment du langage, c'est à dire: tout est 'langage'. Chez Hobbes le nominalisme est inséparable d'une certaine décision 'métaphysique'.[619] En termes philosophiques, Platon et ses disciples professent un réalisme absolu car pour eux les idées sont les seules vraies réalités. Les choses concrètes que l'on observe ne sont que des apparences. Dans la perspective de Platon, seuls les philosophes sont en mesure d'accéder aux idées. La révélation divine permet aussi aux hommes d'accéder à la vérité. Après Platon, vient Aristote dont le point de vue est repris par Saint Thomas. Philosophiquement parlant, on peut les qualifier de réalistes modérés. Pour Aristote, il faut distinguer deux choses : les substances premières et les substances secondes. Les substances premières ce sont les choses concrètes que l'on peut observer. Pour Aristote, ce ne sont pas là de simples apparences mais des réalités. Les substances secondes, ce sont les catégories, les

[617] NIETZSCHE, ***Le gai savoir***, trad. par Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, collection "Idées", no 50, 1950, paragr. 116, p. 162.
[618] RUSS (Jacqueline), ***Les chemins de la pensée,*** Bordas, Paris, 1999, p. 124
[619] ZARKA (Yves-Charles), ***La décision métaphysique de Hobbes***, Vrin, Paris, 1987, p. 134

espèces, les genres. Ces catégories que l'on peut qualifier d'*universaux* constituent sont aussi de véritables réalités. D'ailleurs, pour Aristote et Saint Thomas, la réalité des universaux est un élément fondamental de leur théorie : c'est parce qu'il existe dans la nature des relations entre les choses que l'on peut dire qu'il existe un ordre naturel. Guillaume d'Occam adopte le point de vue inverse et considère que seules les substances premières sont des réalités. Les substances secondes (espèces, catégories) ne sont pas des réalités mais des constructions de l'esprit, des abstractions, de simples mots (d'où l'appellation de nominalisme). Disparaît donc l'idée de catégorie observable. Mais il est important de savoir quelles sont les conséquences politiques de ce changement de perspective.

S'il n'y a plus de catégories qui soient des réalités, il n'y a plus d'ordre naturel qui s'impose objectivement à la raison, plus de structure ni dans le monde ni dans la société ; ce qui détermine une liberté absolue de l'individu qui n'a plus à s'inscrire dans un ordre social qui l'encadre. La seule obligation d'un individu n'est plus que de se soumettre à la volonté divine. Dans cette perspective, il y a un bouleversement complet de la conception du droit. Pour Aristote, le droit est un ordre qui s'impose à chacun par la raison. Dans la nouvelle perspective, il n'y a plus d'ordre naturel qui s'impose, le droit est le résultat de la volonté. Alors que dans la conception traditionnelle, ce qui doit être résulte de l'observation de ce qui est, dans la nouvelle conception, l'observation de ce qui est ne permet pas de dire ce qui doit être. Le droit n'est plus affaire de connaissance mais de volonté, celle de celui qui décide et pose la règle. Dès lors, découle directement de cette perspective le positivisme juridique. Dans cette perspective nominaliste, on distingue 3 sources hiérarchisées de formation du Droit :

1. la volonté divine : les 10 commandements, l'Evangile, les textes…
2. la volonté humaine qui peut intervenir dans les domaines non régis par la loi divine et fixer d'autres règles sur des bases contractuelles. Sur la base de ces accords de volonté se développe le droit privé positif. Sur la même base, se développent des *théories du contrat social* : les individus sont entièrement libres d'agir selon leur volonté dans les domaines non régis par la loi divine. Ils peuvent se constituer en sociétés et y instaurer une autorité ayant le pouvoir de faire les lois positives en vertu de sa propre volonté.
3. la logique juridique qui est purement déductiviste. Elle ne fait que déduire les conséquences des règles précédentes et n'apporte rien aux règles volontaires posées par Dieu ou par les hommes.

Dernière conséquence de la pensée nominaliste, se développent des *théories des droits subjectifs*. Là encore, il y a rupture avec la théorie des droits naturels de saint Thomas et Aristote. Le droit consiste pour eux à partager et répartir les biens en fonction de l'ordre naturel des choses, de façon juste. Le droit est essentiellement ici une règle extérieure qui

s'impose aux hommes et limite la liberté. Dans la nouvelle perspective, le droit est d'abord un pouvoir donné par la loi : droit de faire, d'avoir quelque chose. C'est aussi une liberté donnée à l'individu. L'homme de foi est un homme libre qui n'a pas besoin de règle extérieure pour diriger sa vie selon la conception subjective du droit : droit de… droit à… par opposition à la conception objective traditionnelle. En conséquence le nominalisme met l'accent sur l'individu contre l'universel, sur la volonté de l'individu contre la raison qui permettrait de connaître le droit naturel, mais aussi sur le pouvoir absolu de Dieu contre l'ordre naturel qui aurait été créé par lui. Le positivisme juridique moderne s'opposera, en partie, à cette thèse en défendant le droit défini par la loi positive au sein de la société.

§3. Conventionnalisme et historicisme

Le droit naturel prétend être accessible à la raison humaine et universellement reconnu. Or, selon l'historicisme, l'histoire et l'ethnologie nous apprennent qu'il n'en est rien ; au lieu d'une prétendue uniformité, nous rencontrons une infinie diversité de notions et de conceptions du droit et de la justice. En d'autres termes, il ne peut y avoir de droit naturel s'il n'existe pas de principes immuables de justice, et l'histoire nous montre qu'ils sont tous variables. Cette objection faite aujourd'hui au droit naturel au nom de l'histoire ne repose pas sur une preuve historique, mais sur une critique philosophique des possibilités d'existence et de connaissance du droit naturel.[620] L'historicisme est apparu au XIXe siècle à la faveur de la certitude qu'il est impossible de connaître ou tout au moins de pressentir l'éternel. Cette école était née de la réaction contre la Révolution française et contre les doctrines du droit naturel qui avaient préparé ce bouleversement. Désapprouvant toute violente rupture avec le passé, elle maintenait avec insistance qu'il était sage et qu'il était nécessaire de conserver ou de perpétuer l'ordre traditionnel. Les fondateurs de cette école se rendirent plus ou moins compte qu'admettre un principe universel ou abstrait conduit inévitablement à la révolution, à la confusion, au chaos, aussi loin qu'aille la pensée.

L'autre objection faite aujourd'hui au droit naturel est celle du conventionnalisme. Le conventionnalisme qui est une des formes de la philosophie classique, suppose que la distinction entre *nature* et *convention* est la plus importante de toutes les distinctions, car elle est impliquée dans l'idée même de la philosophie. Il sous-entend ainsi que la nature a une dignité incomparablement supérieure à toute convention ou décret social, que la nature est la norme. La thèse d'après laquelle le *droit* et la *justice* sont conventionnels signifiait que leur fondement n'est pas dans la nature, qu'ils sont en dernière analyse contre la nature, sans

[620] STRAUSS, op. cit., p. 24

autre condition d'être que l'assentiment arbitraire des communautés humaines, explicité ou non : ils n'ont d'autre fondement que le commun accord. Or, selon Strauss, le commun accord suffit peut-être à faire régner la paix, il est impuissant à faire naître la vérité.[621]

C'est dans ce contexte que Rousseau est souvent considéré comme un critique radical du droit naturel classique qui réduirait justement le fait et le droit. Or, le contrat social n'est possible que dans la mesure où l'homme est doué d'une nature morale et libre. C'est parce que l'homme est libre qu'il peut librement s'engager. Cette condition de liberté n'est pas étrangère à la loi naturelle. Cette loi naturelle se limite, dans la description rousseauiste de l'état de nature (*Discours sur l'inégalité)*, à l'amour de soi (instinct de conservation) et à la pitié naturelle (répugnance naturelle à voir souffrir son semblable). Cette liberté naturelle ne peut s'avérer être une condition du contrat que si elle prend une forme nouvelle correspondant à ce qui est naturel à l'homme, non plus en tant qu'individu mais en tant qu'être sociable. Cette liberté ainsi transformée consiste notamment dans la conscience de l'obligation morale de respecter la parole donnée. Cette loi naturelle est en fait plutôt une loi de raison et qui constitue une autorité supérieure à l'État. Avec le pacte social, la loi naturelle prend une forme rationnelle. Le droit naturel propre à l'état de nature cède le pas à un droit naturel raisonné. La loi naturelle acquiert avec le pacte la force d'une loi civile. L'État ne saurait contrevenir à la loi naturelle, il doit en être le garant et donner aux devoirs de la loi naturelle (réciprocité, justice) la force de la loi civile. L'État ne doit pas disposer de plus de pouvoir qu'il ne lui est nécessaire à l'accomplissement de sa fin – le bien commun, la garantie de la liberté civile de ses membres.

Toutefois contre l'argument conventionnaliste, qui arguait de la multiplicité des conceptions de la justice, pour affirmer l'inexistence du droit naturel, généralement au sens classique, on peut répondre que tout ce qu'il montre, c'est que différentes sociétés ont différentes conceptions de la justice. Or, de même que nous ne pouvons déduire, du fait que les hommes se sont fait différentes conceptions du monde qui les entoure, que l'univers n'existe pas, et peut-être même qu'il est dès lors impossible d'en faire une description vraie, on ne peut déduire du fait que les conceptions de la justice ont varié que le droit naturel n'existe pas et qu'il est impossible de le connaître.

§4. Les révolutionnaires

Les révolutionnaires au XIXe siècle et au début du XXe siècle, s'attaquaient en même temps à l'antinaturel ou conventionnel, et au supra-naturel ou au-delà. Ils prétendaient en somme

[621] Ibid. p. 22

que le naturel est toujours individuel et qu'en conséquence l'uniforme est contre nature et conventionnel. L'individu devait être ou se rendre libre de rechercher non seulement le *bonheur* mais sa propre interprétation du bonheur. Mais n'était-ce pas assigner par-là même à chacun un but universel et uniforme, car le droit naturel, chacun l'avait en partage du fait de sa condition humaine. Cependant il y a également méfiance face à cette question du droit naturel à cause de l'Ancien Régime en France. Nostalgique de l'Ancien Régime, le pouvoir ecclésiastique ne se sert-il pas en effet de la nature et du droit naturel pour récupérer le pouvoir que les Lumières lui ont fait perdre ? L'objection se renforce si cette prétendue nature, non contente de vouloir s'imposer par des considérations philosophiques, s'entoure encore de références théologiques permettant ainsi à telle Eglise de dicter sa loi à la démocratie.[622]

Le marxisme se penche indirectement vers cette sorte de critique. Le marxisme est à la fois une théorie à prétention scientifique et un projet politique révolutionnaire : il s'agit d'analyser la nature et l'évolution du capitalisme, de dénoncer la misère et l'exploitation qu'engendre le capitalisme, d'œuvrer à l'instauration révolutionnaire d'une nouvelle société sans classes sociales et sans oppression.[623] Il fait donc partie des courants révolutionnaires modernes qui dénonceront d'ailleurs les droits qui ne sont ceux que du propriétaire: que dire en effet du droit à la propriété dans les sociétés traditionnelles auxquelles l'individu ne peut se soustraire, et quel sens peut bien avoir le droit au travail et à sa rémunération, aux yeux de l'homme primitif pour lequel le mobile du profit personnel n'est pas naturel? Les droits de l'homme visant au respect du contrat social doivent, de plus, dans un cadre juridico-politique, garantir les peuples contre les abus de pouvoir, et s'ils sont, en droit, antérieurs à la société, ils demeurent en fait irréalisables hors d'un État de droit. Faut-il alors se résoudre à en exclure les sociétés traditionnelles qui, à l'instar de certaines tribus, ne disposent pas d'institutions juridiques pour faire respecter la loi?

§5. Utilitarisme

Au XVIIIe siècle, l'utilitarisme refuse les doctrines précédentes. Son fondateur, Jeremy Bentham affirme que le critère et le fondement du 'Droit' sont l'utilité : la capacité du droit à produire du plaisir, du bonheur aux individus. L'influence de l'utilitarisme en Europe s'explique par la simplicité de son explication des motivations humaines, l'absence de

[622] DIJON, op. cit., p. 28.

[623] Cf. BOURGEOIS (Bernard), ***Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx***, PUF, Paris, 1990 ; DUQUETTE (Michel) & LAMOUREUX (Diane) ***Les idées politiques: de Platon à Marx***, Les Presses de l'Université de Montréal, 1993, p. 414

recours à toute forme de transcendance, et la promesse d'une résolution des conflits dans le plaisir général. Mais comment réaliser le bonheur de tous, ou du plus grand nombre, sans faire de peine à personne?

Les mots utilitarisme, utilitaire (anglais *utilitarian*) auraient été, si nous en croyons Stuart Mill (1806-1873), empruntés par lui à un livre de Galt, *Annals of the Parish*, et c'est Mill qui le premier l'aurait mis en usage, avec l'acception philosophique qui a définitivement prévalu. Cette expression dénomme un système de morale, dont le passé remonte jusqu'à l'antiquité grecque, mais qui a rencontré au XVIIIe siècle et dans la première moitié du XIXe ses plus célèbres adhérents.[624] L'utilitarisme affirme que seul ce qui est utile est bon, et que l'utilité peut être déterminée d'une manière rationnelle. Le terme s'applique également aux théories et aux pratiques politiques, économiques et sociales fondées sur ce principe. En Angleterre, ce furent les champions de l'utilitarisme qui attaquent l'idéologie abstraite de la doctrine jusnaturaliste et des droits de l'homme. Le père de l'utilitarisme, Jeremy Bentham(1748-1832), est né à Londres, en 1748, dans une famille de la grande bourgeoisie anglaise. Bentham lui-même reconnaissait sa dette envers Joseph Priestley.[625] Son but est de découvrir un système philosophique qui soit capable "*de fonder à la fois les sciences exactes et les sciences humaines*".[626] Il caractérise le droit naturel comme étant *nothing but a phrase*. Selon Bentham l'existence du plaisir et de la souffrance est la seule "loi de la nature". Bentham part d'une constatation qui est celle du Bouddha mais pour aboutir à une philosophie totalement opposée. Il affirme l'utilité de la recherche du bonheur pour préconiser la formation d'une démocratie radicale pure représentative.[627] Le rôle du droit sera pour Bentham de créer les conditions qui permettent à l'individu le maximum de liberté afin qu'il puisse rechercher le plaisir et donc atteindre au bonheur. Il s'en prend dans ses oeuvres, violemment, aux prétendus principes du droit naturel. Il fut pourtant au premier rang de la lutte pour le suffrage universel, pour l'amélioration de la condition féminine, pour l'abolition des entraves

---

[624] BELOT, ***l'Utilitarisme et ses nouveaux critiques***, dans R*evue de métaphysique et de morale,* juillet, 1894, 2: 404-64.

[625] Joseph PRIESTLEY, qui écrivait dans son *Essai sur les principes premiers du gouvernement* (1768) que «tout le monde vit en société pour son avantage essentiel, si bien que la vertu et le bonheur de la population, c'est-à-dire de la majorité de la population, constitue le grand critère auquel tout ce qui touche à l'État doit être rapporté en dernière instance.»

[626] El-SHAKANKIRI (Mohamed Abd-el-Hadi), ***La philosophie juridique de Jeremy Bentham***, Préf. de Michel Villey, Librairie générale de droit et de jurisprudence (L.G.D.J.), 1970, p.124. Bentham meurt à Londres en 1832 en enjoignant dans son testament à ses héritiers de faire disséquer son corps afin d' être une dernière fois utile à la science.

[627] La démocratie radicale pure représentative de Bentham est fondée sur trois principes :

1. - Le gouvernement doit avoir pour fin "*le plus grand bonheur du plus grand nombre*".
2. - Mais les hommes sont essentiellement, voire nécessairement, égoïstes.
3. - Le gouvernement doit donc harmoniser les intérêts individuels pour réaliser l'intérêt général, qui est le plus grand bonheur du plus grand nombre.

Cette indispensable démocratie ne peut être que radicale, pure, représentative. Elle ne peut être que représentative à cause du nombre, mais elle doit également reposer sur le suffrage universel, égal et secret, car tous les individus ont un égal désir de bonheur.

commerciales et pour le développement du droit international.[628] Les utilitaristes combattirent avec le même acharnement, mais avec moins de succès, contre le formalisme excessif.[629] Toutefois, comme l'Irlandais Burke, il est hostile à la philosophie du contrat social et aux principes de la Déclaration des Droits de 1789 qui heurtent son esprit positif.

Selon lui ainsi que pour Stuart Mill, il n'y a guère de loi que ceux qui ne l'aiment pas, ne considèrent comme *repugnant to some text of scripture*. L'utilitarisme renferme un principe a priori, à savoir que la législation doit être telle qu'elle favorise le plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre de gens possible.[630] Pour cette école la liberté est un bien subordonné au bien suprême qu'est le bonheur collectif, c'est à dire qu'elle est en général une condition préalable et nécessaire. Mais en cas de conflit c'est toujours le bien suprême qui l'emporte, autrement dit, si une action met en conflit la liberté et le bonheur il faut sacrifier le premier pour faire prévaloir le second. Mais on désapprouve de la façon la plus sévère les normes absolues et les droits de l'homme au caractère si abstrait.[631]

L'idée centrale de la théorie utilitariste est que le bien éthique constitue une réalité constatable et démontrable. On peut le définir sans faire intervenir aucun dogme religieux, ni aucune prescription extérieure ou surnaturelle, à partir des seules motivations élémentaires de la nature humaine -à savoir, sa tendance manifeste à poursuivre le bonheur, ou le plaisir, et à fuir la souffrance. Ce principe est formulé dans la phrase d'ouverture du livre le mieux connu de Bentham, les *Principes de la morale et de la législation*.[632] Pour lui la nature a placé l'humanité sous l'empire de deux maîtres, la peine et le plaisir. C'est à eux seuls qu'il appartient de nous indiquer ce que nous devons faire comme de déterminer ce que nous ferons. D'un côté, le critère du bien et du mal, de l'autre, la chaîne des causes et des effets

---

[628] L'un des ses efforts principaux, soutenu et prolongé par le théoricien du droit John Austin (1790-1859), porta sur la réforme du système juridique. Avec la véhémence qui le caractérisait, Bentham dénonça un droit criminel qui prescrivait la peine de mort pour deux cents délits différents. Les utilitaristes obtinrent la modernisation du système pénitentiaire et l'abolition de certaines formes de châtiment, comme la fustigation des femmes, le pilori et la déportation aux colonies. Ils combattirent avec le même acharnement, mais avec moins de succès, contre le formalisme excessif, le coût et la lenteur des procédures. Ils ne parvinrent pas à faire codifier la loi anglaise, mais par leur influence et leurs conseils ils contribuèrent à la codification du droit dans d'autres pays, notamment dans la Russie tsariste.

629 L'un des traits par lesquels on distingue habituellement la théorie générale du droit de la philosophie du droit est le formalisme, souvent considéré comme excessif. Or ce qui est commun à plusieurs systèmes juridiques c'est la forme, tandis que le fond du droit change selon les pays ou les époques. Les études rassemblées par M. TROPER, montrent qu'il est possible de concevoir une théorie à la fois matérielle, générale et descriptive. La théorie matérielle du droit apparaît alors étroitement liée à la forme de l'argumentation et de la justification juridiques comme à la structure du système, c'est-à-dire à la hiérarchie des normes. Cf. TROPER (Michel), ***La théorie du droit, le droit, l'Etat*,** Paris: PUF, 2001, 352 p.

[630] La notion de *bonheur* est confondue chez les utilitaristes avec la notion du *plaisir physique* qui résulte des conditions matérielles entourant l'être. Sur ce point ils sont très critiqués surtout que les découvertes en neurophysiologie montrent que la sensation du plaisir est plutôt chimique, c'est à dire qu'elle peut être provoquée même si l'individu ne jouit d'aucun bien matériel. Bien qu'il n'existe pas encore des *happy pills* (pilule du bonheur) les découvertes scientifiques dans ce domaine sont de nature, peuvent aboutir à une provocation des sentiments du plaisir via des facteurs chimiques. Voir : JOHNSON (Steven), ***Votre Cerveau décodé***, in Sélection du Reader's Digest, juillet 2004, p.73-78

[631] Voir : CASTBERG, op. cit. pp. 101-102. voir aussi les références de : J.BENTHAM, ***A fragment on gouvernment***, chapitre 4. et J. St. MILL, ***On liberty***, people's edition, London, 1880, p. 6.

[632] Imprimé en 1781, mais publié seulement en 1789:

sont attachés à leur trône. Les relations individuelles, ainsi que les dispositions publiques, les systèmes de gouvernement, les institutions économiques et juridiques, etc. seront donc bons s'ils sont utiles, c'est-à-dire s'ils augmentent le bonheur ou le plaisir des individus et qu'ils diminuent leur souffrance.

Les disciples du droit naturel moderne ont bien réfuté ces objections et il est inutile de les exposer,[633] pourtant il faut signaler que si on considère le *droit naturel* comme une règle de satisfaction intérieure de l'homme, on s'approche de plus en plus d'une définition utilitariste de ce droit. Dans ce cas là les alcooliques devraient avoir le droit de satisfaire leur passion. Les pyromanes devraient pouvoir mettre le feu. Les cleptomanes devraient avoir le droit de voler. Les coléreux devraient pouvoir se mettre en colère. Les malades sexuels devraient avoir le droit de donner libre cours à leurs tendances perverses et les criminels-nés devraient pouvoir voler et tuer.

§6. Positivisme juridique

Le XIXe siècle, siècle de la science et de la technique, voit apparaître le positivisme, c'est à dire le rejet de la métaphysique et la recherche de la connaissance par les faits. Appliqué au droit, le positivisme entend partir du "droit positif" pour construire une science du droit. Il estime que seuls les faits sont connaissables, pas les valeurs; il refuse d'appréhender les rapports entre politique et droit; le seul objet d'étude des "positivistes" est le droit positif. Cette doctrine ne permet pas d'expliquer l'origine du 'Droit', ni les raisons de l'obéissance. Mais pour les positivistes, ces questions relèvent de la philosophie politique ou de la philosophie morale; pas du droit. Traditionnellement, la pensée politique oppose la doctrine du droit naturel à celle du positivisme juridique. Les XIXe et XXe siècles, évoluent ainsi vers une critique toujours plus radicale des conceptions classiques du droit naturel : l'immuabilité se voit opposer la variabilité, l'idée de nature celle de culture, l'universalisme se heurte au relativisme. Selon le positivisme juridique, il n'y a de droit que défini par la loi positive. Il n'y a pas de droit supérieur au droit positif, pas de droit extra– ou supra-étatique. A l'encontre du droit positif, on ne peut faire valoir que des exigences morales ou des critiques à caractère technique. Par exemple, on peut dire qu'une loi est fautive si elle est contradictoire ou inadaptée aux conditions matérielles du moment, à l'état d'esprit ou à la psychologie des populations concernées. Dans ce cas, la résistance de ces populations freine ou empêche l'application de la loi. Mais au sens strict, il n'y a pas de justice qui permette de

[633] A propos de la réfutation de l'utilitarisme, voir : SEVE (René), ***Leibniz et l'école moderne du droit naturel,*** Paris, PUF, 1989. pp. 195-200.

juger la loi, puisque c'est la loi qui décide de ce qui est juste. Est juste ce qui est conforme à la loi.[634] Ils n'acceptent pas l'idée d'un droit que l'individu aurait par nature. Il n'y a pas de droit de l'individu isolé, atomisé, considéré indépendamment de son appartenance à une société. Seul le membre d'une société organisée a des droits. Pourtant il ne faut pas ignorer que, comme on l'a vu, c'est Guillaume d'Occam (vers 1290- vers 1349) qui est considéré comme étant le fondateur du *nominalisme*, une philosophie qui s'oppose au *Thomisme*,[635] philosophie qui inspirera en Angleterre Bacon, Hobbes, Locke, Hume et qui donnera naissance au positivisme juridique moderne. Alors que le nominalisme met l'accent sur l'individu contre l'universel, sur la volonté de l'individu contre la raison qui permettrait de connaître le droit naturel, mais aussi sur le pouvoir absolu de Dieu contre l'ordre naturel qui aurait été créé par lui.

Pour être un juriste positiviste, Hans Kelsen (1881-1973)[636] sera donc un des plus virulents pourfendeurs du jusnaturalisme. Le juriste Kelsen entend dégager le droit de ses fondements idéologiques et moraux, pour n'en faire qu'une technique de régulation, une pure technique au service de l'État laïc. Pour lui la science du droit n'a pas pour objet le développement du droit et son amélioration mais seulement sa description. Autrement dit pour lui la science du droit est la science du droit positif tel qu'il est et donc le juriste positiviste ne peut que le décrire en s'abstenant de porter tout jugement de valeur.[637] En conséquence l'État est un ordre juridique positif dans lequel le pouvoir ne peut être exercé que dans la forme juridique par des dirigeants juridiquement désignés, sur des dirigés juridiquement définis. Donc l'État ne peut être qu'un État de Droit. Quant au droit naturel « la doctrine du droit naturel ne peut, elle aussi, donner à la question du fondement de la validité du droit positif qu'une réponse conditionnée ou relative. Si elle affirme que la norme qui prescrit d'obéir aux commandements de la nature est immédiatement évidente, elle se trompe. Cette affirmation est inacceptable; non seulement d'une façon générale, il ne peut exister de normes de conduite humaine immédiatement évidentes; mais cette norme en particulier est beaucoup moins immédiatement évidente encore que toute autre. Car, pour la science, la nature est un

[634] La théorie weilienne du droit naturel, dépasse cette opposition entre droit naturel et droit positif. cf. E. WEIL, ***Philosophie politique***, Paris, Vrin, 1956, les paragraphes 11 à 14. Et pour plus de détail voir : Patrice CANIVEZ, ***Le droit naturel chez Eric Weil,*** La Revue ARCHES, n° 3.

[635] *Cf.* GRENET (Paul), ***Le Thomisme***, PUF, Paris, 2001.

[636] Juriste américain d'origine autrichienne (Prague 1881 - Orinda, Californie, 1973). Fondateur de l'école normativiste, il fut chargé en 1920 de la rédaction de la Constitution autrichienne. Hans Kelsen est né à Prague, le 11 octobre 1881, dans une famille juive de langue allemande.

[637] D'autre part, pour Kelsen la science du droit ne relève pas des sciences sociales mais des sciences normatives. Les sciences normatives utilisent un principe qui est le principe d'imputation et non pas le principe de causalité : non pas selon la formule "*si A est, B est*"(si le métal est chauffé, il se dilate) mais selon la formule "*si A est, B doit être*"(s'il y a crime, il doit y avoir sanction).

système d'éléments régis par la légalité causale. Elle n'a aucune volonté, et, par suite, elle ne peut pas poser de normes.»[638]

Kelsen affirme l'autonomie du juridique et entend dégager la théorie du droit positif de tout élément non juridique, des considérations psychologiques, sociologiques, politiques, éthiques et religieuses. Il définit, dans sa *Théorie pure du droit*, ce statut autonome du droit à l'égard de la morale, l'impliquant au relativisme éthique: le droit naturel étant entièrement fondu dans le positivisme juridique, il ne peut y avoir de définition universelle de la justice: légal et légitime deviennent assimilés.[639] Toute valeur n'est jamais que relative à un système juridique donné: c'est bien de surcroît ce que montre, en dépit de ses aspirations à transcender les données ponctuelles du lieu et de l'époque, la Déclaration du 26 Août 1789, dont l'objectif premier de lutte contre la monarchie absolue de l'Ancien Régime reste très spécifique à la France du XVIIIe siècle. Le changement radical qu'elle introduit dans le système de gestion de l'État, et la nouvelle société qui en découle ne peuvent alors prétendre trouver leur source dans une quelconque universalisable nature humaine. Certes, en 1789, les Français se prononcent au nom de l'humanité dans son ensemble, et il ne leur est pas difficile malgré la guerre de convaincre le reste de l'Europe, qui s'inscrit également dans la tradition de la pensée grecque; mais les droits de l'homme, dont toutes les grandes étapes ont été initiées par des nations occidentales, n'en demeurent pas moins le fruit d'une philosophie profondément européocentriste. Ils apparaissent au moment où émerge l'individu, façonné par des valeurs propres au christianisme et au mode de développement très particulier qu'est le capitalisme.

Villey engage une critique radicale de ce positivisme juridique ou de la doctrine des droits subjectifs, dont l'histoire de la philosophie nous indiquerait l'origine au XIVe siècle chez Guillaume d'Occam.[640] Cette perspective à la fois historique et philosophique constitue l'une des orientations les plus riches et les plus stimulantes de la compréhension du droit.[641] Mais aussi le recours de Verdross[642] au droit naturel a précédé le «retour au droit naturel» qui s'est produit après la seconde Guerre mondiale comme réaction face aux suites du positivisme; il est issu d'une méditation propre sur la nature du droit. Pourtant dans le cas d'Alfred Verdross, comme dans celui de Hans Kelsen, la référence a été établie explicitement, même quand elle s'est formulée dans le cadre d'exposés monographiques de thèmes de droit

---

[638] KELSEN (Hans), ***Théorie pure du droit*** *(1962)*, trad. par Charles Eisenmann (Charles), Collection "Philosophie du Droit", n° 7, Editions Dalloz, Paris, 2e édition, 1989, p. 414

[639] KELSEN (Hans), ***General Theory of Law and State***, Cambridge Mass. 1945, KELSEN (Hans), ***Théorie générale du droit et de l'Etat***, trad. par Bernard LAROCHE, comme dans l'édition originale américaine de 1945, on y trouve en français le texte sur la "*Doctrine du droit naturel et le positivisme juridique*" (pages 437 à 492) traduit de l'allemand par V. FAURE ; Collection "La pensée juridique" Editions LGDJ, Paris, 1997, 528 pages.

[640] VILLEY (Michel), ***Questions de Saint-Thomas sur le droit et la politique***, Paris, P.U.F, 1991, 192 p.

[641] cf. VANNIER (Niort), ***Michel Villey et le Droit Naturel en question***, Harmattan, 1994

[642] Voir : TRUYOL Y SERRA (Antonio), ***Verdross et la théorie du droit***, http://www.ejil.org/journal/Vol6/No1/art4.pdf; VERDROSS (Alfred), ***Die immerwährende Neutralität Österreichs***, Wien, 1978.

international. Verdross termina son long cheminement à l'ombre du droit naturel, un droit qu'il rattache à la tradition du *droit naturel chrétien*, tel qu'il s'est déployé de saint Thomas d'Aquin aux classiques espagnols du droit des gens des XVIe et XVIIe siècles.

SECTION II. DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME

Les droits de l'homme représentent un enjeu politique important. Aussi chacun se croit être le premier à les avoir inventés. Les Occidentaux se croient être le berceau de ces droits et ceux qui les appliquent le mieux.[643] Les musulmans rétorquent que le concept des droits de l'homme vient de chez eux. Ces droits sont inscrits dans le Coran et la Sunna déjà depuis le VIIe siècle. Cependant dans un parcours historique, la fin XVIIIe, certains ont considéré qu'il convenait de rompre le lien originel entre loi divine et loi naturelle et de donner une nouvelle base à cette dernière. D'où des Déclarations de droits, dont la plus célèbre fut la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, qui affirme l'existence de droits humains fondamentaux, et notamment de la liberté politique[644]. Le genre prospère depuis la dernière guerre mondiale: Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 décembre 1948 ; Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, signée à Rome le 4 novembre 1950 ; Pacte international relatif aux droits civils et politiques, signé à New York le 19 décembre 1966 ; Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, signée à Nice à la fin de l'an 2000…

Mais ces droits de l'homme qui pouvaient apparaître au sortir de la seconde guerre mondiale comme un projet de société globale pacifiée mobilisateur semblent de plus en plus contestés. Le mouvement de critique des droits de l'homme remettant en question leur prétention à l'universalité en relevant que leur caractère occidental s'est affirmé avec la pluripolarisation du monde qui a suivi la chute du mur de Berlin et l'effondrement d'un monde bipolaire flanqué de quelques nations non-alignées. Cette tendance a été illustrée lors de la Conférence mondiale sur les droits de l'homme à Vienne en 1993. Si le premier point de la Déclaration et le Programme d'action de Vienne réaffirment le caractère universel des droits de l'homme ainsi que l'engagement solennel de tous les États de les faire respecter, ceci ne doit pas

[643] Voir : LEBRETON (Gilles), ***Libertés publiques et droit de l'homme***, Armand Colin, Paris, 1995, p. 56.
[644] Déclaration des droits de l'homme de 1789, art. 2 : *Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression*.

occulter des critiques quant à la relativité culturelle des droits de l'homme qui ont été formulées lors de la conférence par des gouvernements d'Asie, du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. S'il ne faut pas négliger les intérêts politiques d'États autoritaires dans cette remise en question, on ne peut cependant pas ignorer les valeurs de civilisation spécifiques qui s'y sont exprimées.

Le monde est ainsi constitué d'une multitude d'États, mais aussi de cultures et d'histoires diverses. Dans cette perspective, est-il possible de formuler des principes moraux universels reconnus par tous ? Est-il seulement souhaitable que la morale subisse, elle aussi, un processus de globalisation ? Enfin, un droit commun et naturel respectant le pluralisme est-il envisageable ?

Cette section étudiera deux bases juridiques des droits de l'homme, qui se sont présentées comme étant les fondements naturels et rationnels de la société moderne.

§1. Le principe des droits de l'homme en Occident

Les premiers gestes concrets exprimant ces droits furent manifestes à partir du XIIIe siècle; ils sont attribuables aux Anglais. En effet, la victoire de Guillaume le Conquérant en 1066 mit fin à l'entrée massive d'envahisseurs, mais imposa aux habitants une monarchie répressive et centralisée. Plus tard, les barons révoltés contre les abus de cette monarchie dictèrent au roi certaines règles sous la forme d'une charte écrite, la *Magna Carta* (Grande Charte), concédée par le roi Jean Sans Terre en 1215. Cette charte ouvrait la voie constitutionnelle au peuple anglais: "Nous avons d'abord accordé à Dieu et par cette présente Charte nous avons confirmé, pour nous et pour nos héritiers, que l'Église d'Angleterre sera libre et jouira de tous ses droits et de ses libertés sans qu'on puisse les amoindrir... Nous avons aussi accordé à tous les hommes libres de notre royaume, pour nous et pour nos héritiers à perpétuité, toutes les libertés inscrites ci-dessous pour qu'ils les aient et les tiennent, eux et leurs héritiers, de nous et de nos héritiers..." Ce document donnait des garanties claires concernant la liberté individuelle des hommes libres et devait ouvrir la voie à un développement ultérieur de la démocratie. C'est en effet au cours de ce même siècle que l'idée d'élire des représentants reprit racine, des siècles après la fin de la démocratie grecque. À partir de 1265, les représentants des comtés et des communes prenaient le nom de Chambre des communes et, indépendamment des nobles, conseillaient eux aussi le roi. Ceci n'empêcha pas le sang de couler jusqu'au moment où un général du nom d'Oliver Cromwell, établit une république parlementaire. Ce fut l'acceptation du "*bill of rights*" de 1689[645] par

[645] *Cf.* ***Annexe*** I.

Guillaume III qui redonnait au Parlement sa place et ses pouvoirs face au roi. Ce geste représenta un pas définitif pour la démocratie parlementaire anglaise moderne.

Le 4 juillet 1776, les États-Unis proclamaient, quant à eux, leur indépendance et se libéraient du joug anglais. Leur Déclaration d'indépendance faisait également référence à l'idée de liberté inhérente à l'être humain : "Nous proclamons les vérités qui suivent comme évidentes en elles-mêmes, que tous les hommes sont nés égaux, qu'ils sont dotés par leur Créateur de droits inaliénables, que parmi ceux-ci se trouvent la Vie, la Liberté et la poursuite du bonheur..."[646]

Dans cette lancée suivit en France la *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789*: "Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les Droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs [...] afin que les réclamations des citoyens [...] tournent toujours au bonheur de tous."[647]

La Déclaration des droits fondamentaux rédigée par les Nations Unies en 1948[648] s'inspire de celle 1789 et s'appuie sur cette reconnaissance des droits inhérents à la personne comme le droit de liberté. D'autres conventions semblables à celles énumérées plus haut ont vu le jour depuis : citons, entre autres, la Convention contre la torture et autres peines ou traitements inhumains ou dégradants (1984), celle relative aux droits de l'enfant, le programme d'action adopté lors de la quatrième Conférence mondiale sur les femmes (1995 à Beijing en Chine), ou encore la Déclaration de principes sur la tolérance (signée en 1995 par les membres de l'UNESCO). Indépendamment du lieu et du temps de leur édification, ces chartes pointent dans une même direction; elles proclament solennellement leur foi dans la dignité intrinsèque de l'être humain, quelle que soit sa race, son sexe, sa langue ou sa religion. Et les valeurs sur lesquelles se basent ces chartes sont la voix(e) de l'universel puisqu'elles expriment les besoins fondamentaux de l'organisme comme le respect de la vie ou de la santé et répondent également aux plus hautes aspirations de l'homme, comme le besoin de liberté. En somme, la succession de ces chartes révèle un progrès dans la conscience des individus qui, depuis plusieurs siècles, se battent pour des droits qu'ils estiment détenir; toutes ces chartes se font donc l'écho de la voix de la justice puisqu'elles reconnaissent l'existence de droits fondamentaux basés sur le droit naturel. Mais il reste à répondre à la question des instances capables de les faire appliquer.

---

[646] *Cf.* ***Annexe*** I.
[647] Ibid.
[648] Ibid.

La remise en question des droits de l'homme, comme symbole d'une vie juste au niveau global, sous la forme de la critique de leur universalité s'accompagne d'une attitude de plus en plus critique envers la transplantation de l'État de droit à «l'occidentale» : le transfert de modèles juridiques qui était perçu comme clef au développement et aux reconstructions nationales au lendemain des indépendances des pays précédemment colonisés n'a pas su tenir ses promesses. Souvent il a donné naissance à des avatars autoritaires et violents, que n'ont pas su museler l'antidote classiquement pressenti qu'étaient censés être les droits de l'homme. Et il semble que l'on ne puisse plus se contenter aujourd'hui de réfléchir à la problématique de l'État de droit ou *Rule of Law* – intimement liée à celle d'une approche « pragmatique » des droits de l'homme, c'est-à-dire visant à être effective sur les divers terrains – de manière globale. Le rêve d'une panacée (d'un remède universel) s'évanouit ; et ainsi émerge l'exigence de porter une attention accrue sur le « local », pour réfléchir non pas à une réalisation idéale de l'État de droit et des droits de l'homme sur toute la surface du globe mais de comprendre comment bâtir des États de droit concrets, comment incarner l'idéal des droits de l'homme dans les divers contextes historiques, sociaux, culturels et économiques très divers.

Par ailleurs ces Déclarations des droits de l'Homme sont contestées par certains musulmans. Pour eux elles ne sont que des Déclarations de droits basées sur les valeurs judéo-chrétiennes. C'est pourquoi ils essayent d'en envisager une autre.

§2. Le principe des droits de l'homme en Islam

Comme le judaïsme et le christianisme, l'Islam contemporain s'intéresse aux droits de l'homme et s'efforce de montrer que le Coran et l'enseignement du Prophète Muhammad offrent la matrice originaire à une culture des droits de l'homme.[649] Si aujourd'hui on constate que les musulmans ne reconnaissent pas certains de ces droits dits occidentaux, cela ne signifie pas une lacune, mais tout simplement que ces droits ne doivent pas être classifiés parmi les droits de l'homme. C'est pourquoi certains auteurs musulmans revendiquent que « ce sont les musulmans qui avaient été les premiers à prendre l'initiative de s'intéresser aux droits humains et au principe de la justice en tant que principes originaux et auto-existants qui sortent du cadre des lois positives. Ce sont eux aussi qui avaient posé la fondation des droits naturels et rationnels ».[650] Mais, ayant été empêchés de poursuivre ce qu'ils avaient

[649] *Cf.* GROUPE d'Auteurs, ***Islamic views on Human Rights***, Téhéran: Alhoda, 2001, 399 p.
[650] MOTAHHARY (Mortadhâ), ***Les droits de la femme en Islam,*** op. cit. p. 68

entamé dans ce domaine, des savants et des penseurs européens les ont imités environ huit siècles plus tard et se sont attribué leur science, et ont pu ainsi présenter à leur société des philosophies sociales, politiques et économiques d'une part, et faire prendre conscience à leurs concitoyens de la valeur de la vie et des droits de l'homme. Cela a conduit finalement leur société à évoluer et à susciter des mouvements et des révolutions qui ont transformé l'aspect du monde.[651] Pour Muhammad Hamad Hader qui écrit: "les principes actuels des droits de l'Homme mentionnés dans l'Islam proviennent forcément de l'Islam. En fait, personne ne peut nier l'influence exercée par l'Islam sur l'Occident par la voie de l'Andalousie et des Croisés. Par contre, les principes qui ne figurent pas dans l'Islam ne sont que des slogans vains et futiles ne présentant aucun intérêt pour la dignité de l'homme".[652] En conséquence selon M. Larbi Kechat, recteur de la Mosquée Adda'wa, à Paris, la notion islamique des droits de l'homme est bien antérieure à la Déclaration de 1789 puisqu'elle date du VIIe siècle et que le Coran l'érige "comme une valeur fondamentale inhérente à chaque être humain du seul fait qu'il est être humain".[653]

Même si évoquant la question de la compatibilité entre la Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam adoptée par l'OCI, et les textes internationaux pertinents, Charfi pense qu'elle est en retrait par rapport à ces derniers,[654] pourtant l'inspiration apologique est indéniable même dans la « Déclaration islamique universelle des Droits de l'Homme ». Il s'agit de monter que l'Islam en tant que religion est non seulement ouvert à la proclamation et à la défense des droits de l'homme, mais que le Coran, Parole de Dieu, a défini ces droits au début du VIIe siècle, bien avant les révolutions d'Occident. On remarque que la volonté et les procédures de récupération utilisées par le christianisme contemporain traduisent la même tendance apologique. [655]

Pour les musulmans les diverses Déclarations anglaises, françaises et américaines, depuis le XVIIe siècle ont été le fait, d'abord, d'une mobilisation des minorités religieuses ou humanistes désireuses de défendre leurs droits.[656] C'est ce point de vue qui, après la Renaissance, va se traduire par la lutte qui oppose les humanistes et les précurseurs de la pensée rationaliste à l'autorité religieuse. Née et pensée en Occident par des intellectuels aux prises avec des forces oppressives - elles-mêmes justifiées au nom d'un absolu - la philosophie des droits de l'homme est marquée, dans son essence, par cette origine. Avant

---

[651] MOTAHHARY (Mortadhâ), ***Les droits de la femme en Islam,*** op. cit. p. 68

[652] ABU-SAHLIEH (Sami A. Aldeeb), ***Les musulmans face aux droits de l'homme: religion & droit & politique,*** *Etude et documents*, Ed. Winkler, Bochum (Allemagne), 1994, 610 p.

[653] KECHAT (Larbi), ***Islam : Quelques réflexions sur les droits de l'homme du point de vue islamique***, in Amnesty international, 2000 ; Annexe I 3. La Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne

[654] CHARFI (Mohamed), ***Islam et libertés. Le malentendu historique,*** Albin Michel, Paris, 1998, pp. 99-104.

[655] ARKOUN (Mohamed), ***Ouvertures sur L'Islam***, éd. Grancher, Paris, 1992, p. 203 ; ID., ***Origines islamiques des droits de l'homme***, in *Revue des Sciences morales et politiques*, 1989/1, Gauthier-Villars.

[656] *Cf.* BIELEFELDT (Heiner), "***Muslim Voices in the Human Rights Debate***", Human Rights Quarterly, vol.17, 1995, pp. 587-617.

d'être un instrument universel, elle témoigne d'un moment de l'histoire de la libération de la raison vis-à-vis des dogmes, de l'affirmation de l'individu et de son autonomie contre l'oppression d'un pouvoir et d'une religion qui le nient. Ainsi donc, historiquement, le processus est de l'ordre de la réaction : c'est pour s'affirmer et se libérer des devoirs imposés que l'on codifie et que l'on déclare des droits fondés sur la seule rationalité. « Quel que soit notre souhait de défendre les droits des êtres humains, on se trouve dans l'obligation de reconnaître que la dynamique qui a donné naissance à ces textes comporte trois caractéristiques essentielles : par son histoire, elle détermine *le primat* de la norme rationnelle ; elle se fonde sur *une défense* de l'autonomie humaine ; enfin, elle est la réalisation du *refus* de tout absolu. »[657] La question est donc ici de savoir quelle est la position de l'Islam sur ces principes.

On sait que, dans chaque langue, il existe un ou plusieurs termes utilisés pour se référer à Dieu et, dans certains cas, à d'autres divinités. Ce n'est pas le cas pour Allah. Pour les musulmans, Il est le Maître unique et absolu de l'Univers; Il est le Dieu souverain, celui qui donne des forces et qui nourrit, le Miséricordieux, celui dont la clémence sanctifie tous les êtres; Il a octroyé dignité et honneur à chaque être et lui a insufflé de Son esprit; quels que soient leurs autres attributs humains, tous les hommes sont foncièrement semblables, et on ne peut véritablement les distinguer les uns des autres du fait de leur couleur, race ou nationalité. Chaque être humain est ainsi apparenté à ses semblables et l'humanité forme une communauté fraternelle au service estimable et gratifiant de Celui qui est compatissant, le Seigneur de l'Univers.[658] Pour les musulmans, à quelques exceptions près, leur religion, étant de création divine, a atteint le sommet final dans la réglementation des rapports humains. Le Coran dit à cet effet: "*Aujourd'hui, j'ai rendu votre religion parfaite; j'ai parachevé ma grâce sur vous; j'agrée l'Islam comme étant votre religion*".[659] A ce titre, les Déclarations islamiques visent à éclairer l'humanité par la lumière divine révélée par Dieu et à mettre de l'ordre dans les idées. La Déclaration de l'OCI[660] commence comme suit:

« Réaffirmant le rôle civilisateur et historique de la Communauté islamique (*ummah*), la meilleure communauté que Dieu ait créée et qui a donné à l'humanité une civilisation universelle équilibrée,... et réaffirmant le rôle espéré que cette communauté devrait jouer aujourd'hui pour guider l'humanité plongée dans la confusion à cause de croyances et d'idéologies différentes et antagonistes, et pour apporter des solutions aux problèmes chroniques de cette civilisation matérialiste.» Elle ajoute que les droits fondamentaux et les libertés universelles en Islam font partie de la religion des musulmans. La Déclaration du

---

[657]RAMADAN (Tariq), ***Présentation de l'Islam***, in *www.islam.free.fr/introIslam.html*

[658] Tiré de l'article ***"Les droits de l'homme dans l'Islam"*** par Assemblée Mondiale de la Jeunesse Musulmane (W.A.M.Y.)

[659] ***Coran*** 5:3.

[660] ***La Déclaration de l'Organisation de la Conférence islamique*** (OCI), 1990

Conseil islamique commence aussi comme suit:[661] «L'Islam a donné à l'humanité un code idéal des droits de l'homme il y a quatorze siècles. Ces droits ont pour objet de conférer honneur et dignité à l'humanité et d'éliminer l'exploitation, l'oppression et l'injustice.»

En Islam le concept d'unicité est ainsi dominant et central, et il entraîne nécessairement le concept d'unicité de l'humanité et la fraternité entre les hommes. En dépit du fait qu'un État islamique puisse être mis en place n'importe où sur terre, l'Islam ne cherche pas à donner comme limites aux privilèges et aux droits de l'homme, les frontières de son propre État. « L'Islam a établi certains droits fondamentaux universels pour l'humanité tout entière, droits qui doivent être observés et respectés en toutes circonstances, que l'on soit résident d'un État islamique ou non, en paix ou en guerre avec l'État ».[662] Le Coran dit clairement:

"*Ô vous qui croyez ! Tenez-vous fermes comme témoins, devant Dieu, en pratiquant la justice. Que la haine envers un peuple ne vous incite pas à commettre des injustices. Soyez justes ! La justice est proche de la crainte de Dieu*". [663]

Le sang humain est toujours sacré et ne doit pas être versé sans raison. Lorsque quiconque viole le caractère sacré du sang humain en tuant un homme sans justification, le Coran assimile cela au meurtre de l'humanité entière:

"*... Celui qui a tué un homme qui lui-même n'a pas tué, ou qui n'a pas commis de violence sur terre, est considéré comme s'il avait tué tous les hommes*".[664]

Il n'est pas permis d'opprimer les femmes, les enfants, les personnes âgées, les malades et les blessés. La chasteté et l'honneur des femmes doivent être respectés en toutes circonstances. Celui qui a faim doit être nourri, celui qui n'a pas de vêtements doit être vêtu, les blessés et les malades doivent être soignés, qu'ils appartiennent à la communauté musulmane ou non. Lorsque les musulmans parlent donc des droits de l'homme en Islam, ils pensent que ces droits ont été octroyés directement par Dieu ou indirectement par la loi naturelle, et non pas par un roi ou une assemblée législative. Les droits octroyés par les rois ou les assemblées législatives, peuvent être retirés de la même manière qu'ils sont conférés. Il en est de même en ce qui concerne les droits acceptés et reconnus par les dictateurs. Ils les octroient et les retirent à leur convenance; ils peuvent les violer ouvertement quand ils le désirent. En Islam, « les droits de l'homme sont conférés par Dieu, et par conséquent, aucune assemblée législative au monde, aucun gouvernement dans le monde n'a le droit, ni l'autorité, d'y adapter aucune modification. Personne n'a le droit de les abroger ».[665] Selon cette idée il ne s'agit pas non plus de droits humains fondamentaux conférés sur le papier pour être montrés,

---

[661] ***La Déclaration du Conseil islamique d'Europe***, 1981
[662] Ibid.
[663] ***Coran*** 5 : 8.
[664] Ibid., 5 : 32.
[665] Tiré de l'article ***"Les droits de l'homme dans l'Islam"*** par Assemblée Mondiale de la Jeunesse Musulmane (W.A.M.Y.), *Cf.* http://www.fleurislam.net/media/doc/txt_droitsh.html

exhibés et ensuite déniés dans la vie lorsque le rideau est tiré. Il ne s'agit pas non plus de concepts philosophiques, de "vœux pieux", dénués de sanctions, mais de droits qui sont liés à la nature humaine. L'Islam revendique qu'il fournit des lois pour l'humanité et que ces lois sont conformes à la *nature humaine* et sont en harmonie complète avec l'humain. Car pour lui, il est évident que la nature humaine soit identique et indépendante quel que soit l'endroit et la période où l'on vit. La nature a aussi transmis aux hommes un chemin, qu'ils peuvent accepter ou refuser. Mais la question est de savoir si les êtres humains agissent selon le chemin indiqué par la nature ; y a-t-il une garantie pour atteindre le bonheur celui qui est exigé par leur nature ?

C'est dans ce cas là que la Charte, « les proclamations et les résolutions des Nations Unies ne peuvent être comparées aux droits que Dieu sanctionne; car, alors que les premières ne s'appliquent pas à n'importe qui, les seconds s'appliquent à chaque croyant. »[666] Ces droits font partie intégrante de la foi islamique, mais aussi de la nature humaine. Tout comme la loi naturelle qui est une loi générale et universelle régnant dans chaque sphère de la vie. Cette loi est aussi comme un grain de blé, qui doit passer par les étapes définies pour obtenir sa croissance finale. « Les êtres humains ne sont pas exempts de cette loi naturelle. Pour atteindre le but de la perfection et leur bonheur, les êtres humains, également, doivent passer par certaines étapes fixes et inhérentes. »[667] Concernant cette caractéristique naturelle, le Coran indique : *"Notre Seigneur, dit Moïse, est celui qui a donné à chaque chose sa propre nature puis l'a dirigée"*.[668]

Dans cette lecture tous les musulmans ou les administrateurs qui se disent musulmans, devront les accepter, les reconnaître et les appliquer. Au cas où ils négligent de les appliquer et se mettent à dénier les droits naturels et les droits révélés garantis par Dieu, s'ils leur apportent des modifications ou même les violent tout en affirmant verbalement les respecter, le verdict du Coran sur de tels comportements est clair et sans équivoque: "*Les incrédules sont ceux qui ne jugent pas les hommes d'après ce que Dieu a révélé*".[669]

Dans la troisième partie on verra les critères de cette loi pour un droit politique naturel. Pourtant il faut signaler que même si aujourd'hui la question des droits de l'homme dans le monde arabo-musulman s'inscrit, en premier lieu, dans les programmes des organisations non gouvernementales (ONG), et dans leurs travaux de promotion et de protection de ces droits, les efforts des Organisations intergouvernementales arabo-musulmanes sont tardifs

---

[666] Ibid.

[667] TABATABAEI (Allamah Muhammad Hussein), ***اسلام و نيازهاي عصر جديد*** (***L'Islam et l'âge moderne***), Téhéran, 1342, p. 50, voir aussi : TABATABAEI (Muhammad Hussein), ***الميزان في تفسير القران al-Mizân fi Tafsir al-Quran*** (*le mesure à l'interprétation de Coran*), Dar al-kutub al-islamiyya, Téhéran, tom 20, 1372/1993.

[668] ***Coran*** : Tâhâ 20, 50

[669] ***Coran*** 5,44.

dans ce domaine. La Ligue des États arabes et l'Organisation de la Conférence Islamique n'ont abordé cette question que lors des deux dernières décennies du XXe siècle.[670]

CONCLUSION DU CHAPITRE II

Les critiques rejettent le droit naturel au nom de l'Histoire et elles le rejettent aussi au nom de la différence entre faits et valeurs. Le chapitre précédent a essayé d'aborder ces chefs d'accusation dans leur contexte politique. Pourtant ces droits sont toujours liés à la nature humaine, même s'ils diffèrent du droit naturel comme Aristote ou Grotius le concevaient. Dans la réalité contemporaine, il y a aussi des limites fixées au nom de droits de l'homme. Cela exige certaines critiques envers le droit naturel. Surtout lorsque cette notion de *droit de l'homme* depuis l'arrivée de la *Déclaration des droits de l'Homme*, est devenu très politique et plus polémique. Ces droits seraient cependant en quelque sorte la formulation contemporaine des droits naturels. Le droit naturel étant donc les droits subjectifs que l'homme possède comme être humain, imprescriptibles et inaliénables, c'est sur ce point qu'il n'existe pas une distorsion entre droit divin et droit naturel. C'est pourquoi il y a aujourd'hui encore une re-moralisation du droit qui résulte de l'évolution de ce droit vers l'individualisation et l'égalisation.

Conclusion du titre III

Dès que l'Homme eut pris conscience de ses véritables besoins naturels et de sa situation, il revendiqua ses droits naturels, ce qui se traduisit parfois sous forme de révoltes. Déjà à l'arrière-plan de tout le *Contrat Social* de Rousseau et même très présente au XVIIe siècle dans les théories des Jusnaturalistes - on pense à Grotius, Locke ou Pufendorf - ou dans celles de Spinoza qui affirmait le "droit naturel d'exister et d'agir",[671] l'idée de droit naturel s'enracine dans des sources grecques et romaines et plus particulièrement dans le stoïcisme. C'est ce qu'on apelle le 'droit naturel classique'. La Déclaration des droits de l'Homme devrait être une formulation de ces droits naturels inaliénables. Car il n'y a de droits naturels de

[670] *Cf.* AL-MIDANI Mohammed Amin, ***Les droits de l'homme et l'Islam***. Textes des organisations arabes et islamiques, édité par l'Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, Université Marc Bloch de Strasbourg, 2003, 141 p.
[671] SPINOZA, ***Traité Politique***, trad. par C. Appuhn, t. II, chap. XX, Paris, Garnier, 1966, p. 39. *Cf.* éd., Librairie Générale Française, 2002, pp. 193, 181.

l'homme qu'évidents. Le seul statut d'homme suppose, justifie et exige l'octroi de droits. Telle est du moins la vocation universelle que, rédigée dans un élan de révolution populaire et animée par des valeurs humanistes, la *Déclaration française* de 1789 postule dans son préambule: définissant certes, dans la lignée de *l'Habeas Corpus* anglais et de la *Déclaration d'Indépendance* de 1776, les droits de l'individu dans son rapport à la société et à l'État. Les droits de l'homme, fondés sur les droits prépolitiques et préreligieux revenant à l'homme en vertu de son être propre, ne sont néanmoins pas ceux du seul citoyen. Cette distinction, au sens de la philosophie politique, soulignée entre l'homme et le citoyen dans ce titre, essentielle à notre problème, mérite également ici un autre éclaircissement au sens juridique. Elle recoupe en effet les notions de droit naturel et de droit positif. Ce dernier institutionnalise la légalité, il la définit, par le biais d'une Constitution, et l'État dans sa spécificité unit les citoyens autour d'un système de valeurs communes. Le droit naturel au contraire, qui résulte de la nature des hommes et de leurs rapports indépendamment de toute législation, opère une subjectivisation de la pensée juridique, au détriment de la nature, jadis la seule référence, et au profit cette fois de la raison. Ces deux démarches ont un rôle complémentaire dans la société civile selon la philosophie politique. Ces thèmes du positivisme et de la subjectivité juridique sont d'autre part des constantes de la philosophie du droit qui s'est construite autour de l'hypothèse d'un état originel de l'homme comme préexistant à toute société.

Ce titre, en dépit de critiques, voulait expliquer cette étape en tant que troisième base commune entre le droit naturel et le droit divin. On a vu comment le droit naturel accueille en général les mêmes critiques que le droit divin. Ils utilisent même langage pour leur répondre. Leur philosophie politique sera donc obligée de défendre des mêmes valeurs. Pour eux en conséquence les droits naturels sont toujours les garants du bonheur des individus aussi bien à l'état de nature que dans la société civile. On ne peut en douter, il fait bon vivre dans les sociétés où la démocratie (le droit politique naturel) et les droits naturels sont respectés. C'est pourquoi, hors des débats scientifiques, nous n'avons pas le droit de minimiser l'importance de ces droits et de ces lois qui nous semblent si familières aujourd'hui; des individus se sont battus pendant des siècles pour les faire valoir; il ne faut pas oublier non plus qu'elles apparaissent bien réelles à ceux qui vivent sous des régimes dictatoriaux. En somme, il se dégage de tout cela la conviction profonde que, dans nos sociétés parvenues à l'âge de l'universalité, les droits politiques naturels, comme on les verra dans notre troisième partie, en tant que droits fondamentaux, transcendent les différences sociales et culturelles. C'est aussi croire en une conception plus universelle de l'être humain, seule capable de coordonner l'avenir commun de toutes les races humaines.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

On a vu que le droit naturel doit retourner aux données immédiates de l'expérience physique et morale que personne ne peut et ne veut nier, au moins dans l'agir concret. Ce qu'on appelle parfois 'une religion naturelle' n'est en fait que « le droit chemin des sentiments naturels ».[672] C'est de ces données immédiates selon J. David, qui sont aussi appelés les 'lois naturelles de l'homme' par M. Motahharî ou par C. Wolf, que découlent les droits naturels. C'est de là que découle le principe d'un "droit politique naturel". Car si la *loi de la nature*, qui est une loi préexistante par rapport à la *loi divine*, nous oblige à une fin, elle donne aussi le droit aux moyens. Cette partie a essayé de trouver une définition du *droit naturel* : par exemple, *droit juste*, *droit valable*, *droit préexistant*, etc. Mais tous ces essais se sont aussi confrontés à d'autres questions : comment peut-on parvenir à la connaissance d'un droit politique mais naturel ? Comment peut-on l'exprimer en des formules valables à la fois selon la Révélation chrétienne-islamique, et selon la Raison humaniste moderne ? Cette partie n'a répondu à ces questions que de manière limitée. Etudier les trois bases communes : la nature humaine, la loi naturelle et le langage de la philosophie politique, entre le droit naturel et le droit divin, était cependant notre premier pas vers la connaissance d'un droit politique naturel et donc vers la construction d'une légitimité politique.

Certes les valeurs qu'expriment les droits naturels de l'homme se trouvent non seulement dans le droit naturel classique, mais dans toutes "les doctrines politiques, sociales et religieuses",[673] pourtant cette partie aboutit aussi à montrer que le droit naturel ne peut pas être le seul et unique fondement des droits de l'homme car il n'est encore pas reconnu universellement.[674] Par contre s'il est vrai que l'idée de droit naturel, et donc de droits fondamentaux et universels, se profile dès l'Antiquité, on ne peut parler véritablement d'une découverte d'universalisation de ce droit que depuis le tournant du siècle, depuis que le développement technologique de nos moyens modernes de communication et de transport permet d'envisager une mondialisation des consciences. Dans un tel contexte, affirmer que les droits naturels de l'homme et les droits divins ne sont pas valables d'un point à l'autre du

---

[672] KANT, (Emmanuel). ***Fondements de la métaphysique des mœurs***, trad. Hatier, Hatier, Paris, 1963, p. 4.

[673] VASAK (Karst), ***Le droit international des droits de l'homme***, dans *Recueil de l'Académie de Droit International*, tome140, 1974, page 404.

[674] *MADIOT (Yves),* **Droits de l'homme et libertés publiques, Masson***, Paris, New York, Barcelone, Milan, 1976, page 23*

globe, c'est peut-être nier une dimension importante de l'histoire de l'individu, ou c'est nier une partie de la notion même d'humanité. On a vu en effet comment les chrétiens aussi bien que les musulmans trouvaient la doctrine du droit naturel des stoïciens compatible avec leurs croyances. C'est pourquoi ils parlaient même de droit et de devoir des païens privés de la loi divine, qui "*accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi*".[675] Car il y a des moments historiques où l'on n'arrive pas bien à distinguer une définition laïque d'une définition divine de droit naturel. Certes l'arrivé du droit naturel moderne a établi une ligne de démarcation plus rationnelle entre ces deux théories. En d'autres termes, ils mirent en application "une philosophie moderne" qui dérivait aussi "du nominalisme, du volontarisme, de l'individualisme occamiens".[676] Il est cependant nécessaire d'envisager des critères objectifs les plus politiques de la tradition religieuse sur laquelle se fonde le plus fréquemment le droit divin (la deuxième partie). C'est pourquoi, il est également légitime de poser la question des formes politiques de gouvernement, de démocratie et de droits d'un point de vue matérialiste aussi bien qu'idéaliste (la troisième partie). Ceci rendra compte des évolutions et des changements, si un moment on ignore ainsi toute leur portée universelle. Certes, le poids du passé, les conditions historiques, géographiques ou spirituelles, influent sur les mœurs d'une nation. Ces différences sociales et religieuses existent donc et l'on se doit de les respecter. Mais, il s'avère qu'à l'heure de la modernité, ces coutumes ne sont pas toujours appropriées ou acceptables puisqu'elles briment les individus au lieu de contribuer à leur bonheur comme leur fonction initiale l'exigerait. De ce point de vue, il n'est donc pas vain de vouloir promouvoir un pouvoir politique qui permet leur respect et de viser une institution des droits naturels. Étudier l'aspect théologique du droit politique naturel, amène à constater également une dispersion qui semble contraire à l'aspect philosophique du droit naturel qu'on vient d'étudier ici.

[675] Épître aux Romains, II, 14.

[676] Pour reprendre les termes de Michel VILLEY qui avait beaucoup étudié leurs œuvres, qu'il rendait responsables d'une déviation - à son sens fatale - du jusnaturalisme classique jusque là dominant. VILLEY (M.), "***Les fondateurs du droit naturel moderne au XVIIe siècle***", dans *Archives de Philosophie du Droit*, 1961, p.73.

DEUXIEME PARTIE

LE DROIT NATUREL FACE AU DROIT DIVIN

apparition théologique et dissociation juridico-politique

PARTIE (2) LE DROIT NATUREL FACE AU DROIT DIVIN : APPARITION THEOLOGIQUE ET DISSOCIATION JURIDICO-POLITIQUE

Dans une définition large du droit naturel, il comprend : le droit rationnel du XVIIe et du XVIIIe siècle (le droit naturel moderne de Grotius- Pufendorf), le droit sociologique du XIXe et du XXe siècle (L. Duguit), mais aussi le droit divin ou le droit religieux. Cette partie, en introduisant certaines questions qui touchent la nature du rapport entre la Foi et la Raison, abordera la relation entre le droit naturel moderne et le droit divin.

Pourquoi la volonté de l'homme au lieu d'obéir à certaines de ses inclinations, choisit-elle de respecter la loi naturelle qui est la base du droit naturel ? Est-ce que cela lui donne ce qu'il espère: l'accomplissement de la personne, de son être rationnel, raisonnable, spirituel?

Admise, au moins implicitement, par *Les Provinciales*, l'existence d'un droit naturel accessible à la raison est contestée par les *Pensés*.[677] Mais pour répondre à ces questions E. Kant, contrairement à Pascal, introduit les postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, c'est ici que le savoir cède le pas à la croyance. Autrement dit la raison, au sein même de ses limites, tire les motifs de sa croyance. Puisque la raison est fondée non seulement sur la recherche du savoir mais aussi sur la croyance (*la Religion d'accord avec la raison, 1793*), notre conscience nous permet alors « d'être homme sans être savant ».[678] Et c'est la morale qui relie la raison à des vérités suprasensibles: c'est de la raison qu'émane l'acte de foi. Dans la préface de la seconde édition de *La Critique de la Raison pure*, Kant écrit:[679] "Il me fallut supprimer le savoir afin de trouver place pour la foi." C'est ainsi que la religion consiste à regarder les lois morales comme si elles étaient des commandements divins. Il n'y a cependant aucun système de pensée morale ni de croyance qui ne soit ouvert à l'examen et à la critique de la Raison. Bien sûr les lois morales et la foi sont importantes mais elles ne sont pas fermées sur elles-mêmes. L'ouverture est davantage acceptée à notre époque. La raison et la foi ne devraient plus être considérées comme des facteurs qui s'opposent, comme elles l'étaient au XIXe siècle.

Cette introduction amène à bien comprendre la relation parfois conflictuelle, parfois rationnelle du droit naturel moderne et du droit divin classique. On verra comment le droit divin présente une logique visant à définir ses critères pour un pouvoir politique juste et

---

[677] Voir : PASCAL (Blaise), ***Pensées***, Seuil, Paris, 1962, §227-238 et pp. 58-61.

[678] KANT, (Emmanuel). ***Fondements de la métaphysique des mœurs***, trad. Hatier, Hatier, Paris, 1963, p. 4.

[679] *Cf.* KANT, (Emmanuel), ***La Critique de la Raison pure,*** Paris, PUF, 1990 ; Kant, (Emmanuel). *Critique de la raison pure*, Garnier-Flammarion, Paris, 1976, 732 p. ; Kant, Emmanuel" *Encyclopédie Microsoft* Encarta, 2004 ; Kant, (Emmanuel). ***Fondements de la métaphysique des mœurs***, Bordas (Univers des Lettres), Paris, 1988,192 p.

comment les philosophes les considèrent face au droit naturel. Après avoir envisagé le rôle philosophico-politique du droit naturel dans le titre précédent, cette partie s'interroge sur la relation avec le droit divin : l'islam et le christianisme peuvent-ils en tant que phénomènes stables s'adapter au phénomène instable qu'est la politique ; mais celle-ci a, quand même une situation stable comme celle du droit politique naturel. En effet dans une lecture politique, on verra comment l'histoire politique de l'Islam aussi bien que du Christianisme, s'oppose au droit naturel (premier titre), et d'ailleurs on découvrira quels mécanismes juridiques mais aussi rationnels peuvent remédier à cette opposition (deuxième titre). Nous allons ainsi exposer le point de vue interne de chaque religion pour dire ce que sont pour celles-ci le droit divin et le droit naturel : quelles en sont les approches chrétienne et musulmane. Mais avant d'aborder ces problèmes de sens juridique, il est nécessaire, même à grands traits, de rappeler comment ces deux représentations du monde s'exposent et ce qu'elles contiennent pour l'histoire politique.

TITRE I. DROIT DIVIN CLASSIQUE

La théocratie devrait être partout; car tout homme, prince ou batelier, doit obéir aux lois naturelles et éternelles que Dieu lui a données : « Il m'arrive tous les jours de me tromper; mais je soupçonne que les peuples qui ont cultivé les arts ont été tous sous une théocratie. »[680] Les premiers Incas, en se disant descendants en droite ligne du soleil, établirent une théocratie; tout se faisait au nom du soleil. Les brahmanes dans l'Inde ont eu longtemps le pouvoir théocratique, c'est-à-dire qu'ils ont eu le pouvoir souverain au nom de Brama fils de Dieu; et dans l'abaissement où ils sont aujourd'hui, ils croient encore ce caractère indélébile. Voilà les deux grandes théocraties les plus certaines.[681] Pourtant puisque les citoyens doivent être traités par les dépositaires du pouvoir non comme des mineurs mais comme des égaux, l'absolutisme monarchique est essentiellement illégitime.[682] Selon les pays, les représentations des rapports entre État et religion se révèlent extrêmement variées. Mais cela est vrai, aussi, à l'intérieur même de chaque société, où des forces sociales différentes sont en présence. Aujourd'hui, cette question des rapports entre pouvoirs politiques et religieux connaît de nouveaux développements, avec la place que prennent de plus en plus certains mouvements, pour qui la religion constitue une idéologie de combat. Cependant la première forme du pouvoir politique fut la théocratie : le «*gouvernement de Dieu*», par la divinisation du souverain ou par une souveraineté mandatée par Dieu. Le Pharaon, intronisé par les dieux, régnait en leur nom sur l'Égypte et se plaçait au-dessus du commun des mortels. L'empereur de Chine était considéré comme l'intermédiaire entre le ciel, l'homme et la terre, et prétendait ne rien pouvoir faire sans «*mandat du ciel*». Les rois qui se succédèrent en France de 987 à 1789 se prétendaient « *de droit divin* ».[683] Le pouvoir religieux, tel qu'il apparaît au travers de la théocratie, est une réalité historique que l'on se doit de distinguer de la religion elle-même. Un pouvoir qui se présente comme « religieux» n'a pas à se légitimer : il est déjà légitime.

---

[680] VOLTAIRE, ***Oeuvres complètes*** *de Voltaire Dictionnaire Philosophique*, http://www.voltaire-integral.com
[681] Ibid.
[682] LOCKE, ***Traité du Gouvernement Civil***, Flammarion, 1999
[683] Dès lors, toute atteinte au pouvoir politique est sacrilège : au XVIIIe siècle encore, les conventionnels qui voteront la mort de Louis XVI seront excommuniés de facto. Dans ce système théocratique, le pouvoir religieux spirituel domine et commande au pouvoir politique temporel qui regimbe mais se soumet. En France, malgré quelques frictions (Philippe Le Bel fait arrêter le pape Boniface VIII et l'installe en Avignon), la toute puissance de l'Église catholique, apostolique et romaine se maintient même après la Révolution française : le pape Pie VII vient de Rome afin de procéder au sacre de Napoléon 1er (1804).

D'après cette théorie, le Monarque ou souverain peut trouver une certaine explication de pouvoir dans la religion. Le monarque antique, dieu lui-même ou élu de la divinité, est source de toutes lois, et sa personne est sacrée. Il exerce son autorité sans partage et s'appuie tout à la fois sur l'armée et sur une importante bureaucratie. Dans ce cas là, la monarchie serait le meilleur des régimes possibles. Le fondement de l'autorité se trouve dans la puissance divine. En Grèce, le roi était le fils de dieu. Le roi exerçait en son royaume la même puissance que Zeus a sur le monde. Cela ne veut pas dire que le pouvoir royal soit divin mais il participe de l'autorité divine.[684] Aux origines de l'histoire de la Grèce, nous pouvons constater les rapports étroits entre le droit et la religion que nous connaissons dans d'autres communautés de l'antiquité. A l'époque des rois, les différends juridiques entre les citoyens étaient tranchés par jugement royal, considéré comme manifestation d'une inspiration divine.[685] Mais dans les grandes œuvres de la littérature grecque antique datant du ve siècle av. J.-C., nous trouvons aussi une autre forme de croyance divine au sein de la vie juridique. Des dieux émanent une loi pour la vie des hommes, loi supérieure aux injonctions et interdictions dues aux dirigeants de la société.[686] Les premiers Incas, en se disant descendants en droite ligne du soleil, établirent une théocratie; tout se faisait au nom du soleil.

Toutefois il est pratiquement impossible de savoir à quelle époque exactement cette théorie a pris naissance dans les institutions politique de l'Europe occidentale, ni exactement quel était le premier auteur ayant défendu cette théorie et ayant cherché à la mettre en application.[687] Historiquement, on peut situer cette théorie avec l'apparition du christianisme en disant également qu'elle a trouvé tout au long de l'histoire de l'Europe occidentale et pendant les 20 derniers siècles, plusieurs applications sous différentes formes. Cette théorie du *droit* est toujours en application aujourd'hui mais sous différentes formes. Certes, elle a subi une très grande évolution ; en particulier les idées théologiques que l'on peut classer sous cet intitulé ont changé de contenu. Le droit divin ne reste pas dans son sens classique pour la restauration de la monarchie, il y a aussi les nouvelles lectures plus démocratiques qui sont confirmées par les Écritures sacrées.

---

[684] Voir ; La pensé de Dion Chrysostome ; Dmitri (Georges Lavroff), ***Histoire des idées politiques***, Paris, Dalloz, 1997, p. 45.

[685] Dans son œuvre classique, Sir Henry Maine nous apprend que c'était le dieu Thémis qui dictait au roi la décision à prendre. Voir : Sumner Maine (Sir Henry), ***Ancient Law***, 1913, pp. 3-4.

[686] Castberg (Frede), ***La philosophie du droit***, Paris, éd. A. Pedone, 1970. p. 89.

[687] MALBERG (C.), ***Contribution à la théorie de l'Etat,*** Paris, 2 vol., Paris, Sirey, 1922. t. 1, pp.150-152

CHAPITRE I. VISION CLASSIQUE DU DROIT DIVIN CHRETIEN

Si l'autorité est une *fonction naturelle* nécessaire pour l'organisation de la vie en société, comme toutes choses de la nature créée par Dieu, l'autorité vient aussi de Dieu.[688] Le gouvernement juif fut une véritable théocratie. Cependant Moïse n'était point pontife; et Aaron, qui l'était, ne fut point chef et législateur. Pour Voltaire si quelque chose donne donc une idée de la théocratie, il faut convenir que c'est le pontificat de Rome. Il ne s'explique jamais qu'au nom de Dieu.[689] C'est pourquoi « tous les concepts modernes de l'État sont des concepts théologiques sécularisés », avait affirmé avec force Carl Schmitt.[690] Cette assertion renvoie parfois davantage chez lui à de fulgurantes intuitions qu'elle ne s'appuie sur une réelle démonstration. Mais néanmoins on peut adapter prudemment cette formule sibylline, et énoncer : *Une partie de l'organisation de l'État moderne provient de modèles ecclésiologiques transférés*. On n'a pas envie d'éprouver cette hypothèse qui est provocatrice et heurte de front une large part de l'historiographie républicaine, souvent anticléricale. Pourtant ce thème a généralement caricaturé l'Église en tant qu'une religion, dévalorisant, escamotant son rôle, ou se contentant de souligner le frein qu'elle mit à l'avènement de l'État moderne. Notre propos ne relève cependant pas d'une enquête, uniquement d'une investigation ecclésiologique ou ecclésio-politique.[691] Mais le sujet est évidemment encore trop ambitieux et impose un recentrage, correspondant à une période historique relativement bien déterminée. Pour avoir une vision plus nette sur cette période du droit divin, cette partie doit commencer par une analyse politico-juridique de l'histoire de l'Église.

[688] CARROUGES (Michel), ***Un patronat de droit divin***, éd. Anthropos, Paris, 1971, p. 116
[689] VOLTAIRE, ***Oeuvres complètes de Voltaire Dictionnaire Philosophique***, www.voltaire-integral.com
[690] SCHMITT (Carl), ***Théologie politique I***, 1922, trad. par Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988, p. 46.
[691] L'ecclésiologie est la partie plus concrète et humaine de la théologie centrée sur la nature, l'organisation et la distribution du pouvoir au sein de l'Église terrestre. Cet aspect de l'histoire de l'Église, généralement méconnu sauf de quelques esprits curieux, révèle en quelques-uns de ses moments forts la subtilité du laboratoire ecclésial.

SECTION I. PRINCIPES DU DROIT DIVIN CHRÉTIEN; POLITIQUE NÉGATIVE

L'origine du nom est grecque, "*ta biblia*" signifie "les livres", la Bible, au singulier et avec une majuscule, est donc Le Livre qui contient "ces livres sacrés". Le singulier majuscule désigne l'ensemble textuel, alors que le mot bible avec une minuscule désigne l'ouvrage, le volume dans sa matérialité. Puisqu'il y a une diversité de bibles, il faut donc toujours préciser de quelle Bible on parle : celle des Juifs, des catholiques, des protestants, la Bible apocryphe ? A la variété des bibles, correspond également la variété des langues d'écriture, l'hébreu, l'araméen, le grec pour ne citer que les plus courantes. Les orthodoxes ont conservé le grec, les catholiques utilisent une traduction latine -la Vulgate-, traduction due à saint Jérôme vers 400. Les protestants utilisent des versions issues de la réforme au XVIe siècle. Il n'y a donc pas une langue sacrée privilégiée. Pour avoir un jugement politique concret de la Bible il semblerait parfois nécessaire de se demander si les faits décrits par Marc, Matthieu, Luc et Jean ont eu effectivement lieu ? La réponse nécessite de faire intervenir une discipline scientifique ayant ses propres règles de vérification des faits qu'elle décrit : l'histoire. Dans le message du christianisme les données historiques tiennent une très grande place ; c'est là une de ses particularités. Contrairement à nombre de religions qui se contentent d'énoncer des affirmations concernant l'au-delà, ou de proposer des règles de comportement, la doctrine chrétienne évoque un Dieu qui intervient dans la suite des événements jalonnant le devenir humain. Elle annonce que cette intervention s'est concrétisée, en une période bien définie, par la prédiction, la mort et la résurrection de Jésus. Cette religion se doit par conséquent d'insérer ces interventions divines avec précision dans la réalité historique. Le point de vue évangélique maintient également sur ce point les grandes affirmations de l'Eglise ancienne, et de l'orthodoxie en général, qui considère le texte de l'Ecriture comme étant revêtu de l'autorité- infaillibilité de Dieu lui-même, parce qu'émanant de lui seul.[692]

Notre propos dans ce titre ne veut pas faire une analyse critique de la Bible ou de l'histoire de l'Eglise en partant de la *méthode historico-critique*, mais d'étudier les textes actuels comme ils sont en tant qu'histoire politique. Pourtant cette exigence nous conduit aujourd'hui à interpréter différemment les récits proposés par les textes sacrés.

[692] COURTHIAL (Pierre), ***Le jour des petits recommencements***, Lausanne, L'Age d'Homme, 1996, pp. 164ss.

§1. Divinisation de l'homme ; Jésus et la Bonne nouvelle

Il est bien évident que chaque théorie ou chaque idéologie construira sa propre philosophie du droit par sa propre vision de l'Homme, de l'Univers et de Dieu. Le christianisme n'est pas une exception. Il constitue, avec le Judaïsme et l'Islam, une des trois grandes religions monothéistes : le christianisme se fonde sur la révélation divine de l'Ancien Testament et de la Bonne Nouvelle (Evangile) de Jésus-Christ. Cette religion établie par un juif dénommé *Yéshua*, Jésus, naît il y a 2003 ans en Judée, région contrôlée politiquement par l'Empire romain. Jésus, «fils de Dieu et Dieu lui-même, rédempteur du genre humain et sauveur des hommes dont il a pris la condition humaine jusque dans la mort». Les dates les plus sûres sont celles du début de son ministère public (27 ou 28) et de la mort de Jésus (le vendredi 7 avril 30). Mais on ne peut dater avec la moindre certitude sa naissance (8 ou 7 avant l'ère dite « chrétienne »). Né (selon une tradition symbolique)[693] à Bethléem,[694] en Judée, Jésus passe son enfance et sa jeunesse à Nazareth en Galilée auprès de sa mère, Marie et de son père adoptif, le charpentier Joseph. Après sa mort parmi les hommes, il demeure présent par son Esprit. Cette foi repose sur le témoignage de ses disciples qui l'ont suivi au cours de sa vie et qui se portent garants de sa résurrection. C'est pourquoi dans l'appellation de *Jésus-Christ*, *Jésus* renvoie à la vie et à la mort de l'homme de Nazareth, et *Christ* à la mission et à la dignité particulière reconnue à Jésus dans la foi en sa résurrection.[695]

La relation entre Dieu et Jésus-Christ constitue l'originalité de la foi chrétienne. Pour cette théologie, l'être humain n'a accès à Dieu que par Jésus-Christ, qui en est la face livrée au monde. Les sources principales dont on dispose au sujet de Jésus sont le Nouveau Testament, et spécialement les quatre Évangiles. Ecrits plusieurs années après la mort de Jésus, ces textes constituent une relecture croyante de l'expérience que certains disciples ont faite et qu'ils cherchent à communiquer à d'autres. Les témoignages de Jésus, consignés dans ces Evangiles, ne constituent pas une véritable biographie de Jésus, au sens où des historiens établiraient une histoire de sa vie, car ils prennent seulement en compte les intérêts des communautés pour lesquelles ils ont été rédigés. C'est pourquoi les historiens tentent de

---

[693] Selon le christianisme, les prophéties de l'Ancien Testament (Mi 5 : 1 ; Es 7 : 14) confirment cette idée.

[694] Si les Evangiles donnent Bethléem pour lieu de naissance de Jésus, les traditions le situent plutôt à Nazareth (Marc, donne à penser que Jésus est né à Nazareth). Cette divergence a évidemment de l'importance dans les rapports du futur Etat Palestinien avec le monde extérieur, qui est souvent un monde chrétien. Voir aussi : http://fr.encarta.msn.com/***encyclopedia***_761566700_6/Bible.html; ***Dictionnaire de la Bible***, Bouquins, 1990, pp. 640-644, 659-660.

[695] Littérairement *christ* signifie *oint* ; titre correspondant selon le christianisme à l'hébreu *Messie* (Da 9 : 25 ; Jn 1 : 41), et Jésus a été oint du Saint-esprit (Lu 4 : 16-21) comme roi (Ps 2 : 2-9). Mais on lui a donné ce titre (Messie) plus tard pour signifier l'accomplissement en lui des promesses bibliques ou plutôt de certaines d'entre elles. (JOSSUA (Jean-pierre), ***Le Christianisme,*** in « ***L'état des religions dans le monde*** », Paris, La Découverte& Le Cerf, 1987, p. 85.) Pourtant Henri Barbusse formulait l'idée que tant que Jésus vivait, il n'y avait pas eu de Jésus-Christ et que lorsqu'était apparu Jésus-Christ, il y avait longtemps que Jésus était mort. Voir MORDILLAT (Gérard) et PRIEUR (Jérôme), ***Christos***, Arte édition & Mille et une nuit, Turin (Italie), 1997, p. 44

retrouver, par une méthode de critique des textes, ce qui, antérieurement à l'interprétation théologique des Évangiles, aurait constitué le tissu des gestes et des paroles authentiques de Jésus. Avec beaucoup de prudence, les exégètes ont mis à jour les éléments qui peuvent être considérés comme des caractéristiques spécifiques de la prédication de Jésus de Nazareth.[696]

La vie du christianisme primitif nous est connue par le Nouveau Testament : Evangiles, Actes des Apôtres, Epîtres. Ayant attiré à lui les foules par sa prédication, par l'accomplissement en lui des prophéties de l'Ancien Testament, Jésus s'est choisi un petit groupe d'amis, les Apôtres, auxquels il a donné mission de répandre la doctrine qu'il leur a enseignée. Le christianisme est troublé d'abord par la mort de Jésus, mais ses premiers disciples reprendront confiance en Lui,[697] quand il leur sera apparu et après la venue du Saint-esprit, ils commenceront la prédication proprement dite de l'Evangile et sortiront de Palestine pour gagner le monde.[698] Mais il s'en distinguait par la révélation de la transcendance divine du Christ et du mystère de la Trinité. Le terme de *chrétien* a été utilisé pour la première fois à *Antioche*, grande métropole de langue grecque et troisième ville de l'Empire romain après Rome et Alexandrie. C'est le nom donné aux adeptes de cette église naissante, vue au départ comme une simple secte.

Le mot «Bible», comme on l'a vu, provient du mot grec «*Biblia*», qui signifie tout simplement «livres». Ce mot passa en latin ecclésiastique et devint dans cette langue un féminin singulier, d'où le nom français Bible.[699] Elle est composée de 39 écrits qui constituent l'Ancien Testament et de 27 qui constituent le Nouveau Testament. Les 39 écrits de l'Ancien Testament sont ceux qui, avant la naissance du Christ, avaient été donnés par Dieu aux Juifs en tant que canon ou norme sacrée de la foi. Ainsi les textes religieux de référence des premiers adeptes de Jésus sont aussi ceux du judaïsme: les livres qu'ils ont appelés ensuite l'Ancien Testament, dans lequel ils puisent des éléments qui, à leurs yeux, annoncent la venue de Jésus-Christ et révèlent le sens de sa mission. Mais ces textes ne leur permettent pas de se situer par rapport à la société et aux religions d'origine, ou de régler les divergences à l'intérieur des communautés et entre les prédicateurs itinérants. Pour aider les Églises, l'apôtre Paul[700] rédige, entre 50 et 60 après J.-C., un certain nombre de lettres qui,

---

[696] HERVIEU-LEGER (Danièle), ***La religion au Lycée ; conférences au lycée Buffon 1989-1990***, Paris, CERF, 1990. p. 58 s; © Larousse 1996

[697] Comme partout dans ce texte la majuscule signifie la transcendance qui est évoquée par le discours de la foi par ses croyants. Cela ne suppose pas pourtant une adhésion à la doctrine ce que ne peuvent partager ni les adeptes des autres confessions ni les athées.

[698] ***Dictionnaire Hachette Encyclopédique***, Paris, 2001, pp. 362-363.

[699] PACHE (René), ***Nouveau dictionnaire biblique***, Saint-lègier (Suisse) : Emmaûs, 1961, p. 99.

[700] Paul apôtre de Jésus-Christ (Tarse, Cilicie, entre 5 et 15 - Rome 62-64 ou 67), d'origine juive, mais citoyen romain, est connu alors sous le nom de Paul de Tarse. L'impressionnante activité missionnaire de Paul s'est déployée autour de trois grands voyages (46-48, 49-52 et 53-58), qui lui ont fait visiter Chypre, l'Asie Mineure, la Macédoine, la Grèce et au cours desquels il a fondé des Églises dans les centres importants. En 58, il est arrêté à l'instigation des autorités juives et conduit à Rome pour y être jugé en qualité de citoyen romain. Le livre des *Actes des Apôtres* avec les *Epîtres*, principale source d'information à ce sujet, ne va pas au-delà. Selon les uns, Paul y aurait été mis à mort entre 62 et 64 ; selon d'autres, il y aurait été décapité en 67, sur la voie

rassemblées, forment un recueil, dont chaque communauté peut avoir un exemplaire. Ces lettres et les Évangiles, composés entre 70 et la fin du I^e siècle, sont utilisés pour la catéchèse (enseignement) et les lectures au cours des assemblées. La production d'écrits chrétiens continue tout au long du IIe siècle pour ne plus tarir. Vers le milieu du IIe siècle apparaît la nécessité d'établir une sélection parmi les écrits pour conserver une fidélité à l'origine en même temps qu'un lien entre les Églises qui occupent un espace de plus en plus vaste, ce qui favorise le développement de traditions indépendantes. Au fil des ans, puis des décennies, les communautés les plus importantes se développent en Palestine, en Syrie, en Asie Mineure, en Afrique du Nord, en Grèce, en Italie centrale, en Espagne du Sud. Les premières communautés de chrétiens se trouvent surtout en Orient. Et c'est en Arménie que le christianisme est adopté pour la première fois comme religion d'État, vers 300 après J.C.
Au milieu du IVe siècle, une liste unique de sources est fixée : elle contient les écrits qui forment le Nouveau Testament. Seuls quatre des textes, dit canoniques, sont reconnus par l'Eglise. D'autres textes nombreux, dits Evangiles apocryphes[701], d'authenticité douteuse ou non reconnue, comme les Evangiles de l'Enfance, l'Evangile de Thomas[702] ou l'Evangile de Barnabé[703] ont eu longtemps la faveur populaire et ont inspiré l'art chrétien.[704]

§2. Divinisation du mâle ; une autorité de nature

Les religions qui utilisent l'assimilation de Dieu à un père sous-entendent que le père de famille jouit d'une autorité de nature quasi divine. C'est toute la structure sociale qui s'en trouve orientée ; en attribuant implicitement un sexe masculin à Dieu, elles créent une

---

d'Ostie. Paul, dont l'importance a été si grande dans la première évangélisation que certains ont voulu faire de lui le second, sinon le véritable, fondateur du christianisme, est l'un des auteurs majeurs du Nouveau Testament par ses épîtres. La tradition en a retenu quatorze : aux *Romains*, aux *Corinthiens* (I et II), aux *Galates*, aux *Éphésiens*, aux *Philippiens*, aux *Colossiens*, aux *Thessaloniciens* (I et II), à *Timothée* (I et II), à *Tite*, à *Philémon* et aux *Hébreux*. Mais l'authenticité de certaines d'entre elles (*Tite, Timothée, Hébreux*) est contestée.

[701] «Ce qui signifie qu'en dépit d'un contenu comparable à celui des Écritures ils n'appartiennent pas au canon. En effet, soit ils s'écartent de la doctrine officielle de l'Église en véhiculant des idées hétérodoxes, soit ils font trop appel au merveilleux, aspect dont l'Église s'est toujours méfiée. Mais rappelons que le canon des Écritures n'a pas été fixé tout de suite, son histoire court jusqu'à la quatrième session du Concile de Trente (1546). Ajoutons aussi qu'il y a toujours désaccord en la matière entre l'Église catholique et les Églises protestantes pour certains livres. » Voir : Édition publiée sous la direction de François BOVON et Pierre GEOLTRAIN, ***Écrits apocryphes chrétiens I***, Éditions Gallimard, Paris 1997.

[702] L'Evangile de Thomas se présente sous la forme de 114 phrases. Il a été publié en français et présenté par France QUERE en novembre 1983 (éditions du Seuil) dans un ouvrage intitulé ***« Evangiles Apocryphes*** ». Une autre traduction a été réalisée, accompagnée d'un commentaire méditatif par Jean-Yves Leloup en 1986, elle a été publiée dans la collection « *spiritualités vivantes* » chez Albin Michel.

[703] Barnabé est l'un des premiers à annoncer l'Evangile. Il était originaire de Chypre, Converti très tôt, Il a accompagné Jésus-Christ depuis le début de sa mission, avant qu'il choisse ses douze apôtres. Son nom était Joseph, mais les Apôtres lui donneront celui de Barnabé qui signifie "*fils d'encouragement*". (Actes 4:36).

[704] MALHERBE (Michel), ***Les religions***, Nathan, Paris, 2002, p. 35

dissymétrie fondamentale au profit du mâle.[705] L'Eglise romaine a tiré de cette vision des conséquences extrêmes en exigeant le célibat des prêtres en interdisant aux femmes les fonctions ecclésiales les plus prestigieuses.[706] Ce qui caractérise le christianisme des trois premiers siècles est sans doute un extraordinaire foisonnement intellectuel, portant sur des discussions concernant la nature de Dieu. «Pour les ethnies juives chrétiennes, il est difficile d'admettre que Jésus soit Dieu. Pour les nouveaux chrétiens du second siècle, le christianisme prêche un monothéisme absolu, mais se trouve quand même en face du même problème de la filiation divine de Jésus.»[707] Ces spéculations sur la nature du Christ et sa relation au père vont aboutir, au IVe siècle, à l'élaboration d'une doctrine de la différence des deux personnes : le père et le fils. En 325, le concile de Nicée tranche en faveur de l'identité de substance, et ainsi condamne la doctrine d'Arius (*Arianisme*) selon laquelle le Christ n'est pas pleinement Dieu. Puis, en 431, le concile d 'Ephèse condamne comme hérétique la doctrine de *Nestorius*,[708] selon laquelle Marie est mère de Jésus et non mère de Dieu. Au Ve siècle, le *monophysisme*[709] est également réfuté en supposant que la nature divine du Christ est une. Le dogme de la trinité n'est établi que dans le courant du IVe siècle [710]: Le père est Dieu, le fils est Dieu, le saint Esprit est Dieu, mais il n'existe qu'un Dieu en trois personnes. Au nom du Dieu de Jésus-Christ, le christianisme refuse un divin qui serait impersonnel, polythéiste ou panthéiste.[711] Les chrétiens confessent une unicité et pluripersonnalité de Dieu. Le dogme trinitaire est si distinctif des chrétiens qu'il les spécifie même à l'intérieur du champ des « religions révélées ».[712] La différenciation capitale qui unit les chrétiens, les sépare radicalement, des autres monothéistes dont les musulmans. Cependant il n'y a pas un accord fondamental de tous les chrétiens sur les dogmes fondamentaux du christianisme. Si la foi en la résurrection de Jésus, l'homme de Nazareth crucifié par les Romains mais toujours vivant et présent parmi les hommes, est au fondement du christianisme, la signification de cette présence ainsi que le sens de la vie et de la mission de Jésus donnent lieu, dès l'origine, à des interprétations diverses. L'expression de *Royaume de Dieu* est l'un de ces fondements.

---

[705] JACQUARD (Albert), ***Dieu ?***, Stock/Bayard, Paris, 2003, p. 53. Dans le catholicisme, l'accès à la prêtrise est rigoureusement fermé aux femmes sous l'argument que les apôtres du Christ étaient tous des hommes. MALHERBE (Michel), ***Les religions***, Nathan, Paris, 2002, P. 145

[706] Selon JACQUARD l'assimilation de Dieu à un père ne serait qu'un non-sens si l'on s'en tenait à la signification du mot, mais le résultat dans nos esprits est un véritable contresens car elle suggère l'assimilation d'un père à un dieu. Voir : op cit., p. 53-54

[707] BRAUNSTEIN-SILVES (Florence) & PEPIN (Jean-François), ***Les grandes doctrines***, Ellipses, Paris, 1998, p. 254

[708] La doctrine du nestorianisme affirme que la divinité n'est présente dans l'humanité du Christ qu'à la façon dont elle l'était dans les prophètes, quoique plus parfaitement. Il y aurait ainsi dans le Christ non seulement deux natures mais deux personnes, ce que nie l'orthodoxie.

[709] Doctrine affirmant qu'à partir de l'Incarnation il n'y a qu'une seule nature (*physis*) dans le Christ, la nature divine absorbant en elle la nature humaine.

[710] BRAUNSTEIN-SILVES (F.)& j.f. P, ***Les grandes doctrines***, Paris, ellipses, , 1998, p. 302

[711] THIESSEN (Henry C.), ***Esquisse de théologie biblique,*** Québec, éd. Béthel, 1987. pp. 38-50

[712] POUPARD (Paul), ***Les religions***, Paris, PUF, 1987, p. 103

§3. Royaume de Dieu et monarchie aux cieux

"*Après que Jean eut été livré, Jésus se rendit en Galilée. Il y proclamait en ces termes la Bonne Nouvelle venue de Dieu : 'Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle'*".[713]

Le règne et la souveraineté, selon la foi chrétienne, appartiennent à Dieu sur toute choses.[714] Dieu était le roi d'Israël à qui il avait donné la loi.[715] Christ est aussi venu comme roi d'Israël, successeur de David, mais il a été rejeté.[716] Pour les chrétiens actuellement, le royaume de Dieu a une forme spirituelle et se compose de ceux qui sont baptisés et gardent les commandements de Dieu. Pourtant Russell (*Témoins de Jéhovah*)[717] dans *l'Aurore du Millénium*, *le Temps est proche* **(1886-1904)**; prévoit qu'avant 1914 "le Royaume de Dieu" obtiendra les pleins pouvoirs au ciel et sur la terre, que Christ régnera visiblement. Il culminera dans l'anarchie mondiale et cédera place à "de nouveau cieux et une nouvelle terre" remplies de paisibles bénédictions et que "le Royaume de Dieu" s'établira "sur terre et frappera ensuite et écrasera l'image de Païen" et "consumera entièrement la puissance de ces rois".[718] Christ reviendra pour établir son règne:[719] une «Royauté, non de ce monde mais sur ce monde».[720] Pour Pie XI, «plus les réunions internationales accablent d'un indigne silence le nom très doux de notre Rédempteur, plus il faut l'acclamer et faire connaître les droits de la dignité et de la puissance du Christ.»[721] Le Saint Père formule après Pie X, une véritable théologie du 'règne du Christ': «Jésus Christ, en effet, règne dans l'esprit des individus par ses enseignements, Il règne dans les cœurs par sa charité ; Il règne dans toute leur vie par l'observance de la loi et par l'imitation de ses exemples […]. Il règne, enfin, le Seigneur Jésus, dans la société civile, quand celle-ci, rendant à Dieu les honneurs souverains, fait remonter à Lui l'origine et les droits de l'autorité, assurant ainsi au commandement sa règle, à l'obéissance son obligation et sa dignité.»[722]

---

[713] Marc (Mc) 1 : 15.
[714] 1 Chroniques (Ch) 29: 11; La 5: 19 ; Cf. PACHE (René), ***L'Inspiration et l'Autorité de la Bible***, Saint-lègier (Suisse) : éd. Emmaüs, 1992, p. 273.
[715] 1 Samuel (S) 8: 7; 12: 12
[716] 2 S 7 : 12-16 ; Mt 2 :2-6 ; Jn 19 : 14-16.
[717] Témoin de Jéhovah est un groupe religieux fondé aux États-Unis en 1874 par C. Taze Russell, auquel succéda, de 1916 à 1942, Joseph Franklin Rutherford. Ce groupe est caractérisé par un prosélytisme agissant, par une lecture littéraliste de la Bible, par un prophétisme eschatologique annonçant le triomphe de Jéhovah sur Satan.
[718] **RUSSEL (Charles),** ***Aurore du Millénium*** (*Études dans les Écritures*, 1886 -1904), op, cit. Volume 2.
[719] Daniel (Da) 7: 27; Ap 20: 4; 22 2-5.
[720] OUSSET (Jean), ***Pour qu'Il règne***, Bouère : Dominique Martin Morin, 1986, p. 19.
[721] PIE XI, ***Lettre Encyclique*** *De SS* Pie XI *Du 11 Décembre* 1925 (***Quas Primas***) ; voir : OUSSET, op, cit., p. 9 ; SICARD (Germain), ***Le Christ Roi dans la pensée théologico-politique de Pie XI***, in Bulletin de Littérature Ecclésiastique (BLE), CII, Institut Catholique de Toulouse, avril-juin 2001, pp. 149-166. Selon ce dernier, de nos jours, des opinions adverses sont élevées, qui ont pris la forme extrême de pamphlets, lui reprochant d'être un fidèle de l'Allemagne, et même un allié d'Hitler contre la démocratie. *Cf.* LACROIX-RIZ (A.), ***Le Vatican, l'Europe et le Reich, de la Première Guerre Mondiale à la guerre froide***, Paris, Colin, 1996, 512 p.
[722] *Cf.* SICARD (Germain), op, cit., p. 155.

Les textes bibliques définissent le Royaume de Dieu comme une réalité présente d'une part, et une promesse d'autre part. En effet, Jésus considère que le Royaume est "parvenu jusqu'à l'homme", qu'il est "au dedan" de lui ou"au milieu" des hommes.[723] Dans les paraboles, le Royaume est une invitation à transformer les échelles de valeur.[724] Mais cette réalité actuelle du Royaume est renvoyée à une perspective d'attente, d'avenir et de promesse de salut. Ainsi le *royaume des cieux* peut être synonyme de *royaume de Dieu* ou désigner l'ensemble des chrétiens ceux qui sont et ceux qui font profession de christianisme sans avoir accepté Christ comme sauveur personnel, la séparation s'effectuera à la fin du monde.[725]

Ainsi cette question s'est aussi posée au sein du protestantisme. Johann Albrecht Bengel (1687-1752) avait relancé un mouvement millénariste au sein du piétisme en prévoyant pour 1836 le début du règne des mille ans.[726] Pourtant la fin des temps laisse le monde chrétien avec beaucoup d'interrogations. Que se passera-t-il ? Dans ses *Propos de table*,[727] Martin Luther décrit les cieux nouveaux et la terre nouvelle, mais il reconnaît que l'on sait peu de choses du Royaume de Dieu. Il invite même le fidèle à renoncer à un imaginaire paradisiaque.[728] Ce type d'attitude se retrouve aussi chez Jean Calvin, qui invite les chrétiens à se défier des présentations extérieures trop précises du Royaume.[729] Le discours des Réformateurs sur le paradis est donc sobre[730]; il rappelle que le Royaume de Dieu à venir se rapporte à la vie céleste, et qu'il n'est pas possible de le construire soi-même.

Mais que dirait-il alors ce Royaume à la Terre ? Certes le Royaume de Dieu est renvoyé à une perspective d'attente, mais est-il coupé de la vie active de ce monde ? La politique fait partie de ces choses du monde, et puisque le gouvernement de ce monde appartient au prince de ce monde,[731] les chrétiens doivent-ils y renoncer?

Puisque ce monde, avec tout ce qui le caractérise, principalement sa direction, est entre les mains de Satan, la réponse est pour certains bien positive. C'est pourquoi lorsque Seigneur fut tenté par le malin, ce dernier lui proposa la royauté sur tous les royaumes de la terre, car dit-il, cela lui avait été donné : « *Alors le diable l'emmena sur une haute montagne, et lui montra en un moment de temps tous les Royaumes du monde. Et le diable lui dit: je te donnerai toute cette puissance et leur gloire; car elle m'a été donnée, et je la donne à qui je*

---

[723] Luc (Lc) 11 :20 ; Lc 17 : 21 ; Mt 11 : 12

[724] Ce Royaume se manifeste sous la forme du don et du pardon : la joie d'un père qui retrouve son fils (Lc 14/15-24), des ouvriers embauchés à des heures différentes qui touchent un même salaire (Mt 20/1-16).

[725] *Cf.* Matthieu (Mt) 13 : 47-50 selon C.I. Scofield, ***les commentaires***, in. ***La Sainte Bible***, traduite par Segond (Louis), Genève-Paris, Société Biblique de Genève, 2002, p. 1605.

[726] Ap 20: 1ss.

[727] LUTHER, ***Propos de table***, Paris, Aubier, 1992, pp. 335-337

[728] LUTHER, "***Explication du Notre Père***", *Oeuvres*, Genève, Labor & Fides, 1957, t.1, p. 161.

[729] CALVIN (Jean), ***Institution de la Religion Chrétienne***, édition de 1560, Genève, Labor & Fides, 1955-58, t.3, p. 473-475

[730] DELUMEAU (Jean), ***Que reste-t-il du paradis ?***, Paris, Fayard, 2000, p. 370-382

[731] Jean (Jn) 14 : 30.

veux. Si tu veux donc te prosterner devant moi, tout sera tien. »[732] Dans cette vision les royautés, les républiques de ce monde sont donc sous la domination de Satan. Le prince de ce monde contrôle toutes les institutions politiques de ce monde, il n'y a pas de gouvernement chrétien ! Le Royaume chrétien n'est pas de ce monde, si, toutefois on vit en suivant l'exemple du Maître Jésus-Christ, on n'a pas à combattre pour le gagner ! car on ne convoite pas ce pouvoir temporel ! Car à Pilate, qui lui demandait de quel royaume il était, Jésus répondit: « *mon Règne n'est pas de ce monde; si mon Règne était de ce monde, mes gens combattraient afin que je ne fusse point livré aux Juifs; mais maintenant mon Règne n'est point d'ici-bas*. »[733].

Enfin c'est le concile Vatican II qui aborde très clairement la question de la politique en distinguant la compétence de l'Église et celle du monde politique, tout en reconnaissant combien elles ont en commun: "L'Église en raison de son rôle et de sa compétence ne se confond en rien avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique. Elle est à la fois le signe et la sauvegarde de la transcendance de la personne humaine. La communauté politique et l'Église sont réciproquement indépendantes et autonomes dans leurs domaines propres. Toutes deux, quoique à titre divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des hommes." [734]

Cela ainsi exige une *politique négative* ou passive,[735] car le renoncement à la politique est également une activité politique. Par conséquent même s'il n'y a pas de doctrine politique ou de théorie politique spécifiquement chrétiennes, dès l'origine, le christianisme est à la fois apolitique et politique.

§4. Église et clefs du royaume des cieux

Voici l'origine apolitique de l'Eglise qui confirme, dans cette lecture, la souveraineté spirituelle du Christ : «*Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et que les portes du séjour des morts ne prévaudront point contre elle.* » «*Je te*

[732] Luc 4 :5-6.
[733] Jean (Jn) 18 :36
[734] ***Catéchisme de l'église Catholique,*** art. 2245
[735] Méditez aussi ces paroles de Jésus : « *Mais il leur dit: Les Rois des nations les maîtrisent; et ceux qui usent d'autorité sur elles sont nommés bienfaiteurs.*
Mais il n'en sera pas ainsi de vous: au contraire, que le plus grand entre vous soit comme le moindre; et celui qui gouverne, comme celui qui sert. Car lequel est le plus grand, celui qui est à table, ou celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est à table? Or je suis au milieu de vous comme celui qui sert. Or vous êtes ceux qui avez persévéré avec moi dans mes tentations. C'est pourquoi je vous confie le Royaume comme mon Père me l'a confié. Afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon Royaume; et que vous soyez assis sur des trônes jugeant les douze Tribus d'Israël. » (Luc 22 :25-30). Et aussi *: « Mais je vous dis que plusieurs viendront d'Orient et d'Occident, et seront à table dans le Royaume des cieux, avec Abraham, Isaac et Jacob ».*

donnerai les clefs du royaume des cieux: ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.»[736]

Le mot d'Eglise est grec (*ekklesia*). Il désigne l' «assemblée convoquée». Dans les États grecs, on appelait ainsi l'assemblée des citoyens, convoquée par le héraut pour la discussion et la décision des affaires publiques. Dans l'Athènes du Ve siècle avant notre ère, *ekklesia* s'entendait de l'assemblé des citoyens. Il en fut de même dans beaucoup de cités de la Grèce antique.[737] En Actes 19.39, 41, le mot est aussi utilisé pour désigner un large groupe de citoyens. Mais parmi les chrétiens, le mot *ekklesia* a pris une signification spéciale : tous ceux qui croient en Jésus-Christ. Par exemple, la première fois que Luc utilise le mot ekklesia, il écrit : "[...] *cet événement inspira une grande crainte à toute l'Église*".[738] Il n'a pas eu à apporter d'éclaircissement au mot, puisque ses lecteurs étaient déjà familiers de sa signification. Jésus emploie pour la première fois dans Matthieu chapitre 16 verset 18, le mot église qui va devenir d'un usage courant dans le nouveau testament. *Ekklesia* voulait dire tous les chrétiens, pas seulement ceux qui étaient présents lors d'une assemblée particulière. Le mot "Église" comprend donc tous les disciples de Christ et fait référence aux croyants (vivants et morts) et non à un bâtiment quelconque en tant que représentant d'un pouvoir politique. Ce terme, en particulier pour les protestants, ne désignait plus un bâtiment ou un lieu de culte, comme c'est le cas aujourd'hui.

L'Église est donc la communauté de tous les croyants de la Nouvelle Alliance que le lien de la foi et l'action régénératrice du Saint-Esprit unissent d'une façon vitale à Jésus-Christ. Cette Église spirituelle est le corps mystique du Seigneur, dont on devient membre par le baptême de l'Esprit, et dans ce sens, contrairement à l'*Umma* et sa vision parfois politique, elle n'est discernée que par les yeux apolitiques de la foi.[739] Elle est universelle parce que les enfants de Dieu de tous les pays et de tous les milieux en font partie[740] et qu'elle comprend également tous les rachetés déjà recueillis auprès du Seigneur.[741] Pour les chrétiens si elle est cependant en un sens invisible, elle est en même temps visible, car elle est incarnée sur la terre en des membres vivants et agissants, dont le monde doit constater l'amour fraternel, remarquer les bonnes œuvres, et entendre le fidèle témoignage.[742] Elle est enfin aussi locale,

[736] Matthieu (Mt) 16 : 18
[737] GAUDEMET (Jean), ***Le droit canonique***, PUF, Paris, 1999 p. 19
[738] Actes (Ac) 5.11
[739] 1 Corinthiens (Co) 12 : 13
[740] Actes 2 47; 9 : 31
[741] Hé 12 : 22 & 23
[742] Jean (Jn) 17 : 21; 1 Pierre 2 : 12; Philippiens (Ph) 2 : 15 & 16

car dans le nouveau testament la communauté chrétienne de chaque localité était considérée comme une Eglise, ce qui permet d'employer le terme pluriel d'Eglises.[743]
Le rapport entre Christ et l'Église est magnifiquement illustré par le Nouveau Testament. Christ est la tête, le chef du corps de l'Eglise[744]; il en est le fiancé, l'époux céleste, qui s'unit si intimement à elle que tous deux ne sont plus qu'une seule chair.[745] Il est la pierre angulaire du temple du Seigneur, dont les pierres vivantes sont les croyants individuels édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes.[746] C'est dans ce sens que la lecture apolitique du christianisme veut interpréter Matthieu chapitre 16 verset 18, dont Pierre ayant été le premier à confesser clairement le nom du sauveur, donc la première pierre individuelle ajoutée au Divin fondement.[747] Christ est le souverain sacrificateur placé à la tête du sacerdoce royal constitué par tous les membres de l'Eglise.[748]

§5. Cité de Dieu ou Cité du Sage; les dilemmes pauliniens

Les chrétiens trouvent la doctrine du droit naturel tout à fait compatible avec leurs croyances, lorsqu'ils voient que Paul parle de païens, privés de la loi mosaïque, qui "accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi" : « *Quand les païens, qui n'ont point la loi, font naturellement ce que prescrit la loi, ils sont, eux qui n'ont point la loi, une loi pour eux-mêmes ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leurs cœurs, leur conscience en rendant témoignage, et leurs pensées s'accusant ou se défendant tour à tour.* »[749] Saint-Paul se rattache au droit naturel stoïcien. La loi est dans le cœur de l'homme, révélée par la conscience que Dieu a mise en nous. L'homme est conscient par lui-même du bien et du mal et en fait la diffèrence. Cette conscience est donc considétée comme une loi naturelle. Paul ne reconnaît paradoxalement aucun péché avant la loi divine, c'est-à-dire pour tout le temps où les hommes sont censés vivre sous l'empire de la nature.[750] La loi n'est pas ainsi destinée au juste, mais à l'injuste, dit en substance saint Paul.[751] Il ajoute «…*mais je n'ai connu le péché que par la loi [divine]. Car je n'aurais pas connu la convoitise, si la loi n'eût dit*: *Tu ne convoiteras point. Et le péché, saisissant l'occasion, produisit en moi par*

[743] Actes (Ac) 8 : 1; 11 : 26 ; 13 : 1 ; 14 : 23 ; 15 : 41, Ro 16 : 4 & 5 ; Corinthiens (Co) 7 : 17; 1 Thessaloniciens (Th) 2 : 14
[744] 1 Corinthiens 12 versets 12 ; 13 verset 27; Éphésiens 5 verset 23 et 30
[745] 2 Corinthiens 11 verset 2; Éphésiens 5 verset31 - 32
[746] Éphésiens (Ep) 2 : 19-22; 1Pierre (Pi) 2 : 4-5
[747] *Cf.* Actes (Ac) 4 : 11-12
[748] 1 Pierre (Pi) 2 : 5 et 9-10; Hébreux (Hé) 9 : 11, 14; Apocalypse (Ap) 1 : 6
[749] Épître aux Romains (Ro) 2 : 14
[750] Voir également le commentaire de SPINOZA : ***Œuvres III ; Traité théologico-politique***, op, cit., chapitre XVI.
[751] I Timothée (Ti) 1.9

le commandement toutes sortes de convoitises; car sans loi le péché est mort. »[752] Mais ce devoir de la loi sur lequel Paul insiste, ne correspond pas nécessairement à la justice naturelle lorsqu'il s'agit du pouvoir de rendre le droit naturel à chacun, donc sa liberté. Comme chez les stoïciens ou les néoplatoniciens, il paraît que la liberté pour Paul est également spirituelle.[753] Son enseignement retenu consiste pour les maîtres à ménager les esclaves et pour ceux-ci à obéir. Clément de Rome, dans son *Epître aux Corinthiens,*[754] évoque la possibilité pour le chrétien de se vendre comme esclave afin de libérer d'autres hommes de leur servitude, mais davantage pour en tirer un enseignement spirituel qu'un précepte généralisable. Cette position ne vise pas seulement à respecter une certaine prudence politique, nécessaire à une religion cherchant à se développer dans le cadre d'une société majoritairement « esclavagiste », mais également, et plus fondamentalement, à conserver une valeur spirituelle au message christique.[755] La libération chrétienne et le royaume de Dieu ne sont pas de ce monde et le salut de l'âme n'implique aucune condition sociale particulière.

Le dogme exprimé par Paul est que la justification ne peut nous venir que de Dieu par la voie de la Grâce, que par le Christ pour les chrétiens.[756] Pour Paul, ce ne sont pas les œuvres dictées par la loi qui mènent à une vie juste, mais la foi en la pure grâce de Dieu ; en Christ, celle-ci justifie l'impie, élit ce qui est méprisé dans le monde, suscite la vie là où il y a la mort. Contre une conception populaire juive où Dieu passe contrat avec les hommes, ne les sauve en quelque sorte que par la fidélité de son peuple, Paul affirme que seule la foi sauve : « *nous estimons en effet que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi.* »[757] Contre une divinité grecque conçue comme toute puissante, admise seulement dans les limites de la raison humaine, Paul affirme que le chrétien sera sauvé, malgré les réticences de cette raison humaine face à l'inouï de la résurrection.[758]

Dans le chapitre troisième de l'Epître aux Galates, Paul oppose le régime de la loi et celui de la foi. Il s'exprime par référence à un ordre de la Création ré-assumé par le Christ. « *[23]Avant que la foi vînt, nous étions enfermés sous la garde de la loi, en vue de la foi qui devait être révélée. [24] Ainsi la loi a été comme un pédagogue pour nous conduire à Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi.[25] La foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce pédagogue*».[759]

---

[752] Ro 7 : 7-8
[753] Ro 7 : 14 : «*Nous savons, en effet, que la loi est spirituelle; mais moi, je suis charnel, vendu au péché.*»
[754] Corinthiens (Co) 1: 55
[755] SÈVE (René), ***Christianisme et hellénisme,*** op. cit., p. 57
[756] VILLEY (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Paris, Dalloz, 1962, p. 38.
[757] *Ro* 3 : 28.
[758] Voir : 1 Cor 1 : 22-24
[759] Ga (Epitre aux Galates) 3 : 23-25

Jésus-Christ est venu abolir la Loi, les barrières et les séparations instaurées par le péché pour faire ressurgir l'unité ; cette unité perdue par l'être humain au moment de la chute. La célébration de l'idéal de l'unité retrouvée est un axe fondamental de la théologie paulinienne. Il y a une reconfiguration de la compréhension du monde à partir du moment où on rencontre le Christ. St. Paul appelle l'égalité totale de tous dans le salut : «*Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Jésus Christ; [27] vous tous, qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ.[28] Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave, ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme; car tous vous êtes un en Jésus Christ.*»[760]

C'est pourquoi les réformateurs se sont appuyés sur l'affirmation de justification par la foi, pour critiquer une théologie des mérites et la vente des indulgences, alors que pour la plupart des orthodoxes Saint Paul fait la distinction entre la justice issue de la loi et celle issue de la foi (*pistis*);[761] il pose la question cruciale de savoir si la foi doit abolir la loi. Il répond par la négative (*mè genoito*).[762]

Mais parallèlement saint Paul va aussi organiser l'attente de la Cité céleste. Selon le strict enseignement de l'Evangile il s'écrit : « *mais notre Cité à nous est dans les cieux* »[763] et dans l'espérance du retour du Christ les chrétiens vont rester unis par une solidarité, plus forte que tous les liens terrestres, qui fonde entre eux une cité idéale, au cœur même de la Cité d'ici-bas : c'est déjà la Cité de Dieu.[764] Pour J. Touchard cette Cité est semblable à la Cité du Sage stoïcien, une cité invisible grandit qui ne connaît ni frontières géographiques ni barrières sociales.[765] Mais saint Paul va plus loin que les Stoïciens, puisqu'il ne reconnaît aucune exclusive même de la part de la Raison.[766] Et enfin, pour assurer des fondements moraux à cette Cité de Dieu, Saint Paul, à l'imitation des Stoïciens, va même assez paradoxalement jusqu'à reconnaître l'existence d'une loi naturelle en marge de la loi positive.[767] C'est pourquoi ce n'est pas un hasard si le droit naturel patristique correspond ordinairement à la *nature originaire*. Car si cette notion de la nature dérive d'une doctrine païenne, il s'agirait du stoïcisme. Le stoïcisme a des origines orientales, et il n'est pas sans ressemblance avec la doctrine biblique.[768] Certes, alors que les stoïciens encouragent l'homme à participer à la vie

---

[760] Ga 3 : 26-28 *« il faut mesurer l'immense nouveauté de cette affirmation qui abolit le privilège religieux du juif, le privilège politique du citoyen et le privilège religieux et social du mâle* » in Marguerat, D., ***Le Dieu des premiers chrétiens***, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 127. Mais au sujet des femmes voir : 1Co. 11 :1-16

[761] Ro 3: 21-22

[762] Ro 3: 31

[763] Ph 3 : 20

[764] Voir : Ga 2 : 28

[765] Touchard (Jean), ***Histoire des idées politiques***, Paris, PUF, 1993. Tome I. P. 97

[766] 1 Co 1 : 20-27 : « *Où est-il, le sage ? Où est-il l'homme cultivé ? Où est-il, le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ?* »

[767] Ro 2 : 14

[768] Les stoïciens connaissaient l'analogue du dogme du Paradis Terrestre et du péché d'Adam et Eve, avec le mythe de l'âge d'or et de fer. Et ils avaient de leur côté conçu l'idée de droit naturel comme inhérent à l'âge d'or ; à la perfection de la nature d'origine : système idyllique, où les hommes sont égaux et frères, où il n'y pas de contrainte publique, pas d'esclaves, pas de propriété privé ni de prison ni de tribunaux ni de guerre. Voir : Villey (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Paris, Dalloz, 1957, p. 44.

sociale et politique, saint Paul se borne à prêcher l'obéissance et le respect des devoirs civils. Ce compromis ne soulève point de problème au début, mais viendront des temps où les formules pauliniennes seront sans vertu pour des consciences écartelées.

Par saint Paul, la doctrine de la *grâce* sépare l'homme de la Nature et anticipe son expression rationnelle : la liberté moderne. Elle opère le renversement du devoir vers le droit : l'homme a le droit de choisir et de reconnaître ses devoirs. Mais saint Jacques[769] n'a pas directement pris position en faveur ou contre le droit et la loi naturelle, cependant par sa vision à propos de l'indivisibilité de la foi et des œuvres, il a révélé un grand débat au sein du christianisme. Jacques aussi parle de la foi, des œuvres et de la loi, mais la foi inactive paraît source sans écoulement, arbre sans fruit, coquille vide, grâce recroquevillée. La foi s'avive dans l'épreuve, comme pour Abraham[770], qui obéit jusqu'à exposer l'enfant de la promesse. Pour Jacques la foi est comme une personne, qui ne peut rester vivante sans devenir féconde.[771]
A première lecture, Jacques dans ce passage (Ja. 2. 14-26) semble s'opposer à Paul et au salut par la grâce. On a parfois tenté de l'expliquer en disant que Jacques parle de sanctification et non de justification. Pourtant Jacques parle du jugement dernier qui sera impitoyable pour celui qui n'a pas exercé la miséricorde (v.13, cf. Mt. 25), du salut (v.14) et de justification (vv. 22 et 25). Mais il faut tenir compte du contexte : les même mots prononcés dans un autre contexte prennent un autre sens. Jacques adresse une exhortation pratique à une communauté judéo-chrétienne peut-être endormie dans le conformisme social. Paul fait un exposé théologique pour amener des judéo-chrétiens de Rome à ne plus se justifier par les œuvres de la loi. Il est significatif, pour *Luc Olekhnovitch* (pasteur) qu'on ne trouve chez Paul aucune trace de polémique contre Jacques et que Jacques serait très paulinien quand il dit: «*Car quiconque observe toute la loi, mais pèche contre un seul commandement, devient coupable envers tous.* » (2.10) ce qui sous-entend que la loi ne peut justifier.[772] Joachim Jeremias résume ainsi la différence : «*Paul parle de foi chrétienne et d'œuvres juives ; Jacques de foi juive et d'œuvres chrétiennes*».[773]

---

[769] Apôtre de Jésus, fils de Zébédée et frère de Jean l'Évangéliste, mort martyr à Jérusalem en 44, sous Hérode le Grand. Il est particulièrement honoré à Compostelle, mais c'est en fait sur des légendes hagiographiques que reposerait la relation de sa venue et de son apostolat en Espagne.
[770] Premier patriarche de la Bible (XIXe s. av. J.-C.). Originaire d'Our, en Mésopotamie, il entendit l'appel de Dieu qui lui demandait d'aller s'établir avec son clan en Palestine. À travers la descendance de ses deux fils, Isaac et Ismaël, qu'il eut l'un de son épouse Sara, l'autre de sa servante Agar, il est considéré comme l'ancêtre des peuples juif et arabe, puis des chrétiens. Ainsi les fidèles des trois religions monothéistes -judaïsme, islam et christianisme -se proclament-ils en commun « fils d'Abraham », celui que la Bible appelle le « Père des croyants ».
[771] COMBET-GALLAND (Corina), ***La foi qui voulait respirer***, in Le supplément de ***La vie*** n° 2998, 13 février 2003. p. XIII.
[772] *Cf.* Ga. 3.10-11
[773] OLEKHNOVITCH (Luc), ***Jacques 2.14-26 : Des actes ! Pas des paroles seulement!,*** Union des Eglises Evangéliques Libres, Le 29-12-2002; *Cf.* www.ueel.org/revue/article.php?categorie=PLV%20-%20Etudes&debut=6

Toutefois l'Epître de Jacques a été déclarée par Luther «épître de paille» à cause de ce passage opposé à la pensée de saint Paul. Mais on se demande si l'auteur s'oppose directement à l'apôtre, ou s'il dénonce la dérive du courant qui s'est autorisé de la critique des œuvres de la loi. Il y une discussion entre des voix différentes sur ce sujet.[774] Mais une chose est bien claire que L'Epître de Jacques correspond en pratique, plus à la théorie de la loi naturelle que les lettres de Paul. Même si ce dernier a directement abordé cette théorie en suivant les stoïciens, il n'est pas arrivé à concilier la *grâce*, la *loi* et le *droit naturel* de l'homme.

Transition

«Connaissez-vous donc, enseigne Pascal aux grands, et sachez que vous n'êtes que des rois de la concupiscence. Et prenez les voies de la concupiscence ».[775] Cette vision paulinienne comme la vision pascalienne du monde,[776] oppose dans un contraste absolu l'ordre de Dieu et celui de la chair où se meut la politique. Cette approche négative distinguerait aussi le Christianisme et le Judaïsme par rapport à l'Islam. Le judaïsme n'a pas à proprement parler une théorie de l'État, ni par voie d'affirmation, ni par voie de négation ;[777] de même, selon cette vision, le christianisme n'a pas de théorie de l'État malgré la prédominance, dans l'occident chrétien, pendant plusieurs siècles, de la théorie du droit divin : celui-ci se présentera contre celle du droit naturel de l'homme, même pendant sa période de gloire et de domination au Moyen-âge. L'Eglise, tout comme les émirs musulmans, voulant étendre son pouvoir, oubliera en quelque sorte le commandement célèbre de Jésus,[778] surtout ses Béatitudes qui pourront codifier les droits de l'homme et le droit politique naturel de l'homme. C'est pourquoi envisageant cette section et ces circonstances historiques on pourrait dire que le christianisme a une théorie de l'État, alors qu'indépendamment des

---

[774] COMBET-GALLAND (Corina), ***La foi qui voulait respirer***, in Le supplément de ***La vie*** n° 2998, 13 février 2003. p. XIII.

[775] TAVENEAUX (René, textes choisis et présentés par), ***Jansénisme et politique***, Armand Colin, Paris, 1965, p. 25.

[776] Voir: PASCAL (Blaise), ***Pensées***, Seuil, Paris, 1962, pp. 36-45 ; réed. par L. Brunschvicg, Garnier Flammarion, Paris, 1976, n°429 et sq.

[777] Le Judaïsme n'a pas de théorie de l'Etat, nonobstant le fait que le royaume de Juda (931-586 avant J.C.) a été fondé par l'un des pères du judaïsme. Dans le monde juif, la souveraineté était considérée comme appartenant à Dieu et la société juive était organisée d'une manière qui correspondait à un système théocratique. Bien sûr, Dieu ne pouvait pas gouverner directement mais sa loi devait dominer l'ensemble de la société et le rôle du gouvernement appartenait à ceux qui connaissaient la loi et pouvaient donc la mettre en œuvre. Actuellement, l'Etat d'Israël, qui n'a pas encore de Constitution, trouve à sa base une certaine prise en considération de la religion juive, mais il ne s'agit pas là d'une application d'un enseignement de la religion mais d'une situation résultat de certaines circonstances historiques. Voir : *Encyclopaedia Britannica*, Ed. 1980 (JUDA).

[778] *Mt* (Matthieu) : 22.21 ; *Ro*. 13.1-8. « *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu.*»

circonstances historiques, on peut dire qu'il y a dans le christianisme une théorie de l'État par négation. C'est-à-dire que le christianisme dans son for intérieur est une religion qui nie l'existence d'un rapport entre le temporel et le spirituel, du moins au niveau des institutions politiques. La section suivante traite d'un problème crucial, toujours actuel, celui des relations de l'Eglise et de l'État. Du point de vue de l'autorité ecclésiastique, les principes qui devraient présider à ces relations paraissent simples à définir, la célèbre formule «*Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*» étant pour toutes situations la règle immuable.

SECTION II. LA BIBLE ET LE DROIT POLITIQUE ; POLITIQUE POSITIVE

Au pessimisme politique chrétien s'opposent les thèses du groupe janséniste qualifié de « centriste » et dont les représentants les plus notoires furent Domat,[779] Arnauld,[780] Nicole,[781] et Duguet. Ces thèses ne s'inspirent ni d'un pur pragmatisme ni d'un opportunisme facile : elles se fondent sur l'idée que les liens du chrétien avec le monde, loin d'être réglés au plan de la concupiscence, procèdent nécessairement de l'amour de Dieu.[782] Aucune autorité humaine ne peut donc être considérée comme une fin en soi, comme une 'grandeur d'établissement' ; elle est au contraire un moyen d'atteindre Dieu, de réaliser sa volonté.[783] Selon cette lecture le verset « tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en haut »[784] montre bien que Jésus et les premières communautés chrétiennes ne se satisfaisaient pas d'une vision "spirituelle" sans impact sur les réalités sociales et politiques de leur temps. Leur témoignage mettait aussi en cause toutes sortes d'abus de pouvoir et

[779]Domat (Jean) jurisconsulte français (Clermont, auj. Clermont-Ferrand, 1625 - Paris 1696). Dans les Lois civiles dans leur ordre naturel (1689-1694), il affirma la prééminence du droit romain. Son œuvre prépara l'unification du droit.

[780] Antoine Arnauld, surnommé le Grand Arnauld (Paris 1612 - Bruxelles 1694) ; théologien, docteur en Sorbonne, il fit paraître en 1643 un traité intitulé *De la fréquente communion*, où il attaquait la morale des Jésuites et vulgarisait les thèses de l' *Augustinus* l'ouvrage posthume de *Jansénius* (1640) ; il rédigea aussi des ouvrages contre les protestants et, en collaboration avec deux autres jansénistes, la *Grammaire et la Logique* dites de *Port-Royal*.

[781] Ecrivain français (Chartres 1625 - Paris 1695). Janséniste et professeur à Port-Royal, il est l'auteur d' *Essais de morale* (1671-1678).

[782] Dans ce cas c'est intéressant de voir comment Bossuet définit l'expression d' *concupiscence*. Voir : BOSSUET, ***Traité de la concupiscence***, La Bibliothèque, 2000.

[783] TAVENEAUX (René, textes choisis et présentés par), ***Jansénisme et politique***, Armand Colin, Paris, 1965, p. 26

[784] Jean 19 : 11, *Pilate lui dit: Est-ce à moi que tu ne parles pas? Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te crucifier, et que j'ai le pouvoir de te relâcher ? Jésus répondit: Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir.*

dénonçait les manières trompeuses de dominer ou de s'imposer.[785] D'ailleurs « pour accomplir la volonté du Père, le Christ inaugura le Royaume des cieux sur la terre ».[786] Or, la volonté du Père, c'est d'" élever les hommes à la communion de la vie divine ".[787] Il le fait en rassemblant les hommes autour de son Fils, Jésus-Christ. Ce rassemblement est l'Église, qui est sur terre " le germe et le commencement du Royaume de Dieu "[788]. C'est pourquoi dans le collège des Douze, Simon Pierre tient la première place.[789] Jésus lui a confié une mission unique. Ainsi Jésus a confié à Pierre une autorité spécifique : " Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux : quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié "[790]. Le " pouvoir des clefs " désigne l'autorité pour gouverner la maison de Dieu, qui est l'Église. Jésus, " le Bon Pasteur "[791] a confirmé cette charge après sa Résurrection : " Pais mes brebis "[792]. Le pouvoir de " lier et délier " dans cette lecture signifie l'autorité pour absoudre les péchés, prononcer des jugements doctrinaux et prendre des décisions disciplinaires dans l'Église. Jésus a confié cette autorité à l'Église par le ministère des apôtres[793] et particulièrement de Pierre, le seul à qui il a confié explicitement les clefs du Royaume.
Mais cette autorité spécifique ne restera pas longtemps ni aux Cieux ni à l'Eglise. Dans cette section on verra les bases qui fondent une activité plus politique et temporelle.

§1. L'enseignement de Jésus : un choc politique

Il n'y a pas une éthique chrétienne unique, fixée une fois pour toutes, et gardant toujours le même contenu. Ceci est bien plus accentué en ce qui concerne la politique car s'il y a un enseignement éthique explicite dans la Bible, il n'en est pas de même pour la politique. Cependant il n'est pas impossible de tirer de l'Ecriture Sainte les critères d'une Politique. D'une part parce que toute la religion chrétienne est fondée sur le titre politico-religieux de Messie.[794] D'autre part au moins parce que ceci a été fait bien souvent. A l'origine, comme on l'a déjà mentionné, le christianisme est donc à la fois apolitique et politique ou

[785] HOWARD (John), ***Jésus et le politique : La radicalité éthique de la Croix***, Presses Bibliques Universitaires (des GBU), Lausanne, 1972.
[786] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique*** : 541. LG (*Lumen gentium*) 3.
[787] Ibid., op, cit., LG 2
[788] Ibid., op, cit., LG 5
[789] *Cf.* Mc 3: 16; 9, 2; Lc 24: 34; 1 Co 15: 5.
[790] Mt 16 : 19
[791] Jn 10: 11
[792] Jn 21: 15-17
[793] *Cf.* Mt 18: 18
[794] *Chrétiens* signifie ceux qui suivent le *Christ*. Et on entend dans ce mot, *christos* (*Christ*), le mot *oint* en grec, le Messie et le roi en hébreu. Si Jésus n'a jamais parlé de Messie ou si Il n'a jamais été le Messie, alors la religion chrétienne n'est qu'une farce. Voir : MORDILLAT (Gérard) et PRIEUR (Jérôme), ***Christos***, Arte édition & Mille et une nuit, Turin (Italie), 1997, p. 34-35

révolutionnaire. Il est apolitique quand les Evangiles proclament « *rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* »;[795] il ne propose pas de doctrine politique puisque, au contraire, le Christ proclame la fin du politique.[796] Mais en pratique, il a sa propre politique. Jésus est révolutionnaire, car toutes les doctrines de l'époque s'attachent à la conservation de l'ordre établi. Pour le christianisme en revanche, seul importe le royaume de Dieu, et devant Lui est affirmée l'égalité naturelle de tous les hommes. Le Christ déclare que tout homme a une valeur irremplaçable car il est conçu à l'image de Dieu et a un destin transcendantal.[797] C'est pourquoi la forme du pouvoir n'a pas de véritable importance dans l'enseignement du Christ. Ce qui compte, ce sont les mérites individuels que chaque homme acquiert ; la forme de la société ne peut ni interdire ni lui assurer le salut. Mais c'est la personne humaine qui est prise en compte et c'est l'innovation du christianisme.[798] Certes la révélation chrétienne n'est pas un message politique, de même, le christianisme n'a pas de théorie de l'État, pourtant elle contient des messages politiques.

Les sources internes[799] principales dont on dispose au sujet de Jésus sont le Nouveau Testament, et spécialement les quatre Évangiles qui prennent en compte les intérêts des communautés pour lesquelles ils ont été rédigés.[800] C'est pourquoi les historiens tentent de retrouver, par une méthode de critique des textes, ce qui, antérieurement à l'interprétation théologique des Évangiles, aurait pu constituer le tissu des gestes et des paroles authentiques de Jésus. Jésus, selon ce Nouveau Testament, à la suite de Jean-Baptiste, annonce la venue imminente du règne et du jugement de Dieu. Comme lui, il annonce le règne de Dieu. Mais il se sépare de Jean Baptiste en ceci qu'il insiste sur l'amour plus que sur la colère de Dieu. Pour les juifs qui attendaient la venue d'un Messie qui devait permettre le triomphe d'Israël,[801] cet enseignement de Jésus avait un aspect politique et la révélation chrétienne créa un choc. Israël était dominé par les Romains lors de la naissance du Christ et la venue de Celui qui se disait le Messie, avait mission de libérer le peuple juif. Dans le contexte

---

[795] Mt. 22.21

[796] RAYNAL (Jean-Jaques), ***Histoire des grands courants de la pensée politique***, Paris, Hachette, 1999. p. 13

[797] Jésus lui-même n'a pas exprimé cette expression, mais elle se trouve dans : Ge. 1.27, Ja. 3. 9, Col. 1. 15

[798] DMITRI, op. cit. p. 47

[799] Les historiens Romains parlent aussi de Jésus, entre autre FLAVIUS (Joseph) historien juif (Jérusalem v. 37 apr. J.-C. - apr. 100). Il s'installe en 70 à Rome, où il rédige en grec *la Guerre des Juifs, les Antiquités judaïques et le Contre Apion* (plaidoyer contre l'antisémitisme gréco-romain).

[800] Les évangiles synoptiques, sont, eux, riches d'informations mais ils ont été écrits plusieurs décennies plus tard, entre 70 et 80 pour l'Evangile de Marc, entre 80 et 90 pour celui de Matthieu, entre 95 et 100 pour celui de Luc. Les personnalités de leurs auteurs sont bien mal connues : il est douteux que Matthieu faisait partie des douze apôtres ; Luc et Marc étaient des compagnons de lutte de saint Paul ; il est peu probable qu'ils aient été des témoins directs de ce qu'ils rapportent. Voir : JACQUARD (Albert), ***Dieu ?***, Stock/Bayard, Paris, 2003, p. 82

[801] Il faut remarquer qu'il existe, selon la Bible, des rapports très particuliers entre Dieu et le peuple juif. D'après la croyance juive, Dieu a conclu une alliance avec le peuple juif (Ex 20 : 1-17 ; Lé 18 : 5 ; De 4 : 23 ; Jé 31 : 31-34. Dieu s'engage dans la mesure où Israël observe ses commandements) ; Il le protège dans la mesure où celui-ci lui est fidèle. Ce contrat comporte des sanctions au cas de non-exécution des obligations ; Dieu punit son peuple lorsque celui-ci commet des fautes mais le peuple juif est en droit d 'attendre une protection de Dieu lorsqu'il remplit exactement ses obligations.

politique de l'occupation romaine du pourtour de la Méditerranée, la prédication de Jésus redonne du sens à l'idée de Messie: pour beaucoup de juifs, le messie serait celui qui délivrerait Israël du joug des Romains. Au lieu de cela Jésus annonce la venue du royaume de Dieu mais ne fait rien pour libérer les juifs des Romains. Bien au contraire, il dit que son royaume n'est pas de ce monde.[802] Jésus cherche à détruire tout les prestiges que les passions terrestres, les ambitions sociales ou l'orgueil des Pharisiens entassent sur la voie d'une vie 'épanouie' libérée des commandements de la tradition. Par ailleurs, il refuse pour lui-même le titre «messie»[803], trop politique,[804] et celui de «Fils de Dieu»[805] plus tardif et d'origine hellénistique.[806] Le titre messianique ne lui sera attribué que plus tard dans la tradition chrétienne.[807] Pour ceux qui l'entourent, et pour lui-même, il est un «prophète» qui annonce le Royaume, et qui l'inaugure par sa vie elle-même.[808] Toutefois lorsqu'il s'agit de la venue du Royaume de Dieu que le prophète de Nazareth anticipe et inaugure, il se voit et est vu comme plus qu'un prophète. Une expression eschatologique qui annonce la fin des temps et qui est difficile à accepter par les juifs.

Pour les Romains le Christ apparaissait comme un agitateur politico-religieux qui jetait le trouble dans une province connue pour son instabilité.[809] Le Christ par ses enseignements conteste l'ordre social et les hiérarchies existantes. Comment pouvaient-ils accepter, dans une civilisation fondée sur le mérite, que tous les hommes aient la même valeur, que les pauvres et les faibles soient les premiers dans le royaume de Dieu ?[810] ou que l'on dise : « A quoi sert de conquérir le monde si l'on perd son âme?». Pour les Romaines l'enseignement du Christ devenait dangereux dès lors qu'il était une cause d'agitation en Palestine et qu'il contestait les valeurs fondamentales de la société romaine.[811] De plus il avait averti que le règne de Dieu est proche ; « *en vérité je vous le dis : il en est d'ici présents qui ne goûteront*

---

[802] Jn 18 : 36. et cela était contre la parole de Dieu dans l'Ancien Testament (*le règne et la souveraineté appartiennent à Dieu sur toutes choses* ; 1 Ch 29 : 11 ; La 5 : 19) , même lorsqu'il serait présenté au tant que Dieu.

[803] *Messiah* (messie) en hébreu signifie « celui qui est choisi par Dieu pour venir établir son royaume ». Son synonyme en grec est *christos* ou *Khristos* qui désigne l'élu de Dieu, consacré et oint

[804] Marc (Mc) 14 : 61-62 ; Ja 1 : 41 ; 4 : 25. Pour le titre « fils de Dieu » voir : Marc 3 : 10-12.

[805] Paul de Tarse, le premier, annonce que Jésus est « fils de Dieu, fils de l'homme », cette expression est difficile à interpréter, car, selon certain, cela suppose que Dieu se réalise dans l'homme. Pour les Evangiles, l'expression s'est produite en Jésus. Quant à l'appellation, « fils de Dieu », cela veut-il signifier qu'il existe une réelle filiation divine ou n'est-il que l'élu de Dieu ? Voir : F. BRAUNSTEIN-SILVES & j.f. P, ***Les grandes doctrines***, paris, ellipses, 1998, p. 302

[806] JOSSUA (Jean-pierre), ***Le Christianisme,*** in « *L'état des religions dans le monde* », Paris, La Découverte& Le Cerf, 1987, p. 85

[807] HERVIEU-LEGER (Danièle), ***Le catholicisme entre intransigeantisme et ouverture,*** in. *La religion au Lycée ; conférences au lycée Buffon 1989-1990*, Paris, CERF, 1990. p. 59-60

[808] Ibid. p. 59

[809] GEORGES LAVROFF (Dmitri), ***Les grandes étapes de la pensée politique,*** Paris, Dalloz, 1993, p. 47

[810] *Cf.* Mt 5: 3 ; Lu 6: 20

[811] Ibid. Georges Lavroff, op, cit.

pas la mort avant d'avoir vu le Fis de l'homme venant avec son Royaume.»[812] Et il priait que Dieu qu'il appelle, fasse son royaume sur la terre comme au ciel.[813] On comprend que ce message ait eu un écho considérable parmi les petites gens, souffrant de l'oppression romaine, qui entendaient cette annonce comme une promesse de la libération.[814] Cela semblait une véritable menace et une revendication politique pour l'autorité dominante, même si le Christ n'était pas encore reconnu comme Messie. L'impression se répand que son annonce du royaume de Dieu ne fait que préparer un bouleversement politique radical. La tension est à son comble lorsque, à l'approche de la Pâque, Jésus se rend à Jérusalem. Le Sanhédrin, ayant déclaré Jésus " passible de mort "[815]en tant que blasphémateur, mais ayant perdu le droit de mise à mort[816] livre Jésus aux Romains en l'accusant de révolte politique.[817] Il est mis en parallèle avec Barrabas accusé de "sédition".[818] Les grands prêtres exercent sur Pilate des menaces politiques pour qu'il condamne Jésus à mort.[819] Arrêté donc à l'instigation des chefs juifs, il est condamné par l'autorité romaine d'occupation, que représente Ponce Pilate, et crucifié le 14 du mois de nisan en l'an 30. Mais plus tard l'analyse que fait Rome de cette croyance évolue avec le temps, passant de la simple agitation politique, l'opposition religieuse des partisans de Jésus (opposé aux Zélotes), autre que celle spirituelle des partisans de Jean Baptiste ou des moines de *Qumran*, prend le statut de secte religieuse plus ou moins tolérée. Ensuite, Rome constate les divergences de cette religion avec les multiples courants religieux de l'Empire et entre dans une longue phase de persécution des chrétiens entre le I^e^ et le IVe siècle. Enfin, Théodose bannit tous les cultes païens en 380 et fait du christianisme la religion officielle de l'Empire.

§2. Droit à la politique

Jésus disait que son royaume n'est pas dans ce monde, cependant il n'enseignait pas comment établir le gouvernement de la terre. Contrairement à la pensée de Moïse le Christ ne se prononce pas sur l'organisation de la société politique. Et contrairement à Muhammad, il ne possède pas de doctrine politique. Pourtant comme le rapporte l'Evangile de Mathieu, le message politique de Christ se résume dans une phrase qu'on a déjà évoquée : « *rendez à*

[812] Mt 16 : 28 ; Mc 9 : 1 ; Lu 9 : 27
[813] Mt 6 :10
[814] Jésus n'est pas le seul à annoncer la venue prochaine du royaume messianique. Les zélotes en appellent également à la venue d'un messie libérateur. Mais ils conçoivent cette libération dans un sens directement politique, comme le rétablissement de la souveraineté d'Israël et son triomphe parmi les nations.
[815] Mt 26: 66
[816] *Cf.* Jn 18 : 31
[817] *Cf.* Lc 23 : 2
[818] Lc 23 : 19
[819] *Cf.* Jn 19: 12. 15. 21

César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ».[820] Cette phrase a ouvert un grand débat entre les érudits depuis longtemps. Ils sont presque tous d'accord que par cette parole du Christ le christianisme a le *devoir* de prendre en compte l'organisation politique. Mais est-ce qu'il en a également le *droit* ?

Le contexte selon la *Bible de Jérusalem* permet de bien comprendre ce point :

« *Alors les Pharisiens allèrent se concerter en vue de le surprendre en parole ; et ils lui envoient leurs disciples, accompagnés des Hérodiens, pour lui dire ; « Maître, nous savons que tu es véridique et que tu enseignes la voie de Dieu en vérité sans te préoccuper de qui que ce soit, car tu ne regardes pas au rang des personnes. Dis-nous donc ton avis : Est-ce permis ou non de payer l'impôt à César ?* » Mais Jésus, connaissant leur perversité, riposta : « *Hypocrites ! Pourquoi me tendez-vous un piège, faites-moi voir l'argent de l'impôt*. » Ils lui présentèrent un denier et il leur dit « *de qui est l'effigie que voici ? et l'inscription*, » ils disent : « *De César.* » Alors il leur dit : « *Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui à Dieu*. » A ces mots ils furent tout surpris et, le laissant, ils s'en allèrent. » [821]

D'une part cette interrogation des Hérodiens, selon Georges Lavroff, a un double objet :[822] Tout d'abord un objet politique, car il s'agit pour eux d'essayer de compromettre Jésus aux yeux de César, car ne pas payer le tribut, c'est se mettre en rébellion à l'égard du pouvoir. Mais il y a un objet religieux car les Hérodiens veulent enfermer dans une contradiction celui qui se proclame le Messie. S'il dit de payer le tribut c'est qu'il ne veut pas libérer le peuple juif et n'est pas le Messie et s'il dit de ne pas le payer il est rebelle au pouvoir romain et sera condamné par lui.

D'autre part, la réponse de Jésus mérite quelques commentaires :

1. Pour la plupart des politologues, cela signifie qu'il y a deux sociétés qui sont la laïque et la sacerdotale. L'homme doit pratiquer la vertu pour gagner son destin surnaturel et doit se soumettre aux obligations de la société civile dans la mesure où elles ne concernent pas celle que chacun a envers Dieu.[823]

2. Mais pour la majorité des religieux, cette parole "*Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*", qui distingue très clairement le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, n'a jamais voulu dire que César était hors du plan de Dieu et qu'il y avait là deux

[820] Mt. 22.21
[821] Mt 22 : 15-22 ; Lu 20 : 20-26
[822] GEORGES LAVROFF (Dmitri), ***Les grandes étapes de la pensée politique*,** Paris, Précis Dalloz, 1993, p. 76
[823] Ibid. Voir aussi : GEORGES LAVROFF (Dmitri), ***Histoire des idées politiques de l'Antiquité à la fin du XVIIIe siècle,*** Paris, Dalloz, 1997. p. 48

mondes totalement séparés : celui de Dieu et celui de César. Car ainsi que nous le voyons, avec le dialogue du Christ et de Ponce-Pilate,[824] César appartient à Dieu.[825]

3. Si par la venue du Messie la Loi est abolie,[826] cette formule célèbre de Jésus pour les juristes signifie que sa parole ne concerne que le Royaume de Dieu, et que l'exhortation faites à chacun de le suivre, après avoir laissé famille et biens, afin de proclamer la bonne parole, il avait donc des conséquences politiques et sociales potentielles dont l'autorité pouvait légitimement se préoccuper.[827]

4. Le citoyen est obligé en conscience de ne pas suivre les prescriptions des autorités civiles quand ces préceptes sont contraires aux exigences de l'ordre moral, aux droits fondamentaux des personnes ou aux enseignements de l'Evangile. Le refus d'obéissance aux autorités civiles, lorsque leurs exigences sont contraires à celles de la conscience droite, trouve sa justification dans la distinction entre le service de Dieu et le service de la communauté politique. "Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu".[828] "Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes[829]".[830]

Sans doute la vie sociale et politique fait partie de la vie terrestre ; toutes ses règles et ses valeurs sont terrestres. C'est pourquoi elles n'ont aucune commune mesure avec la vie de l'âme, qui seule concerne Dieu ; mais la conclusion que Jésus en tire, selon les Evangiles n'est pas négative. Il est à l'inverse de la conclusion des Cyniques.[831] Pour eux, il ne faut point se soumettre aux nécessités politiques parce qu'elles sont sans valeur. Alors que pour Jésus il faut s'y soumettre parce qu'elles n'ont pas de valeur.[832] Il faut payer l'impôt, symbole de l'obéissance civile, précisément parce qu'il ne concerne pas le royaume de Dieu, lorsque les pauvres également n'appartiennent pas au royaume terrestre.

Mais la séparation du royaume spirituel et du séculier était un idéal plus facile à énoncer qu'à réaliser effectivement. Il est possible de distinguer les choses qui appartiennent à César de celles qui appartiennent à Dieu, mais elles sont souvent étroitement mêlées. Il est évident, pour Lipson, que l'application pratique de ces formules dépendait de la validité de deux

---

[824] Jn 19 : 12

[825] TREMOLET DE VILLERS (Jacques), **Légitimité d'une politique chrétien,** Centre *de Formation à l'Action Civique et Culturelle selon le Droit Naturel et chritien. 2003*

[826] RENAN (Ernest, ***Histoire des origines du christianisme***, Gallimard, « Folio », Calmann-Lévy, 1899, 8 vol. dont le t. I contient la célèbre ***Vie de Jésus***, constamment rééditée. p. 272

[827] GUCHET (Yves), ***Histoire des idées politiques,*** Paris, Armand Colin, 1995, tome 1, p. 81-82

[828] Mt 22 : 21

[829] Ac 5 : 29

[830] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique*** : Pa. 2242

[831] École des cyniques, école philosophique grecque (V^{e}-IVe s. av. J.-C.) qui rejetait les conventions sociales et les principes moraux pour vivre conformément à la nature. (Elle a été fondée par Antisthène, et son représentant le plus marquant fut Diogène.)

[832] TOUCHARD (Jean), ***Histoire des idées politiques***, Paris, PUF, 1993. Tome I. P. 94

hypothèses :[833] l'une, que les sphères de juridiction ecclésiastique et temporelle pouvaient effectivement être séparées, et l'autre que les deux institutions donneraient respectivement leur adhésion au statut d'individus devenues 'égaux de même rang'. L'inexactitude de l'une de ces deux hypothèses signifiait la mort du dualisme. Par ailleurs l'histoire montre que cette formule n'a pas été respectée longtemps car les lectures augmentent depuis les apôtres et enfin cette ambiguïté de la situation des quatre premiers siècles, qui ont vu la coexistence plus ou moins facile d'un empereur, auteur des lois, et d'une organisation souterraine d'Eglises chrétiennes, cessera avec Constantin.

SECTION III. LES ENSEIGNEMENTS DES APÔTRES ; THÉORISATION DE DROIT DIVIN

Le Christ de saint **Paul**[834] a confirmé l'abrogation du Lévirat, abrogé la répudiation, la circoncision, la loi du talion. La loi est donc, comme on l'a vu dans notre première partie, déléguée à l'autorité politique, non pas tellement par simple soumission à l'autorité politique, mais parce que la véritable soumission, comme le dira plus tard Luther, ne réside pas dans cet aspect extérieur. Mais étant donné que le royaume de Dieu (des Cieux), qui doit rétablir parmi les hommes l'autorité souveraine de Dieu comme Roi, avait été préparé et annoncé par l'Ancienne Alliance, le Jésus de **Matthieu**[835] n'a pas aboli la Loi. Après avoir annoncé que le Royaume des cieux est proche, dans le sermon sur la montagne,[836] Jésus en précise les principes de base à ses disciples.[837] A chaque tournant de son œuvre, il se réfère à l'Ancien Testament pour prouver comment la loi est accomplie.[838] Il rappelle massivement la validité de la Loi : «*N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les prophètes : Je*

[833] LIPSON (Leslie), ***Les grands thèmes de la pensée politique***, traduction de Anne-Emmanuelle Chaudesaigues, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977, p. 166

[834] On insiste sur cette forme de référence à Jésus en disant (*Jésus de* ou) *Christ de* Paul ou de Jaques et etc., car selon le christianisme l'inspiration est un des fondements de la foi chrétienne. Donc ça veut dire que toutes les Ecritures sont inspirées par Dieu-Jésus, mais sont écrites par ces auteurs. Dans ce cas là il ne faut pas voir de contradiction dans ce Livre, et par conséquent si l'on en trouve, il faut la justifier et non le rejeter, ce que Luther n'a pas bien respecté peut-être.

[835] *Matthieu* apôtre de Jésus, à qui la tradition attribue la rédaction d'un des quatre Évangiles, est un «publicain» de Capharnaüm lorsqu'il répond à l'appel de Jésus. L'Évangile selon Matthieu, que l'on a classé le premier et qui est le plus long, paraît avoir été rédigé après 80 et s'être appuyé sur une source araméenne. Il s'adresse à des chrétiens venant du judaïsme et leur présente Jésus comme le Messie annoncé par les prophètes.

[836] Mt 5-7

[837] Mt 5 : 1

[838] Voir : ***Bible de Jérusalem***, Paris, Cerf, 1998, introduction aux Evangiles synoptiques, p. 1643

ne suis pas venu abolir, mais l'accomplir.»[839] Par cela, le Jésus de Matthieu réaffirme que la loi de Moïse, concernant le royaume théocratique de l'Ancien Testament, sera le code régissant le royaume à venir sur la terre.[840] Et, pour que tout soit clair, il ajoute les paroles attribuées à Jésus : *«Car je vous le dis, en vérité : avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur l'i, ne passera de la Loi, que tout ne soit réalisé. Celui donc qui violera l'un de ces moindres préceptes, et enseignera aux autres à faire de même, sera tenu pour le moindre dans le royaume des Cieux ; au contraire, celui qui les exécutera et les enseignera, celui-là sera tenu pour grand dans le Royaume des Cieux.»*[841]

Aussi, l'attitude des hommes à l'égard de la loi de Moïse déterminera-t-elle leur position dans le royaume. Par l'accomplissement de la loi, le sermon sur la montagne marque d'une part, que la loi divine s'applique aussi bien aux pensées et aux mobiles qu'aux actes eux-mêmes.[842] D'autre part, il limite certaines lois, mais il ne les abroge pas.[843] Il ne dit plus qu'il est impossible d'être sauvé par les œuvres de la loi, en revanche, il établit la qualité de la vertu requise par la loi.[844] Puisque Christ lui-même naquit sous la loi,[845] il vécut dans une parfaite obéissance à la loi,[846] et il les enseigne aux autres.[847]
Alors que le Jésus de Paul est tout à fait contre cette idée. Pour lui le pécheur ne peut être sauvé par la Loi.[848] Alors que tout le monde est pêcheur, le racheté n'est plus sous la loi.[849] Quand même il n'est pas moins vrai que la loi de Moïse et le sermon sur la montagne font partie intégrante des Saintes Ecritures inspirées par Dieu et, par conséquent, sont « *utiles pour enseigner, pour convaincre, pour corriger et instruire dans la justice.* »[850]
Mais si on ne les pratique pas dans la société civile ou dans la communauté religieuse à quoi servira cette sainteté de la loi et l'obéissance aux commandements? Quelle sera leur fonction exacte?[851] C'est une question que Paul n'éclaire pas. Certains juristes essayent de commenter ses paroles en réconciliant les écritures de Paul et les Evangiles dont Matthieu. Selon cette interprétation le respect de la Loi n'est pas le moyen de devenir chrétien, mais la voie pour le

---

[839] Mt 5 : 17
[840] SCOFIELD (C.I.), ***Les commentaires***, in. *La Sainte Bible,* traduite par Segond (Louis), Genève-Paris, Société Biblique de Genève, 2002, p. 1057
[841] Mt 5 : 18-19
[842] Mt 5 : 27-28 ; 6 : 1-6
[843] Mt 5 : 31 ; 19 : 8
[844] Mt 5 : 48
[845] Ga 4 : 4
[846] Mt 17 : 5 ; Jn 8 : 46
[847] Lu 10 : 25-27
[848] Ro 3 : 20
[849] Ro 6 : 14
[850] 2 Ti 3 : 16
[851] Ro 7 : 12

rester.[852] Cependant pour Paul non seulement le régime de la Loi et les œuvres s'opposent au régime de la foi, « *sachant que l'homme n'est pas justifié par la Loi, mais seulement par la foi en Jésus Christ…puisque par la pratique de la Loi, personne ne sera justifié.* »[853] Mais en plus saint Paul méprise la raison et la sagesse face à la foi : « *Où est-il, le sage ? Où est-il l'homme cultivé ? Où est-il, le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ?* »,[854] alors que pour **Jacques**[855] et saint Luc[856] la sagesse est un don divin et une voie qui entraîne à Dieu.[857] En conséquence la foi sans pratiquer la loi est nulle ;
«*A quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise : « j'ai la foi », s'il n'a pas les œuvres ? … Si la foi n'a pas les œuvres, elle est tout à fait morte.*» [858]

C'est pourquoi les protestants, et en particulier Luther, mettent un grand point d'interrogation sur les paroles de Jésus présentées par Jacques. Alors que pour les catholiques c'est l'inverse qui semble l'emporter. Plus précis encore à l'égard du pouvoir civil et politique, saint Paul ne reconnaît pratiquement aux chrétiens que le *devoir*. Le devoir d'obéissance impose à tous de rendre à l'autorité les honneurs qui lui sont dus, et d'entourer de respect et, de gratitude et de bienveillance, les personnes qui en exercent la charge. Il voit une faute religieuse dans la désobéissance, et il prêche l'obéissance dans un long développement qui demeurera le texte de base de la politique chrétienne : «*Que chacun (toute âme) se soumettre aux autorités en charge ! Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. Et les rebelles se feront eux-mêmes condamner.*»[859]
Certains auteurs protestants comme Wiess pense que par « toute âme », Paul veut indiquer qu'il passe des devoirs de la vie collective aux obligations individuelles.[860] Mais pour Godet le mot 'toute' ou chacun, indique un devoir qui income natrellement à tout être humain. C'est une obligation de la vie psychique, qui est le domaine commun de l'humanité, et *autorité* ne désigne pas seulement l'ordre le plus élevé parmi les autorités de l'État. «Ce sont toutes les

---

[852] MARGUERAT (Daniel), ***Loi et jugement dernier dans le Nouveau Testament,*** in. ***Bible et droit,*** Presses universitaires de Namur & Edition Lessius, Belgique, 2001, p. 81. Voir aussi de même auteur : ***La loi dans l'un et l'autre Testament,*** Paris, Cerf (coll. *Lectio Divina*, n° 168), 1997, pp. 140-174, voir surtout 172-173.
[853] Ga 2 : 16
[854] 1 Co 1 : 20-27
[855] Parent de Jésus, que le Nouveau Testament appelle « *le frère du Seigneur* » et qu'on trouve à la tête de la communauté chrétienne de Jérusalem. On doit le distinguer du second apôtre Jacques, fils d'Alphée. L'épître qui lui est attribuée est un écrit anonyme de la fin du I^e^ siècle, imprégné des idées judéo-chrétiennes dont la communauté de Jérusalem était le foyer.
[856] Selon la tradition chrétienne, compagnon de saint Paul, auteur du troisième Évangile et des Actes des Apôtres. L'Évangile qu'on lui attribue, très littéraire et soucieux d'information historique, reprend dans ses grandes lignes celui de Marc et insiste particulièrement, comme les Actes des Apôtres, sur l'*universalisme* du message de Jésus. Il s'adresse à des chrétiens d'origine païenne et non palestinienne.
[857] Ja 3 : 13 ; 1 : 5 ; 3 : 17 ; Lu 2 : 52
[858] Ja 2 : 14-20
[859] Cf. Ro 13 : 1-7
[860] GODET (Frédéric), ***Commentaire sur l'épître aux Romains***, Genève : Labor et Fides, 1968, p. 475.

puissances, à tous les degrés.»[861] Le seconde partie de ce verset justifie ce devoir de la soumission, et cela par deux motifs : le premier est l'origine divine de l'État, comme institution ; le second, la volonté de Dieu qui préside à l'élévation des *individus* en charge à chaque moment donné.[862] Ces paroles décrivent effectivement un schéma d'action divine impérative pour les hommes. Ce récit place Dieu à l'origine de l'autorité humaine et en conséquence les hommes doivent se soumettre à cette autorité humaine comme à Dieu, sous peine de la condamnation à l'enfer. «Une telle histoire s'impose comme un dogme pour la *croyance* et comme un modèle pour le *comportement*. C'est bien là une version tout à fait caractéristique du mythe de l'autorité de droit divin, dans la tradition judéo-chrétienne.»[863] Dans sa première lettre à Timothée, Paul étend son idée : «*Je recommande donc, avant tout, qu'on fasse des prières, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité. Voilà ce qui est bon et ce qui plaît à Dieu …*»[864]

Dans la première Epître, **Pierre**[865] se fait écho de la même parole : «*Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute institution humaine : soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme envoyés par lui pour punir ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien…craignez Dieu, honorez le roi.*»[866] Par ailleurs, saint Pierre tente de limiter cette obéissance absolue en ajoutant que cela n'implique pas l'obéissance à des ordonnances immorales ou anti-chrétiennes, car le devoir du chrétien est d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.[867] La question du culte rendu à l'empereur est significative. Les chrétiens refusaient de rendre un culte à l'empereur parce que c'était au titre de la nature divine de César, qui était inacceptable pour eux. Cette attitude justifia la persécution contre les chrétiens considérés comme des rebelles. Pourtant les chrétiens acceptaient de faire des prières pour le salut de César parce qu'il avait été établi par Dieu et il était donc l'autorité légitime. C'est ainsi que Pierre développant les Evangiles rejoint Paul et laisse entendre qu'il n'y a pas une organisation sociale spécifiquement chrétienne, mais une manière chrétienne de remplir ses devoirs sociaux dans l'organisation existante.[868] Toutefois, paradoxalement, malgré cette soumission, lorsqu'il s'agit de celle du pouvoir judiciaire, Paul invite les

[861] Ibid.
[862] Idid.
[863] CARROUGES (Michel), ***Un patronat de droit divin***, éd. Anthropos, Paris, 1971, p. 114
[864] 1 Ti 2 : 1-3
[865] Apôtre de Jésus, chef du collège apostolique et considéré par la tradition romaine comme le premier pape. Son nom primitif est Siméon, ou Simon, mais le Nouveau Testament le désigne habituellement par son surnom de « Pierre », qui fait de lui le « rocher » ; cela souligne qu'il a mission d'« affermir » ses frères dans la foi. Il est très certainement venu à Rome et la tradition veut qu'il y soit mort martyr, entre 64 et 67, lors de la persécution de Néron. Des deux épîtres que la Tradition lui attribue, l'une serait de l'époque de Domitien (81-96), l'autre, qui dénonce les gnostiques, de la première moitié du IIe siècle.
[866] 1 Pi 2 : 13-17
[867] Ac 5 : 29 ; Voir aussi Da 3 : 16-18 ; 6 :10
[868] TOUCHARD (Jean), ***Histoire des idées politiques***, Paris, PUF, 1993. Tome I, p. 96.

chrétiens à régler leurs différends entre eux et à ne pas s'adresser aux tribunaux tenus par des pouvoirs païens.[869]

Mais l'un et l'autre vont plus loin et, pour justifier l'obéissance absolue au pouvoir, formulent une théorie dont l'avenir était considérable : *Tout pouvoir constitué vient de Dieu*.[870] Certes l'intention des Apôtres n'était peut-être que de légitimer l'ordre pour mieux le faire respecter; mais par rapport aux Evangiles, qu'ils le voulussent ou non, un grand pas vers la sacralisation du pouvoir politique était fait. L'autorité politique est désormais issue du Ciel et non plus des sociétés humaines. Car dans ce cas là, selon J. Touchard, le pouvoir émane de Dieu qui a donc sa part dans l'ordre politique du monde, et donc les actes du pouvoir politique ne sont plus cette matière indifférente à laquelle on se prête sans embrasser sa vie spirituelle ; ils sont dorénavant une activité à un certain degré signifiant, réintégrée dans l'univers du chrétien.[871]

§1. La doctrine du pouvoir politique chrétien

A l'origine, comme on l'a vu, les premiers chrétiens restent en marge de la politique. Leur doctrine est donc religieuse et spirituelle. Dans l'Evangile selon saint **Jean**,[872] *"le royaume n'est pas de ce monde"*. Le christianisme entend établir un rapport individuel de chacun avec Dieu. C'est une conception différente des religions de l'antiquité. L'individualisme chrétien va beaucoup plus loin que l'individualisme stoïcien. Les chrétiens sont ainsi en marge de la vie politique mais ils sont néanmoins très respectueux du pouvoir politique établi. Ils ne remettent pas en cause non plus les institutions sociales. Car l'autorité exigée par l'ordre moral émane de Dieu: "*Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes*".[873] Tout le monde est égal devant Dieu mais sur le plan social, cela ne signifie pas l'abolition des distinctions et saint Paul invite même les esclaves à obéir à leur maître. Les premiers chrétiens considèrent que tout cela ne va durer qu'un temps et attendent la prochaine fin du monde: "*le royaume de Dieu est proche*". Le Christ affirme: "*certains ne mourront pas sans avoir vu le royaume de Dieu*".

---

[869] 1 Co 6 : 1-7
[870] *Nulla potestas nisi a Deo*. Ro 13: 1
[871] TOUCHARD (Jean), op. cit., p. 96
[872] JEAN ou Jean l'Évangéliste (saint), apôtre de Jésus, auquel la tradition attribue la rédaction du quatrième Évangile, de trois épîtres et de l'Apocalypse. Pêcheur de Galilée, fils de *Zébédée*, frère de Jacques dit le Majeur, il est l'un des premiers disciples de Jésus. L'Évangile qui lui est attribué se caractérise par son goût pour la méditation sur le mystère de la personne de Jésus et la signification de sa mission dans l'histoire du salut.
[873] Ro 13: 1-2; *cf.* 1 Pi 2: 13-17.

Les Eglises devaient longtemps se satisfaire de cette attitude, mais peu à peu, particulièrement à partir du second siècle, la situation se modifie. Le royaume de Dieu se faisant attendre, le chrétien doit se fixer une morale au moins provisoire à l'égard de la Cité. Donc on ne trouve pas une interprétation unique pour cette dualité, les tendances coexistent au sein de la communauté chrétienne: ceux qui, interprétant de manière restrictive les évangiles, ne veulent rien rendre à César, et ceux qui acceptent, établissant une différence radicale entre les deux ordres, d'organiser leur coexistence en conservant des visées plus hautes et plus vastes.[874] Dans tous les cas, c'était une révolution dans l'attitude du renoncement politique du christianisme primitif.

Les apologistes chrétiens vont tenter de changer la mentalité romaine en mettant en évidence que ce n'est pas le souverain ou l'État qui est sacré en soi, mais qu'il tient son pouvoir de Dieu. Quand l'empereur Constantin se convertit (313),[875] c'est l'empire qui va devenir chrétien, et l'empereur Constantin se dit déjà *l'égal des apôtres* et *l'évêque universel de l'extérieur*; c'est lui qui résout les querelles théologiques avec un concile d'évêques (Rome 313, Arles 314, Nicée 325). Constantin est plus célébré que le pape Sylvestre (314-335). Constantin s'installe en 326 dans une ancienne colonie grecque qu'il renomme Constantinople. Voulant rompre avec le passé païen de Rome, il veut recréer autour de cette ville une Eglise unie, un empire romain uni : il doit donc contrôler les querelles doctrinales de l'Eglise mais aussi les frontières du Danube ou de l'Euphrate menacées respectivement par les Barbares et par les Perses.[876] Mais lorsque Constantin quitte Rome pour Byzance (qui s'appellera Constantinople), apparaît l'idée d'une Rome éternelle indépendante de la Rome impériale. Le spirituel va peu à peu se démarquer du temporel. A Constantinople, de par la présence de l'empereur, le christianisme byzantin tendra à confondre les deux pouvoirs. On assiste au même phénomène avec le christianisme arien qui gagne les barbares (comme les wisigoths): le spirituel et le temporel sont aux mains du prince/roi/chef de guerre. Après Constantin, l'empereur Constance (337-361) apporte son soutien à l'hérésie arienne. De 364 à 378, l'empereur Valens, arien, persécute les chrétiens orthodoxes. Cette période de flottement va s'achever avec l'empereur Théodose qui en 380 déclare le Christianisme religion officielle de l'empire. En 392, il interdit les cultes publics païens.

La conversion de l'empereur Constantin, semble devoir apporter une solution au problème de la dualité chrétienne. Mais elle ne fait que l'institutionnaliser. Certes les pouvoirs

[874] Voir : TOUCHARD (Jean), op. cit., pp. 98-102 ; *Celse, Tertullien, Origène*.

[875] C'est tout d'abord l'empereur Constantin qui établit la liberté religieuse au profit des Chrétiens. Mais Constantin n'est pas lui même Chrétien, il ne se fera baptiser que peu avant sa mort.

[876] La séparation qui se dessine en 395, entre l'Empire romain d'occident et celui d'orient est plus que la conséquence d'une rivalité religieuse et politique : elle est aussi commerciale et plus encore, culturelle, entre deux civilisations, grecque et latine, qui ne se connaissent pas.

politique et religieux fusionnent, les premiers empereurs romains chrétiens se comportant en chefs de l'Eglise, mais le lien de la foi existant à Rome entre l'empereur et le successeur de saint Pierre n'implique nullement que le pouvoir militaire et administratif fusionne avec l'autorité spirituelle de l'évêque de la Ville sainte. L'édit de Milan (313), promulgué par l'empereur romain Constantin 1e, favorise cette tendance en autorisant le libre exercice du christianisme, qui deviendra l'une des religions officielles de l'Empire, puis sa religion unique en 380 sous l'empereur Théodose 1e. L'Eglise à la fois privilégiée et sollicitée par le pouvoir politique, imposait une vision dans l'attitude des chrétiens à l'égard de l'État. Cette fusion est d'autant moins réalisable que, d'une part, l'Empire est menacé de toutes parts par le déferlement de peuples conquérants venus de l'Est et doit assurer sa défense militaire et que, d'autre part, Rome devient le centre de l'Eglise, institution qui, pour être de nature spirituelle, n'en développe pas moins une administration hiérarchisée et possède une puissance qui ne peut manquer de se préoccuper des affaires temporelles.[877]
Si le Christianisme s'impose officiellement comme religion officielle de l'Empire, il est assez étroitement subordonné à l'autorité de l'empereur. Constantin se considère ainsi comme le chef de l'Eglise.[878] Cette attitude des premiers empereurs chrétiens va poser la question des rapports entre le pouvoir religieux et le pouvoir temporel.

§2. Les doctrines du pouvoir politique divin

Pendant les trois premiers siècles qui suivent la naissance du Christ et le début de 1'ère chrétienne, l'Eglise exerce un rôle notable dans le monde juridique. C'est le temps où la vie chrétienne est clandestine, et se meut en dehors des cadres politiques de l'État romain. Saint Paul ne manque pas de préciser que l'obéissance civique est une vertu chrétienne, de même que la soumission aux données sociales et naturelles. En effet, les chrétiens deviennent nombreux et apparaissent de plus en plus au grand jour. Les conversions deviennent nombreuses parmi les cadres de l'administration. Ceux-ci vont donc être contraints de se situer par rapport au régime politique. D'autant plus qu'ils sont persécutés: ils refusent les autres religions et bien plus de rendre un culte à l'empereur divinisé, refusant ainsi le fondement même de l'empire romain. C'est bien dans cette période que le croyant est partagé, déchiré entre la collectivité à laquelle il appartient de fait, et la communauté de la foi à laquelle il adhère. Donc l'acceptation sainte du martyre, comme les 'délires' des

[877] PISIER, (Evelyne) et les autres (Chatelet François - Duhamel Olivier - Pisier Evelyne), ***Histoire des idées politiques***, Paris, PUF, 1996 .p. 17
[878] PACAUT (Marcel), ***La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge***. Paris : Desclée, 1989, p. 14.

ermites ne peuvent être que des solutions exceptionnelles.[879] C'est pourquoi au IIe siècle, le penseur païen Celse[880] tance vertement les chrétiens qui refusent de se soumettre aux devoirs incombant aux citoyens. Dans son ouvrage *"le discours vrai"*, Celse condamne cette attitude politique des Chrétiens. Il considère qu'il est normal dans l'empire de rendre un culte à l'empereur car celui-ci exerce un pouvoir d'origine divine et a besoin du soutien de la population. Sinon, l'empire serait la proie des barbares.[881] Finalement, ce que critique Celse c'est la duplicité des Chrétiens, ils profitent de l'empire mais refusent dans le même temps de rendre le culte nécessaire à l'empereur et de remplir les fonctions civiles et militaires nécessaires à l'empire. Pour Origène[882], tout pouvoir vient de Dieu : il faut donc obéir à l'empereur comme le dit saint Paul, mais cela ne signifie pas qu'il faille lui rendre un culte. De plus, il se peut que l'empereur soit mauvais et dès lors l'obéissance à l'empereur ne doit pas être absolue. Les chrétiens aussi apportent tout leur soutien à l'empire mais autrement que les païens : par leurs prières, ils chassent les mauvais démons. En tant que Chrétien, ils se consacrent à la prière, un combat spirituel incompatible avec le combat les armes à la main.[883]

Mais peu après Constantin, l'Eglise déploie ses institutions, grâce à la faveur de l'État : pour la première fois on voit naître une civilisation chrétienne: des arts et une littérature chrétienne; un droit chrétien, premiers développements du droit canonique, pour l'organisation interne de la société ecclésiastique ; règlement de la vie des moines, des clercs de l'Eglise séculière et des fidèles en tant que tels. Pourtant le christianisme à cette époque n'a pas éprouvé le besoin de bouleverser le droit romain. C'était donc dans cette circonstance que le premier sens du droit divin était pratiquement soutenu par les chrétiens avec la doctrine très ancienne selon laquelle « *tout pouvoir vient de Dieu* ».[884] Cependant

---

[879] PISIER, (Evelyne) et les autres, ***Histoire des idées politiques***, Paris, PUF, 1996, p. 17

[880] Philosophe qui vivait à Rome sous les Antonins (IIe s. apr. J.-C.). Il est célèbre pour ses attaques contre le christianisme dans *"le discours vrai"* ou le *Discours véritable*, (voir : CELSE, ***le discours vrai,*** introduction et traduction par Louis Rougier ; Edition J.J. Pauvert, 1965) ouvrage connu par la réfutation qu'en fit Origène dans son livre ***Contre Celse***. Celse commence par critiquer les dogmes qu'il juge être des superstitions qui n'atteignent que les couches les plus faibles, les plus crédules de la société. Il y a certes des parts de vérités dans le dogme chrétien mais ce ne sont que des idées reprises à Platon.

[881] CELSE, ***Le discours vrai,*** introduction et traduction par Louis Rougier ; Edition J.J. Pauvert, 1965, VIII, pp. 68-69. Ce passage est remarquable. Car il écrit à un moment où l'Empire était à son apogée politique et militaire, et où rien ne laissait entrevoir sa chute future, il la prédit pourtant d'une manière précise : la chrétienté se répand et isole de plus en plus le pouvoir impérial ; les rites païens sont négligés ainsi que les devoirs envers l'Etat ; les barbares envahissent l'Empire.

[882] ORIGÈNE (env. 185 - après 251) considéré en son temps comme le plus grand théologien de l'Église, il est consulté de tous côtés et fait toujours preuve dans son enseignement et ses homélies d'un grand souci d'orthodoxie et de fidélité à l'Église. Son œuvre, dont saint Jérôme dit qu'elle comptait 2000 livres, et qui plus tard fut vouée à la destruction par l'empereur Justinien, est tout de même représentée pour nous par presque 800 titres. Une grande partie de ses œuvres a disparu. De ce qui reste, quelques ouvrages seulement ont été conservés dans le grec original (*Commentaire sur saint Jean, Contre Celse*), le reste (*Peri Archon*, la plupart des *Homélies*) nous est parvenu dans les traductions latines de Rufin.

[883] Dans "***Contre Celse***", Origène répond à ces accusations et défend le point de vue religieux des chrétiens ainsi que leur attitude politique.

[884] Ro 13: 1

l'effondrement des cadres politiques romains entraîne le renversement de l'empire et de l'administration romaine par des barbares, la révolte des seigneurs, ducs, comtes et barons joue contre les rois et l'empereur.

L'établissement en occident des royaumes barbares met fin à l'universalisme impérial. Ces royaumes sont très instables - souvent en lutte les uns contre les autres - et éphémères, un royaume ne durant pas plus longtemps que le règne de son roi. De plus, ils connaissent une division croissante avec le principe de succession (division du royaume du père entre tous ses fils qui va disparaître avec la succession du fils aîné seulement). L'universalisme va cependant réussir à se maintenir sur le plan religieux. Cette nouvelle alliance de l'Eglise avec le monde barbare sera en particulier symbolisée en Gaule ou en 'France mérovingienne' avec le baptême de Clovis. Elle sera aussi symbolisée par l'action de Charles Martel qui arrête les musulmans à Poitiers, assurant la continuité du monde Chrétien. Ainsi à l'unité religieuse se perpétue donc à la différence de l'unité politique.

Toutefois il existe des tensions religieuses entre l'Orient et l'Occident. L'empereur d'Orient apparaissant incapable d'établir une autorité, les papes vont chercher d'autres moyens: ainsi, le pape Zacharie apportera son soutien à Pépin le Bref. Le successeur de Zacharie, Etienne II, fera aussi appel à Pépin le Bref pour le protéger. De même plus tard, Léon III fera appel à Charlemagne pour rétablir l'ordre dans ses États. Léon III sacre Charlemagne Empereur en 800. On le voit, la papauté s'appuie donc de plus en plus sur cette monarchie capétienne.

Sur le plan Juridique, la papauté s'appuie sur *"la donation de Constantin"*, texte qui légitime l'autorité temporelle du pape. Cette donation de Constantin donne au pape autorité sur les États pontificaux dont Pépin le bref ne pouvait conserver l'administration. Le texte affirmait que le pape recevait de Constantin autorité sur tout l'Occident. Au nom de cette autorité, le pape s'attribuait le droit de sacrer en Occident un nouvel empereur. Apres la réforme grégorienne,[885] l'Eglise s'assura pour un temps la souveraineté de l'Europe. Alors fleurit un droit chrétien et la doctrine relativement récente d'un droit divin selon laquelle les papes, les empereurs ou les rois tiennent directement leur pouvoir de Dieu.[886]

---

[885] Grégoire VII (saint) [Hildebrand] (Soana, Toscane, v. 1020 - Salerne 1085), pape de 1073 à 1085. Moine bénédictin, conseiller de cinq papes, succède à Alexandre II et prend en main la réforme de l'Église, condamne la simonie et la dissolution des mœurs ecclésiastiques. Face à l'empereur Henri IV, il affirme l'indépendance de l'Église lors de la querelle des Investitures et obtient la soumission du souverain à Canossa (janv. 1077). Mais, à cause de la contre-attaque de celui-ci, qui fait nommer un antipape, Grégoire doit se réfugier en Sicile. L'importance de son action, qualifiée de « réforme grégorienne », sera reconnue quelques décennies plus tard. Réforme grégorienne : il s'agit de la restauration de l'esprit religieux et de la discipline dans l'Église latine, à laquelle le pape Grégoire VII a donné l'impulsion décisive.

[886] Sur la confusion temporel-spirituel en Orient voir : DRAGON, G., ***Empereur et prêtre. Etude sur le cesaro-papisme bysantin***, Gallimard, Histoires, 1996 Sur Grégoire VII. ARQUILLIERE H.X., ***Saint Grégoire VII.*** *Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, 1934. FLICHE A., ***La réforme grégorienne***, Louvain, 3 vol. (1924-1937). FLICHE A., "***La Réforme grégorienne : la reconquête chrétienne***" in *Histoire de l'Eglise*, T. VIII, Bloud et Gay, 1950.

Pourtant depuis Constantin, l'opinion des penseurs chrétiens rend compte d'un lien entre l'empire et le développement du christianisme: l'instauration de l'empire favorise considérablement la diffusion du christianisme et les chrétiens pensent que c'est Dieu qui a voulu l'instauration de l'empire pour permettre la reconnaissance du christianisme. Il semble à tous que cette identification doit se prolonger jusqu'à la fin du monde et donc jusqu'à la fin de l'empire. Le pouvoir temporel prédomine donc sur le pouvoir religieux mais ce dernier va tenter de renverser le mouvement. Cette subdivision du pouvoir est concrétisée par le Sacre: celui de Pépin le Bref[887] par l'Archevêque de Soisson en 752 établit ainsi une tradition différente de la tradition orientale et Byzantine selon laquelle l'empereur est ministre de Dieu. Une telle perspective est la caractéristique de l'Occident. De nombreux ouvrages de l'époque reprennent ce point de vue et ces textes seront eux-mêmes repris par la suite. L'un de ces ouvrages est *La Cité de Dieu*.

A. La théorie de la Cité de Dieu

Augustin a écrit 232 ouvrages, dont le principal *La Cité de Dieu* a été écrit après la prise de Rome par Alaric 1er, Roi des Wisigoths, en 410. Dans cet ouvrage, l'évêque d'Hippone qui place sa réflexion théologique et politique à la croisée des traditions romaine et judéo-chrétienne affirme non seulement "l'impuissance sociale du paganisme" mais également son incapacité spirituelle à gouverner. Il dissocie néanmoins la Cité terrestre et la Cité divine tout en admettant qu'elles se partagent la destinée des nations.[888] L'Augustinisme politique est une déformation de cette pensée politique de saint Augustin. Pour lui, deux cités existaient parallèlement et c'était une affaire de conscience. Avec l'augustinisme politique, on considère que la cité terrestre doit être soumise à la cité de Dieu et donc le pouvoir temporel au pouvoir spirituel.[889] Le pouvoir du Roi doit s'exercer sous l'autorité de l'Eglise et au service du royaume de Dieu. L'augustinisme politique prend donc deux formes :

1. L'augustinisme politique 'épiscopal' qui entend soumettre le pouvoir politique à l'autorité des évêques. Il se manifeste sous Louis Le Pieux que les évêques accusent de perturber la paix: ils ordonnent son enfermement dans un couvent. Celui-ci se soumet à la décision prise par l'assemblée des évêques, admettant ainsi leur autorité. Dans le cadre de la Féodalité,

---

[887] Pépin dit le Bref est fils de Charles Martel et maire du palais (741-751) puis roi des Francs (751-768).

[888] Saint AUGUSTIN. ***De civitate Dei libri XXII***. - Subiaco, Conrad Sweynheym et Arnold Pannartz, 1467 ; Saint Augustin. ***De civitate Dei***. - Venice, Jenson, 1475 ; Thomas. Waleys. ***Commentaria Thomae Valois et Nicolai Triveth, una cum complemento Nicolai Cerseth,*** in *libros B. Augustini de Civitate Dei*. - Tolosae, Henricus Mayer. 1488 ; Agostino Trionfo d'Ancône. ***Summa de potestate ecclesiastica***. Ed. Paulus de Bergamo. - Lyon, Pierre Hongre, 1484 ; Agostino Trionfo d'Ancône. *Summa de potestate ecclesiastica*. Johann Leoviller for Octavius Scotus, 1487.

[889] *Cf.* MARROU (Henri), ***Saint Augustin et l'augustinisme***, Seuil, Paris, 1955, pp. 124-128

l'autorité des évêques s'exercera sur les seigneurs locaux à travers *"les institutions de paix"*. En effet, face aux guerres et à l'insécurité permanente, vont se réunir des conciles locaux, établissant des *paix de Dieu* et des *trêves de Dieu*; périodes pendant lesquelles il est interdit de se battre sous peine de sanctions ecclésiastiques.

2. L'augustinisme politique 'pontifical' qui considère que le Roi doit être subordonné à l'autorité du Pape. Il s'établit avec la réforme grégorienne du pape Edouard VII. Cette réforme entend rétablir la discipline interne de l'Eglise. Il entend aussi établir l'indépendance de l'Eglise vis à vis du pouvoir temporel. Mais le pape Edouard VII va se heurter à l'empereur Henri IV qui prétendait investir lui-même le nouvel évêque de Milan. Edouard VII le dépose et l'empereur est contraint d'aller implorer son pardon auprès du pape en se rendant à Canossa où il attend 3 jours dans la neige.[890]

B. La théorie des deux glaives

La théorie des deux glaives illustre parfaitement ce point de vue de l'augustinisme politique: elle repose sur ce passage de *l'Evangile de Saint Luc* qui se situe au moment où le Christ part pour le Mont des Oliviers. Dans l'Evangile, il est dit que les apôtres disposent à ce moment de deux glaives et Jésus leur dit que c'est suffisant. *Seigneur, dirent-ils, il y a justement ici deux glaives*." Il leur répondit: "*C'est bien assez*!"(22. 38). Elle repose aussi sur un passage de *l'Evangile de Matthieu* où il est dit que le Christ, une fois arrivé au Mont des Oliviers, est arrêté par Judas. Pierre sort son glaive et coupe l'oreille d'un des serviteurs du grand prêtre. Jésus dit à Pierre de remettre son épée au fourreau.

Selon l'interprétation du Moyen-Âge, ces glaives représentent le pouvoir spirituel et temporel. Ces deux glaives sont entre les mains des apôtres c'est à dire entre les mains de l'Eglise. Le glaive temporel ne doit pas être utilisé par Pierre donc par l'Eglise car il y a incompatibilité entre la fonction sacerdotale et l'exercice du pouvoir temporel. Par contre, l'Eglise se sert elle-même du glaive spirituel à la différence du glaive temporel. Le pouvoir temporel n'est pas exercé par l'Eglise elle-même mais est exercée pour elle et sa défense.

Dans cette perspective saint Bernard de Clervaux entend assurer la défense de l'ordre politique et social. Il s'agit avant tout d'assurer l'unité de la chrétienté. Les deux pouvoirs, spirituels et temporels, doivent s'aider mutuellement mais le second doit être au service du

[890] Après avoir tenu, pendant trois jours, à la porte du château, et après qu'Hugues de Cluny eut apaisé le pape, l'empereur, vêtu de la chemise de laine, pieds nus sur la terre couverte de glace et de neige. Grégoire lui accorda l'absolution, en se réservant de se prononcer ultérieurement sur sa restauration (25-28 janvier 1077). Voir : GREGOIRE VII de l'encyclopédie Berthelot (fin XIXe s.), aussi voir la reproduction de l'article dans ***La Reforme Grégorienne***, *Encyclopédie* de la langue Française, www.encyclopedie-universelle.com

premier. Pour saint Bernard[891], l'unité de la chrétienté doit être assurée par la supériorité de l'empereur sur les Rois. L'unité de la chrétienté c'est aussi sur le plan social l'unité de la vie chrétienne. Dans cette vision, c'est un peu l'idéal monarchique que saint Bernard propose dans la vie. Toute la vie doit être consacrée à Dieu et à la Charité.

L'Eglise est donc titulaire des deux pouvoirs mais elle n'exerce elle-même que le pouvoir spirituel. Pour Simon de Bisignano (v. 1177- 1179) « le pouvoir de lier et de délier aussi bien les clercs que les laïcs a été donné [au pape]. Mais cela ne prouve pas que l'empereur tient du pape le pouvoir du glaive, bien que certains le veuillent.»[892] Saint Thomas abandonne cette idée de la constitution d'un État universel. Pour lui, les États doivent rester indépendants les uns des autres. Il peut exister une multitude d'États sur terre, chrétiens ou non, où les rois remplissent un office de juge grâce à leur raison qui demeure un reflet de la raison divine. Bien que l'État ait une existence naturelle, indépendante de la révélation divine, il reste que selon saint Thomas, les fins temporelles sont subordonnées aux fins spirituelles. Cependant, les rois sont indépendants les uns des autres et de l'empereur. Ces pouvoirs temporels demeurent subordonnés au pouvoir spirituel; les Rois sont subordonnés au Pape.

CONCLUSION DU CHAPITRE I

L'Eglise chrétienne s'est rebellée contre la conception hellénique du droit et de ses sources naturelles ; elle tendit à lui substituer la sienne propre, religieuse. Les Grecs prétendaient découvrir le droit, ce qui veut dire le juste, la source du juste dans la nature, cette déesse impersonnelle à quoi l'on devrait l'harmonie de l'univers ; mais la nature est une idole, que le christianisme renverse. Dans la Bible, même quand il est question de la nature, ou plutôt du monde, de la « chair », c'est en termes péjoratifs.[893] Alors que la première doctrine vaut quel que soit le régime (peu importent les détenteurs de l'autorité et l'étendue de cette autorité) et laisse ouverte la question des moyens concrets et *naturels* qui doivent être utilisés pour désigner les détenteurs du pouvoir politique : dans le cas d'une élection populaire aussi, Dieu continue à fonder le droit à gouverner. Dans ce cas-là il n'est pas de question de devoir

[891] Saint Bernard de Clervaux (1090-1153) est un personnage important du Moyen-Âge. Fondateur de l'Abbaye de Clervaux, il joue un grand rôle dans les affaires religieuses et politique en tant que conciliateur entre les princes et les clercs. Son œuvre est très abondante. Essentiellement religieuse, accessoirement morale, elle assure à Saint Bernard une grande notoriété mais elle n'est pas d'une grande originalité. C'est une œuvre plutôt conservatrice qui marque la fin d'une époque; la fin de l'augustinisme politique.

[892] PACAUT (Marcel), ***La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge***. Paris : Desclée, 1989, p. 103.

[893] Voir : VILLEY (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Paris, Dalloz, 1957, p. 43

des détenteurs du pouvoir ni du droit des citoyens mais souvent de devoir de ces derniers. Ce qui peut justifier aussi le despotisme, même si le pouvoir peut être perçu comme un service.

Toutefois la seconde doctrine vise à distinguer les autorités humaines qui sont de droit divin direct et toutes les autres (qui restent de droit divin au sens de la première doctrine) : celui qui tient son pouvoir de Dieu sans médiation humaine (au départ seul le pape correspond à cette définition), selon les catholiques dispose d'un pouvoir plein (*plena potestas*) et a donc le droit de modifier, si nécessaire, les règles juridiques instituées par les hommes. De cette souveraineté du pape, on passe ensuite à celle des souverains temporels.[894]

On pourrait ainsi envisager une troisième doctrine selon laquelle l'autorité dérivant du principe de l'être comme de sa source transcendante, dérive aussi du peuple en ce sens qu'elle passe par lui pour aller résider dans ses légitimes détenteurs ; elle ne reconnaît pas seulement que le prince gouverne comme représentant, en sa personne, le peuple tout entier, *ut vice gerens multitudinis*[895] ; ce qui la constitue en propre comme démocratie, c'est que l'autorité passant par le peuple monte, de degré en degré, de la communauté, et que l'exercice du pouvoir par des hommes en lesquels la désignation du peuple fait périodiquement résider l'autorité implique la constance du passage de celle-ci par la multitude.[896]

Pourtant, dans la doctrine qu'élabore l'Eglise à son origine, les idées sont loin d'être toujours originales. Il fallait peut-être attendre la *Cité de Dieu* et l'évêque d'Hippone, pour clarifier la doctrine de l'Eglise et de l'État. Ce sera là un enjeu majeur jusqu'à la fin du Moyen Âge: c'est la question de savoir lequel de ces pouvoirs doit être subordonné à l'autre. Mais si du point de vue de l'autorité ecclésiastique, les principes qui devraient présider à ces relations (Eglise-État) paraissent simples à définir par la célèbre formule «*Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*» étant pour toutes situations la règle immuable, néanmoins, l'histoire du Moyen Âge montre combien il a été difficile d'appliquer cette donne fondamentale. Le modèle construit sur la distinction des pouvoirs et qui appelle la nécessaire collaboration de l'Eglise et de l'État, n'y est guère apparent.[897] C'est pourquoi pour Machiavel la conclusion est déjà faite. En abordant le problème de la religion, il déclare que les Romains ont utilisé la religion avec prudence, comme élément de cohésion pour "réorganiser la cité, poursuivre leurs entreprises et stopper les tumultes", alors que le catholicisme romain, a été la source de l'individualisme, de l'incrédulité et de la désunion qui

---

[894] TERREL (Jean), ***Les théories du pacte social***, Paris, Seuil, 2001, p. 395

[895] D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique*,** Le Cerf, Paris, 1984-1986, I-II, 90, 3 ; Éditions du Cerf, février 1997 : www.jesusmari.com

[896] Voir : MARITAIN (Jacques), ***Principes d'une politique humaniste***, New York : éd. De la Maison française, 1944, p. 68

[897] PACAUT (Marcel), op, cit., p. 5.

sont à l'origine du drame historique de l'Italie.[898] Machiavel est aussi l'anti-thèse du droit naturel.

Dans le titre suivant on verra comment Thomas d'Aquin essayant de changer cette image, accorde également la souveraineté et le directorat des infidèles sur les fidèles.[899] Il entend ainsi concilier la Bible et l'Augustinisme politique pour lequel l'Eglise seule peut fonder un pouvoir légitime. Pourtant du XIIe siècle jusqu'à l'époque contemporaine les relations de l'Eglise et des État furent marquées par des traités. Les concordats, véritables engagements réciproques signés de puissance à puissance, furent rendus possible lorsque l'Eglise, se distiguant des États, se posa face à eux en égale.[900]

CHAPITRE II. VISION CLASSIQUE DU DROIT DIVIN MUSULMAN

Un anthropologue comme Claude Lévi-Strauss, peut constater que chez les peuples dits «primitifs», en général les êtres humains sont racialement hiérarchisés selon leur puissance militaire, leurs possessions matérielles et/ou leurs pouvoirs magiques, de telle manière que chaque tribu ou clan méprise, haït, tue et/ou asservit son voisin.[901] Ainsi avant l'arrivée de l'Islam, l'*açabiyya* était à la base du droit politique en Arabie. L'expression *açabiyya* peut se traduire par solidarité de corps. Pour confirmer cette constatation dans la société préislamique, le sociologue musulman *Ibn Khaldoun*, nous explique que l'*açabiyya* est une structure communautaire qui combine solidarité tribale et principe égalitaire fondé sur des rapports de parenté, avec le rôle politique d'un leader appuyé sur une grande famille.[902] Cette notion d'*açabiyya* est capitale pour appréhender le fonctionnement des sociétés du bassin méditerranéen à l'époque, et en particulier celles du monde arabe. Mais l'arrivée de l'islam veut changer cette structure de légitimation. L'Islam, dernière des trois grandes religions abrahamiques, apparue en Arabie au VIIe siècle apr. J.-C. est fondée sur la révélation au

[898] MACHIAVEL "***Discours sur la première décade, de Tite-Live***" (*Discorsi sopra la prima deca di T. Livio*) 1513-1520, document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, IX, p. 32

[899] D'AQUIN (Thomas), op, cit., 2^a-2^ae, Q.10, a.10.

[900] *Cf.* JULG (Jean), ***L'Eglise et les Etats, histoire des concordats***, Nouvelle Cité, Paris, 1990, p. 11.

[901] Voir : LEVI-STRAUSS (Claude), ***Tristes tropiques***, Éd. Plon, Paris, 1995.

[902] LACOSTE I., ***Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde***, François Maspéro, Paris, 1966 ; YOUNG (Warren L.), ***Ibn Khaldun et l'état islamique***, Cahiers internationaux de sociologie, Paris, 55, 1973. p. 315-320

prophète Muhammad d'un texte sacré, le Coran. Le terme arabe *islam* signifie littéralement « se rendre », mais son sens religieux dans le Coran correspond à « répondre à la volonté ou à la loi de Dieu ». Selon le Coran, l'islam est la religion primordiale et universelle, et la nature en elle-même est musulmane, car elle obéit aux lois auxquelles Dieu l'a soumise. En ce qui concerne les êtres humains, qui possèdent une volonté propre, la pratique de l'islam n'implique pas obligatoirement une soumission, mais la libre acceptation des commandements divins.[903] Aussi les musulmans rejettent-ils les termes de «*mahométisme*» et de «*mahométans*», car ces appellations répandues en Occident jusqu'à une époque récente suggèrent qu'il existe un culte de Muhammad, analogue à celui de Jésus-Christ chez les chrétiens, ce qui irait à l'encontre de la thèse coranique selon laquelle seul Dieu doit être vénéré. L'islam remonte historiquement à l'époque où le prophète Muhammad (570-632) reçut les révélations transcrites dans le Coran.[904]

Muhammad est né vers 570, dans la tribu des Quraychites, à la Mecque, plaque tournante du commerce en Arabie occidentale. Vers 610, il eut la première série de révélations qui lui montrèrent qu'il avait été choisi comme messager de Dieu. Il commença à apporter le message qui lui avait été confié, à savoir qu'il n'existait qu'un seul Dieu, auquel l'humanité tout entière devait se soumettre. S'étant attiré l'animosité de ses concitoyens par ses attaques contre le polythéisme, Muhammad finit par émigrer à Médine avec quelques disciples. Cet exil, appelé l'hégire (*hidjra*), eut lieu en 622; les musulmans fixèrent au début de cette année-là le point de départ de leur calendrier lunaire (*Anno Hegirae*, ou *AH*). À Médine, Muhammad fut reconnu comme chef religieux et militaire mais aussi politique. En l'espace de quelques années, la région de Médine passa sous son contrôle, et, en 630, il conquit enfin La Mecque. La Kaaba, sanctuaire qui avait abrité les idoles des païens de cette ville, fut alors consacrée au culte d'*Allah*[905] et devint un lieu de pèlerinage pour tous les musulmans. À sa mort, en 632, Muhammad avait rallié la plupart des tribus arabes à l'islam. Il avait jeté les bases d'une communauté (*umma*) régie par les lois de Dieu.

D'après le Coran, Muhammad est le Sceau des prophètes, le dernier d'une lignée de messagers de Dieu qui commence avec Adam et comprend Abraham, Noé, Moïse et Jésus. Pour l'édification des générations à venir, il transmit la parole de Dieu qui lui avait été révélée et était consignée dans le Coran, ainsi que ses jugements et ses décisions (*sunna*) telles qu'elles sont rapportées par les *hadith* (récits). Toutefois inséparable du destin de

---

[903] ALILI (Rochdy), **Qu'est-ce que l'islam** ?, La Découverte, 2000 ; CAHEN (Claude), **L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman**, Hachette littérature, coll. « Pluriel », 1997.

[904] Cependant, les musulmans ne datent pas la naissance de leur religion au VIIe siècle, car ils ne la considèrent pas comme une innovation mais comme le rétablissement de la véritable religion d'Abraham. Pour eux, l'islam est une religion intemporelle, non seulement parce qu'elle professe la «vérité éternelle», mais aussi parce qu'elle devrait être la religion de tous les hommes.

[905] La traduction de ALLAH par 'Dieu' pose problème, AL-ILÄH signifiant la divinité, et la profession de foi (*shahadât*) peut se comprendre plus subtilement : ' Il n'y a point de divinité et pourtant LUI'. Voir : ETIENNE (Bruno), ***L'islamisme radical***, Hachette, Paris, 1987, p. 322.

Muhammad (570-632 après J.-C.) le Prophète, l'histoire du Coran, se divise en deux phases, étalées sur une vingtaine d'années: les années de la révélation coranique à La Mecque (610-622), puis la période de Médine (622-632).

Les sourates mecquoises mettent en relief le dogme central de la religion islamique: «*Dis qu'il est, lui Allah, unique; Allah, l'absolu;* [...] *il n'y a personne qui puisse se mesurer à lui*» (sourate CXII). De même, elles instituent deux pratiques obligatoires de l'islam: la prière *(as-salat)* et la redistribution partielle des richesses ou aumône *(az-zakat)*. Par ailleurs, les textes mecquois accordent une importance particulière aux mots, à l'écrit, aux instruments pour écrire, aux feuillets et à la lecture du Livre, dont ils assurent la conservation.

L'hostilité des clans puissants de la Mecque obligea Muhammad à émigrer plus au nord, à Médine, où il trouva un milieu social et politique plus favorable. Dans les révélations de cette période, les évocations apocalyptiques s'estompent, le style devient moins imagé et poétique, les versets et les sourates, qui s'allongent, évoquent en détail les pratiques et les comportements quotidiens proposés aux croyants. En fait, quelques grandes sourates de Médine s'adressent à la communauté des croyants («*Ô vous qui croyez*...»), alors que la plupart des sourates mecquoises s'adressent aux «païens» («*Ô vous les incroyants*...»). Elles adoptent donc un style plus précis pour un contenu plus concret. La vérité du Livre, les valeurs transcendantales qu'il consacre s'accompagnent d'une morale sociale. Pour avoir une vision plus nette sur cette période du droit divin musulman, les deux sections suivantes veulent aborder une analyse politico-juridique de l'histoire d'Islam.

SECTION I. LE CORAN ET LES FONDEMENTS DU DROIT DIVIN MUSULMAN

Le Coran représente une parole d'absolu. Plus fondamentalement, selon Bruno Etienne, il constitue l'ensemble des normes de la vie politique, sociale, familiale, religieuse pour tout musulman.[906] Il traite de toutes les sphères de l'activité humaine en indiquant les principes directeurs. Ces principes sont la référence des juristes qui ont la responsabilité, en tout lieu et à toute époque, d'apporter des réponses en prise avec leur environnement sans trahir l'orientation première.[907] Pour tous les hommes de droit (*fuqaha*), le texte se révèle tout

[906] ETIENNE (Bruno), op, cit, p. 46

[907] On distingue donc entre charia ou *sharî*'a (droit islamique), ou l'ensemble des règles générales stipulées par le Coran et la Sunna, et le *fiqh* (jurisprudence) qui est le travail d'adaptation que les juristes opèrent par le biais

d'abord dans le Coran, dont les versets législatifs (*ayât al ahkâm*) touchent les domaines essentiels du droit de la famille et du droit pénal, dans la tradition prophétique. Le Coran est aussi la source principale des enseignements et des principes islamiques. C'est un livre qui rend témoignage de la Prophétie du Prophète. Il est la parole d'Allah révélée au Prophète et communiquée par celui-ci à l'humanité. Il revendique qu'il fournit aux hommes une sagesse et une approche pratique grâce auxquelles chacun peut atteindre la prospérité dans ce monde et le Salut dans l'Autre Monde et qu'il offre des solutions à tous les problèmes humains. Il fut révélé graduellement au Prophète durant les vingt-trois années de sa Mission prophétique. Contrairement à la *Torah*, à l'*Evangile*, le Coran n'est pas une « *chronique des événements* » ni un recueil de jurisprudence. Le Coran (*Qurân*), en tant que la première source de droit musulman, est le recueil des révélations que Dieu fit au Prophète *Muhammad Ibn Abdullah*, révélations effectuées essentiellement par l'intermédiaire de l'archange Gabriel (*Djibril* en arabe) dans les années 610-632 de l'ère dite chrétienne, en Arabie et plus particulièrement à la Mecque (al-*Makka*) et à Médine (al-Madîna). Aux yeux des musulmans, ce message de Dieu clôt la prophétie monothéiste : le Prophète est le Sceau de la Révélation.

Le Coran enseigne à l'homme d'une manière intéressante les croyances authentiques, les bonnes mœurs et les actes nobles, lesquels constituent la base de la prospérité de l'individu et de la société. Ainsi, Allah dit : «*Nous avons fait descendre sur toi le Livre qui explique pleinement toute chose.*»[908] Le Coran a ainsi mis au point les grandes lignes des enseignements et des principes islamiques, et en ce qui concerne les explications détaillées relatives notamment aux articles de la Jurisprudence islamique, il a commandé aux gens de se référer au Prophète. Allah dit : «*Nous avons fait descendre sur toi le Saint Coran, afin que tu expliques clairement aux gens tout ce qui leur a été envoyé de la part d'Allah.*»[909]

Il leur parle dans un langage commun afin qu'ils comprennent des choses qu'ils connaissent par leur *nature innée* et par leur bon sens. Le Coran leur rappelle des *lois naturelles* et des choses logiques qu'ils ne peuvent ignorer ou renier.[910] Contrairement à la Bible, Il veut que les gens retournent à leur propre *nature humaine* qui est saine, pour accepter la Vérité.[911] Il ne fait pas de doute que dans ces circonstances, la conduite et le mode de comportement de l'homme dépendront des règles et réglementations qui prévalent dans une société et que l'homme accepte par sa propre tendance naturelle. De cette façon, ces règles et

---

de l'ijtihâd ou activité de réflexion et de raisonnement. Les juristes doivent répondre aux questions de leur temps en tenant compte des réalités sociales, économiques, politiques de leur lieu de vie.

[908] Sourate al-*Nahl*, 16 : 89

[909] Sourate al-*Nahl*, 16 : 44

[910] Allah dit : «*Le Coran est le mot final, il n'est certainement pas un discours frivole. Les incroyants préparent un plan perfide, et Moi aussi, Je prépare un plan contre eux.*» Sourate al-Târiq, 86 : 13-16

[911] TABATABA'I (Allâmah Mohammad Hossayn), ***Universalité de l'Islam***, *Traduit de l'anglais et édité par* al-Bostani (Abbas AHMAD), éd. La Cité du Savoir, Montréal (Canada), 2000, p. 93

réglementations seront en harmonie avec la disposition naturelle de l'homme. Il va sans dire que si les lois et les réglementations concordent avec les tendances innées de l'homme, elles conduiront à une voie droite, sans contradictions, ni éléments opposés qui dériveraient tantôt des considérations matérielles, tantôt spirituelles, ou qui s'accorderaient tantôt à la raison, tantôt au caprice.[912] Dans un autre Verset coranique, la force et la véracité de l'Islam sont attribuées à sa compatibilité avec la nature humaine : «*Sois dévoué à la Religion droite : elle est en harmonie avec la nature qu'Allah a façonnée pour l'homme* [la Religion qui peut gérer les affaires de la société et la mener vers la prospérité].»[913]

Comme l'écrit M. Arkoun, « toutes les pages reliées en un *Muçhaf*, contiennent la Parole même de Dieu ; le Coran écrit étant ainsi identifié au discours coranique ou coran récité qui, lui-même est l'émanation directe de l'Archétype du Livre.»[914] Les musulmans sont persuadés que le Coran est le miracle éternel du Prophète, qu'aucun esprit humain n'a jamais pu imiter, que ce soit au niveau des connaissances et des vérités qu'il présente, au niveau de l'éloquence et de la rhétorique. Ce Livre n'a pu subir aucun changement, aucune modification, ni aucune altération[915] et il est, aujourd'hui, exactement celui qui à été révélé au Prophète.[916]

Avant la mort du Prophète, la plupart des sourates du Coran oralement transmises furent notées par écrit à Mecque et à Médine par les fidèles de Muhammad, ils s'appelaient *Kuttâb al-Why* (les écrivains de Révélation ou plutôt ceux qui la transcrivent). La tradition rapporte que ce fut sur des branches de palmier, des pierres plates, des feuilles de papyrus et jusqu'à des omoplates de chameau. Après la mort de son Prophète *Muhammad*, son successeur, le premier Calife *Abu Bakr*, donne l'exemple car il connaît le texte du Coran par cœur comme plusieurs personnes de l'entourage du Prophète également. En fait, il faut attendre les années 650-655 pour que, sous *Othman*, le troisième calife (644 –656 A.D.), soit établie la version définitive du Coran; celle-ci, à la différence des quatre Evangiles du Nouveau

---

[912] Faisant l'éloge du Coran, Allah dit :
«*Le Coran guide les gens vers la Vérité et les mène vers le Droit Chemin* [qui est dépouillé de tout défaut et de tout reniement].» (Sourate al-Ahqâf, 46 : 36) «*Ce Coran montre aux gens le Chemin le plus droit* [c'est-à-dire, selon Tabatabaeî, qu'il remplace toutes les autres religions].» Sourate Banî Isrâ'îl, 17 : 9. Voir : *TABATABAEI (Mohammad Hosseîn),* **Introduction à la connaissance de l'Islam***, traduction de M.Kaliji, International publishing co, Téhéran, 1417/1996. p. 72*

[913] Sourate al-Rûm, 30 : 30

[914] ARKOUN (Mohammed), ***Ouvertures sur l'Islam***, Paris, Jacques Grancher, 1992, p. 70. Il y a donc une 'descente' (tanzil), métaphore qui traduit la situation de l'homme invité à s'élever vers Dieu. Alors que tanzil réfère à l'objet de la révélation. Le Coran parle aussi de wahy qui est l'acte même de la Révélation faite par Dieu aux prophètes. Voir : Coran, sourate 42, verset 51/52

[915] Pour un état de la question d'après les spécialistes non-musulmans, voir l'article de Xavier TERNISIEN, *Le Coran en question*, dans le journal ***Le Monde*** (Vendredi 7 Décembre 2001, p. 13). Et pour la réponse voir : Hani RAMADAN, *L'authenticité du Coran*, ***Le Monde*** (samdi 22 septembre 2001, p. 15).

[916] *En effet Allah dit : nous avons fait descendre le Rappel ; Nous en sommes les gardiens*. (***Coran*** 9 :15) ; le Coran se présente 'infaillible': «*La fausseté ne l'atteindra pas, qu'elle vienne de devant lui, ou qu'elle vienne de derrière lui. C'est une révélation du Sage, du Digne de louange*!» Coran : ***Foççilat*** : 41-42. Nous avons utilisé pour ce verset, la traduction d'Edouard MONTET chez Payot, 1954, p.641.

Testament des chrétiens réunis en *Canon*, tient compte des différentes traditions. Le texte du Coran, ainsi établi, est divisé en 114 *sourates* (chapitres),[917] eux-même divisés en versets numérotés.[918]

§1. Droit à la politique

L'islam, qui est à la fois une croyance et une charia (dispositif légal et réglementaire), règle les détails de la vie spirituelle et matérielle. Il est foi et action, éthique et conduite. Il a établi les règles générales qui embrassent tous les volets de la vie. De ce fait, l'islam rejette l'adage qui "rend à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César ", considérant que c'est là un principe qui heurte l'essence même de la religion islamique qui érige Dieu en principe absolu de cet univers : hommes, vie et univers sont la propriété incontestée de Dieu.

De nombreux versets du Coran parlent de la création, de l'univers et d'autres insistent sur les modes de relations que les hommes doivent entretenir entre eux ou avec la nature. La Révélation traite en effet de toutes les sphères de l'activité humaine : de l'ordre économique, du projet social, de la représentativité politique. C'est cette spécificité qui, à première vue, fait problème, car si la parole de Dieu est absolue, une et définitive, cela revient à dire que ce qui a été écrit et recensé au VIIe siècle comme "parole de Dieu" est à appliquer tel quel à toutes les époques ultérieures. L'islam serait donc, par essence, *fondamentaliste* au sens où l'on comprend cette notion dans l'histoire du christianisme.[919] Pour certains écrivains musulmans on trouve la réponse dans ce qu'on appelle *idjtihad*. La détermination des principes généraux est un fait avéré dans les modalités de lectures juridiques du Coran et des traditions et que confirment, s'il en était besoin, l'exigence de "l'effort de réflexion personnelle" (*idjtihâd*) dans des situations dont ne parlent ni le Coran ni la Sunna.[920] Car

---

[917] Nous utilisons le franco-arabe '*sourate'* au singulier, alors qu'il est un pluriel en arabe, et 'sourates' pour pluriel. (*sûrat, sûrâte*).

[918] Ces divisions, ainsi que les titres, lettres ou signes placés en tête de chaque sourate, ne datent, vraisemblablement, que du troisième siècle de l'Hégire (Dixième siècle A. D.). Il faut signaler que l'ordre de classement des sourates, ainsi retenu, ne concorde pas avec la chronologie de la Révélation, (A la différence du classement qui avait été établi par ALI. Voir ; C.R.C.I.S. (Computer Research Center of Islamic Sciences), ***Noor ol-anwar 2*** (le classement et le rassemblement du *Qurân*), Qom, 1999.) ni d'ailleurs avec leur importance, bien que les plus longues soient placées au début et que les dernières ne comportent que quelques versets. C'est la tradition musulmane qui a indiqué en tête de chaque sourate si celle-ci avait été révélée à La Mecque ou à Médine. La sourate 96 est considérée comme la première à avoir été révélée au Prophète alors qu'il méditait dans la grotte de Hira, au début de son ministère.

[919] RAMADAN (Tariq), ***Présentation de l'Islam***, www.ifrance.com/ensemble/islatr.htm

[920] C'est bien ce qu'avait enseigné le Prophète lui-même à Mu'âdh ibn Jabal lorsque, l'envoyant comme juge au Yémen, il s'était entretenu avec lui de la sorte : *"Selon quoi jugeras-tu lorsque le besoin s'en présentera ? - Selon le Livre de Dieu*, avait répondu Mu'âdh. - *Et si tu ne trouves pas (de solution explicite) dans le Livre de Dieu ? - Je jugerai alors selon les Hadîths du Messager de Dieu*, avait répondu Mu'âdh. - *Et si tu ne trouves pas (de solution explicite) dans les Hadîths du Messager de Dieu ? - Je ne manquerai alors pas de faire un effort de réflexion (ijtihâd) pour formuler mon opinion*, avait répondu Mu'âdh." Sur quoi le Prophète avait manifesté son approbation en ces termes : *"Louange à Dieu qui a guidé le messager du Messager de Dieu sur*

dans l'esprit de l'islam, la religion n'englobe pas seulement la piété et la foi individuelles ainsi que le dogme et le culte de la communauté des croyants, mais elle définit aussi les lignes directrices et les règles concernant tous les aspects et toutes les dimensions de l'existence humaine quelles que soient les époques. Ainsi, c'est la *charia* – la loi canonique – qui est appelée à régir les pratiques religieuses aussi bien que la vie civile et tout le comportement social: elle doit constituer la base du droit civil, commercial et pénal. Les musulmans ainsi considèrent que le Coran traite de 'tout' ce qui est nécessaire pour la guidance de l'humanité car il dit : «*Nous n'avons rien omis d'écrire dans ce Livre*.»[921] Deux interprétations politiques de ce texte sont possibles :

A. Droit 'positif'

Une interprétation en quelque sorte négative, celle que l'on trouve, par exemple, chez M. Bazargân[922] pour laquelle selon cette parole on peut comprendre que le pouvoir politique n'est pas essentiel pour la guidance de l'humanité, en conséquence Allah n'a rien dit à propos du droit politique et du pouvoir.[923]

Dans ce cas, comme dans les autres domaines où une législation ne peut être tirée du Coran, les musulmans ont cherché dans la vie et dans les paroles du Prophète des règles de vie. En effet, de son vivant le Prophète fut fréquemment consulté sur le sens et la portée exacte de certains passages du Coran, ainsi que sur la solution à donner aux difficultés auxquelles il ne semblait pas que le texte du Livre fut directement applicable. Le Prophète, répondant aux questions qui lui étaient posées, expliquait, commentait, complétait la Révélation, et l'on en vint à considérer les réponses ainsi fournies par lui, comme une nouvelle source de droit. Après sa mort, l'on fit état également de certains de ses actes, ainsi que de l'approbation, expresse ou tacite, donnée par lui à certains actes ou à certaines paroles. Ces traditions portent le nom de *Hadîth* et leur ensemble constitue la *Sunna* (que l'on peut traduire comme la Tradition) du Prophète.[924] Pour les Chiites duodécimains, la Sunna comporte également

---

ce qu'agrée le Messager de Dieu." La chaîne de transmission de ce Hadîth est rapporté par At-Tirmidhî et Abû Dâoûd.

921 **Coran**, *An'âm, 6: 38.*

922 BAZARGAN Mehdi, homme politique (Premier ministre en 1979) et intellectuel iranien. Voir son ouvrage à propos du Coran : **Pâ bé payé Wahy** *(Avec la Révélation), 2 toms, Daftar é nashr é farhang é eslami, Téhéran, 1374-1376.*

923 BAZARGAN (Mehdi), **Akhérat va Khodâ hadaf é be'that é anbiyâ** *(*L'Au-Delà et Dieu, but ultime de la Prophètie*), Kîyân, n°28, Téhéran.*

924 MORAND, op, cit., pp. 47-51. Ce recours aux Traditions (Hadith : récit relatif à la vie du Prophète, à ses actes et à ses paroles.) chez la majorité, dite Sunnite, créa une science critique qui établit l'authenticité des faits recueillis (les transmetteurs doivent remonter jusqu'au Prophète) ; des 'corpus' se constituèrent ; ceux de Bokhari et de Muslim font autorité. Au Coran et aux Traditions s'ajoutent les principes dégagés par les justices : consensus sur une question particulière ('Idjmâ'*), intérêt commun ('Istislah), interpretation personnelle (Ra'y) et raisonnement par analogie (Qîyâs).*

des *Hadîths* concernant l'*Ahl al-Bayt* (les 'gens de la Maison'), c'est à dire la fille du Prophète *Fatimah* et les douze Imams.[925]

L'approche islamique de la vie se caractérise par sa flexibilité qui est en harmonie avec l'essence humaine. C'est pourquoi l'islam s'est gardé d'imposer aux hommes un système figé pour la gestion des affaires générales et d'imposer un canevas de gouvernement réducteur. En se défendant également de constituer des règles immuables pour l'organisation des États et des gouvernements, il s'est contenté d'instaurer un "cadre général" de la société ou un "système général" de l'appareil d'État. Ces deux schémas s'inspirent des principes intangibles de la charia islamique, puisés dans la Sunna avérée du prophète. Il s'agit en l'occurrence de la *justice*, de la *choura* (concertation) et de *l'égalité* dans l'exercice des droits et l'accomplissement des devoirs. Dans le même ordre d'idées, l'islam a laissé aux hommes toute latitude pour régler leur conduite en fonction des intérêts des individus et de la communauté, à la lumière de ces principes génériques.

Dans un sens plus radical selon la même interprétation, certains comme, par exemple, Ali Abderraziq[926] refusent toute sacralisation du pouvoir politique dans l'Islam en se rapprochant de l'esprit des sociétés contemporaines laïcisées.[927] Selon lui, le califat a été un pouvoir de fait, une violence faite à la communauté musulmane sauf au tout début du Califat. En réalité, la religion musulmane ne justifie ni le Califat, ni un quelconque État islamiste qui n'a jamais existé pas même aux premiers temps de l'*Umma*. Le prophète est un guide spirituel et non un roi de ce monde. Aucun principe religieux n'interdit donc aux musulmans d'édifier un État sur la base de principes politiques modernes, comme la séparation des pouvoirs.[928] Le Califat n'a donc aucun caractère religieux et par conséquent pas de devoir religieux. La mission du Prophète se limite donc à la prophétie et n'a pas de caractère politique. Ainsi pensent aussi la plus part des *soufismes* musulmans en disant que l'islam politique est une hérésie.[929] Pour eux "la religion qui apporte une réponse à toutes les

---

925 TABATABAEI (Mohammad Hosseîn), **Introduction à la connaissance de l'Islam***, traduction de M.Kaliji, International publishing co, Téhéran, 1417/1996. p. 78 et sq.*

926 ABDERRAZIQ (Abd-al-raziq) (1888 – 1966), théologien et philosophe égyptien qui après des études religieuses à l'Université Al-Azhar suit une formation philosophique à Oxford. Son ouvrage sur la séparation entre les religions et le pouvoir politique (L'Islam et les fondements du pouvoir), publié en 1925, compromit sa carrière universitaire. Il se consacre alors à l'Académie de langue arabe du Caire. Son ouvrage a été traduit en français et publié aux éditions de La Découverte, en 1994.

927 ABDERRAZIQ (Ali), **L'Islam et les fondements du pouvoir** *(1925), nouvelle traduction française et présentation de Abdou Filali-Ansary, éd. La Découverte, 1994.*

928 *ABDERRAZIQ, (Ali),* **الاسلام و اصول الحكم al-islam wa uçul al-hukm** *(*L'Islam et les fondements du pouvoir*), éd. Al-hi'ah al-meçriia al- 'amma lil-kitâb, Caire, 1993, p. 29*

929 Le mouvement mystique appelé soufisme apparut au VIIIe siècle lorsque de petits cercles de musulmans, en réaction contre l'attachement croissant aux biens terrestres de la communauté islamique, commencèrent à mettre l'accent sur la vie intérieure et sur la purification morale. Au cours du IXe siècle, le soufisme se transforma en une doctrine mystique, dont la communion directe ou même l'union extatique avec Dieu représentait l'idéal. Cette aspiration à l'union mystique avec Dieu allait à l'encontre de l'engagement islamique orthodoxe de monothéisme. Pour cette raison, le soufi al-Hallaj fut mis au supplice en 922 à Bagdad. Les soufis importants tentèrent par la suite de réaliser une synthèse entre le soufisme modéré et l'orthodoxie et au XIe siècle, al-Ghazali parvint avec succès à introduire le soufisme au sein du sunnisme orthodoxe.

questions est une hérésie".[930] Cela revient à dire qu'il n'existe pas de constitutionnalité islamique, mais que l'islam est une foi pure.[931]

B. Droit divin et l'interprétation classique

Dans une interprétation 'positive', l'imbrication de l'Islam et du politique par référence au Coran est incontestable, car le pouvoir politique est nécessaire pour la Guidance de la vie humaine.[932] Or le Coran se présente comme un livre complet où rien ne manque de ce qui est nécessaire pour l'homme et sa société. Dans ce contexte, la doctrine de l'Islam est la dernière religion céleste et c'est pourquoi, comme le Christianisme, elle se déclare être la plus parfaite. L'Islam est une religion sociale dans tous les sens du mot,[933] ce qui amène O. Carre à écrire : « *un musulman est donc immédiatement sociologue au sens moderne du terme, dès qu'il réfléchit à sa société et à toute société en général* ».[934] Dans cette lecture l'Islam se situe, selon des penseurs comme Khomeyni[935] ou comme Mawdudi[936], en dehors et au-dessus du système capitaliste et du système socialiste, tous deux issus de la Révolution française. Seul le système islamique honore totalement la liberté de tous (sans domination par les capitalistes), l'égalité (sans supériorité des riches), la fraternité (sans exploitation d'autres peuples).[937] Le système social islamique est aussi de droit divin. Le modèle musulman de la société se veut donc obligatoirement parfait. De plus, il est animé en

---

[930] SKALI (Faouzi), ***l'islam politique est une hérésie***, Maroc Hebdo International N°560 du 31 mai au 5 juin 2003. Skali, disciple d'une voie soufie (Qadiriyya Boutchichiyya) et auteur de nombreux ouvrages sur le soufisme: ***La Voie Soufie ; Traces de Lumières,*** chez Albin Michel, ***Face à Face des Coeurs***, Ed. Le Relié,

[931] GOLDZIHER (I.), ***Le dogme et la loi de l'Islam***, trad. Arin (Félix), Librairie orientaliste Paul Genthner, Paris, 1958, p. 111.

[932] *KHOMEYNI, op, cit, p.22 et sq. ; HANAFI (Hassan),* **Introduction dans A.H. Khomeyni***,* **Le gouvernement islamique***, Le Caire (sans éditeur), 1979 (trad. En arabe) ; MAWDUDI (A.A.), op, cit. ; Qutb (S.),* **Fi zilâl al-Qurân** *(à l'ombre du Coran), Dâr al-Surûq, Beyrouth, Le Caire, 1978*

[933]- *Voir: BAQER AL-CADR (Muhammad),* **L'école musulmane. L'homme contemporain et le problème social***, Institut du livre islamique, Paris. (s.d.).*

*Adde ARKOUN (Mohammad***), L'Islam : morale et politique,** *Desclée de Brouwer, Paris, 1986 ; QUTB (Sayyid***), Ma 'âlim fi al-tariq** *(Bornes sur le chemin), Union islamique mondiale, Le Caire, s.d.*

[934] *Carré (Olivier),* **L'utopie islamique dans l'orient arabe, Presses de la Fondation Nationale des Politiques***, Paris, 1991. p. 126.*

[935] *Voir : KHOMEYNI,* **Le gouvernement islamique***, Institut pour l'édition et la publication des œuvres de l'imam, Téhéran, 1996.*

[936] *MAWDUDI (1903 – 1980) est un important théologien pakistanais, qui fonde en 1941 la* Jamiatee é Islami *qui s'oppose à l'idéologie nationaliste musulmane de la Ligue musulmane de Mohammad ALI JINNAH. Sa pensée est représentative du courant fondamentaliste qui influence largement l'ensemble du monde musulman. Elle oppose la souveraineté divine à la souveraineté populaire ; les hommes n'auraient pas le droit de légiférer à la place de Dieu (**The Political Theory of Islam***, Islamic Publications, Lahore, 1965). *Ainsi naît la théorie du gouvernement islamique ayant pour seule mission d'appliquer les préceptes divins.(**The Process of Islamic Revolution***, Panthankot, 1947; ***The Political Theory of Islam***, Islamic Publications, Lahore, 1965). Cette théorie a été reprise par le Frère Musulman Seyyed QUTB en Egypte. Voir :* A. Racines de la République islamique en Iran

937 CARRE, op, cit, p. 126.

permanence par la foi en Dieu et en ses prescriptions. Toute la morale est une obligation religieuse.

L'islam n'a donc pas abandonné la vie dans l'ici-bas à l'anarchie et n'a pas laissé la communauté des hommes sans des règles qui régissent leur vie et confortent les fondements de la vie communautaire. Il a, en effet, veillé à l'organisation des relations sociales au sein de la famille, de la communauté et de la société.[938] C'est dans cet esprit que le prophète Muhammad, a assis les piliers de la première société musulmane. Ainsi naquit le premier État islamique, avec pour constitution les commandements du Coran d'abord, puis les règles générales puisées dans la révélation faite au prophète et les enseignements tirés de la vie de tous les jours et dans l'expérience née de la prime genèse de la société islamique. Investi de plusieurs pouvoirs politique, administratif, financier et judiciaire, le prophète a été, outre sa mission d'envoyé de Dieu, le fondateur et le chef de l'État islamique. C'est ainsi que le premier État islamique de Médine est resté toujours un modèle à suivre pour les musulmans au fil des âges.

Dans ce cas la définition du droit divin devient plus claire. C'est en effet un droit qui émanerait de la puissance de Dieu et qui exprimerait sa volonté. Quand il s'agit de l'art de gouverner, l'interprétation classique se demande «qui» doit nous gouverner. Dans cette lecture la question de «qui» est une question préexistante par rapport à celle de «comment». C'est la deuxième étape qui dira «comment» nous allons être gouvernés. L'une des nombreuses difficultés de ce concept (outre celle posée par l'existence de ce législateur absolu) est évidemment de savoir qui, parmi les hommes, est le plus apte ou le plus autorisé à entendre, transmettre et même porter ce droit. D'après le Message divin islamique, le musulman doit de se libérer de toute forme de soumission et de toute abdication devant une autorité qui présenterait un pouvoir illégitime, et inversement, il interdit d'exercer un pouvoir qui n'est pas conforme aux repères et prescriptions Coraniques. Tout musulman doit trouver en lui la force de chasser la peur pour s'élancer librement sur la voie de la 'construction', prêt à tirer parti de ses possibilités physiques, de ses capacités intellectuelles et de son énergie spirituelle, et mériter ainsi ce que l'on pourrait appeler 'la charge de Vicaire de Dieu (*Khalifat Allah*) sur terre'.[939]

Le paragraphe suivant par une vision intérieure et avec des références au Coran, veut présenter les caractères de ce «Vicaire», en tant que le seul pouvoir légitime ayant un droit divin dans la société.

---

[938] RODINSON (Maxime), ***L'islam : politique et croyance***, Fayard-Agora, 1993, 124.
[939] ***Coran***: 2 (AL-BAQARAH), 130; 38 (CAD), 26; 10 (AL-YOUNOUS), 14.

§2. Les conditions d'obtention du droit divin

Si le Coran comprend peu de normes politiques concrètes,[940] s'il reste silencieux sur la forme précise du gouvernement islamique modèle[941] et sur les modes de dévolution du pouvoir, ses références symboliques au droit et à la politique sont déterminantes.[942] Nous allons maintenant expliquer le point de vue de l'intérieur même de cette religion pour dire ce qu'est la position du Coran. Mais avant d'aborder ce sujet, il est nécessaire de rappeler comment ce livre présente le pouvoir politique.

Le premier responsable et la première source de légitimité, comme dans le Christianisme, est Dieu, aussi le pouvoir institutionnel suprême étant à Dieu : «*Le pouvoir n'appartient qu'a Allah. Il vous a commandé de n'adorer que Lui* ».[943] Les hommes n'ont autorité qu'à l'abri de Dieu; *« Dis : ô Allah! Maître de l'autorité absolu. Tu donnes l'autorité à qui tu veux, et tu arraches l'autorité à qui tu veux ».*[944] Les hommes ne font qu'appliquer les lois divines, mais il est évident qu'un ensemble de lois ne suffit pas à amender une société. Pour que les lois permettent d'améliorer l'humanité et lui apporter le bonheur, elles ont besoin d'un pouvoir exécutif. C'est pour cette raison que Dieu, alors qu'Il dotait l'homme d'un ensemble de lois, c'est-à-dire des décrets de loi religieuse, a également institué un gouvernement ainsi qu'un appareil exécutif et administratif de la société musulmane, bien que le Prophète fût à la tête de l'appareil exécutif et administratif.[945] Mais on doit décrire les qualités que doit posséder ou acquérir le gouvernant comme personne ou système. On peut les appeler des conditions et prescriptions 'positives' à l'opposé des conditions 'négatives' qu'il y a aussi dans le Coran. Ces prescriptions sont de deux sortes :

1. celles qui sont communes à tous les hommes.
2. celles qui n'existent que chez quelques élus.

A. Conditions générales

Pour être un chef légitime à ce niveau, on n'a pas besoin d'être un homme exceptionnel ; il suffit de rejeter les prescriptions illégitimes et de remplir l'ensemble des conditions détaillées ci-dessous.

---

[940] Sauf les quelques règles concernant les obligations générales de justice (Sourate des Femmes, verset 58 ; Les Abeilles, 90) , de consultation (Sourate *âl 'umrân* , verset 109; Sourate de la Consultation, verset 36 à 38), d'obéissance (Sourate des Femmes , verset 59).

[941] Sauf la désignation de la communauté islamique comme société politique de croyants, Ummah, (Sourate de la Génisse, 43, 128, 143 ; Famille de 'Umrân 104 ; Les Prophètes 92 ; Les Croyants, 52).

[942] BEN ACHOUR (Yadh), ***Le Livre, la Balance et le Glaive ; la symbolique du droit et de la politique dans le Coran***, reprographié, La faculté des sciences juridiques de Tunis, 2003

[943] ***Coran***: 12 (YOUSOUF), 40.

[944] ***Coran***: 3 (AL IMRAN), 26

[945] KHOMEYNI, « ***le gouvernement Islamique*** », Institut de publication des œuvres de l'imam Khomeyni (I.P.O.I), Téhéran, 1996 ; P :17.

1. Croyance

Il faut noter que la seule soumission à l'Islam n'est pas suffisante pour obtenir le caractère de pouvoir légitime, comme le Coran lui-même l'a bien distingué dans la sourate « Hudjurat » (49) en disant : *«Les Bédouins ont dit : « nous avons la foi ». Dis : vous n'avez pas encore la foi, dites plutôt : nous nous sommes simplement soumis ; car la foi n'a pas encore pénétré dans vos cœurs* ».[946]

Pour mieux connaître le 'croyant' capable de diriger la société, le Coran énumère les repères suivants :

a. A l'opposé du caractère de Satan, il faut que celui qui commande' croie ' lui-même ce qu'il 'dit' et à la direction dans laquelle il conduit:[947]

« Ils sont semblables au Satan quand il dit à l'homme : « Sois incrédule », Et lorsqu'il (l'homme) est devenu un incroyant, il (Satan) dit : Je te désavoue, car je crains Allah Le Seigneur des mondes ».[948]

b. Il faut que le dirigeant puisse lui-même 'faire' ce qu'il dit et 'croit'. Dans ce cas, ordonner aux autres de s'acquitter de leurs devoirs Divins[949] et les empêcher de commettre des actes illicites, est un devoir réciproque pour tous les croyants en général et pour le dirigeant en particulier.[950]

« Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah ».[951]

c. Le gouvernant (obéi) doit avoir un niveau de foi plus fort que ses adeptes. Il faut avoir l'abstinence (*Zuhd*) des désirs égoïstes et la piété (*Taqwâ*) qui le dirige vers la Vérité-réelle. Un extrait du Coran peut nous montrer, l'importance de cette prescription :

«… Est-ce qu'alors Celui qui guide vers la vérité n'est pas plus digne d'être suivi, ou bien est-ce celui qui guide, à la condition d'être guidé lui-même ?»[952]

2. Capacité et compétence physique

A côté de la compétence morale, on peut tirer du Coran l'idée que le gouvernant doit remplir un certain nombre de conditions physiques et naturelles. Ce sont la pleine jouissance des sens (l'ouïe, la vue et l'usage de la langue) et la santé des membres du corps. Autrement dit, le gouvernant ne peut être sourd, aveugle, muet et handicapé ce qui l'empêcherait de

---

[946] ***Coran:*** 49 (AL-HOUJOURAT), 14.
[947] ***Coran***: 96 (AL-ALAQ), 11. *« ...Il est sur la bonne voie ».*
[948] ***Coran***: 59 (AL-HASHR), 16. Voir; Traduction du Coran par E.Montet. (nous avons modifié certains sens).
[949] «*Ou s'il ordonne la piété* ? ». ***Coran*** : 96 (AL-ALAQ), 12. Ce devoir dont les étapes et conditions sont expliquées en détail dans les livres de Fiqh.
[950] Comme le rappelle aussi ALI dans son sermon n° 34. ***Nahjul Balagha***; ***sermons, letters and sayings***, la traduction aunglaise, ANSARIYAN, Qom, 1409/1989. Sermon: 34. p. 117.
[951] ***Coran***: 3 (AL IMRAN), 110.
[952] ***Coran***: 10 (YOUNOUS), 35.

conduire ceux dont il a charge.[953] Certains mentionnent la possession d'une bonne culture juridique : il faut être majeur et sain d'esprit ; être libre, c'est-à-dire non-esclave ; être de sexe masculin, la femme ne pouvant s'acquitter de certains devoirs du commandant comme mener la guerre, et il n'est pas obligatoire pour elle de faire la guerre (*Djihad*).[954]

Le Coran ne croit pas à l'uniformité de l'homme et de la femme. Mais, en même temps, il ne réserve aucun traitement préférentiel aux hommes en matière de droits. Il a observé le principe de l'égalité entre l'homme et la femme, mais il s'oppose à l'uniformité de leurs droits. Selon le Coran des hommes et des femmes ont un rôle réciproque et complémentaire dans la vie privée aussi bien que dans la vie publique. C'est vrai que dans une situation spécifique comme combattre (Djihad), parfois les hommes auraient certaines autorités sur les femmes: [955] «Les hommes ont autorité sur les femmes en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci…».[956] «Les hommes ont une prédominance sur elles. Et Allah est Puissant et Sage».[957]

Ces versets insistent sur l'autorité[958] des hommes, mais le Coran ne refuse pas par ailleurs l'autorité politique des femmes. En effet c'est la nature d'une autorité qui la rend légitime ou non légitime. C'est pourquoi Il parle de l'autorité politique d'une femme en tant qu'un pouvoir illégitime, lorsqu'il s'agit d'une « idolâtrie » et du polythéisme: «J'ai trouvé qu'une femme est leur reine, que de toute chose elle a été comblée et qu'elle a un trône magnifique. *je l'ai trouvé, elle et son peuple, se prosternant devant le soleil au lieu d'Allah ». [959]

---

[953] S'agissant de l'usage de la langue, le Coran en parle explicitement : lorsque Pharaon refuse la légitimité des revendications de Moïse (Moussa), il dit (S.43(AL-ZOUKHROUF): 52) :
« Est-ce que je suis meilleur que celui-ci, qui est méprisable, et qui peut à peine s'expliquer lui-même ?».
Et Moïse prie Dieu qu'il lui donne une meilleure possibilité (S. 20 (TA-HA), 25, 26, 27, 28, 29):
*« (Moïse) dit : Seigneur, élargis ma poitrine. * et facilite ma mission. * et dénoue le nœud de ma langue. * afin qu'ils comprennent mes paroles ! * et donne-moi un ministre de ma famille. ».*
« Mais Aaron (Haroun), mon frère, est plus éloquent que moi. Envoie-le donc avec moi comme auxiliaire, pour déclarer ma véracité ;En vérité je crains, qu'ils ne me traitent de menteur ». (28 (AL-QASAS), 34)
Cela, Dieu l'a accepté avant qu'il soit choisi comme un prophète (Voir : DJAVADI AMOLI 'Abd allah, "***Tafsir mozouei coran madjid*** ", Radjâ, Qom, 1373; Tom. 7. P: 322) : *« Allah dit : Ta demande est exaucée, ô Moïse! ».* (20 (TA-HA) : 36), Ensuite (20(TA-HA) : 42-43), Il a envoyé Moïse en tant qu'autorité légitime contre l'autorité illégitime du Pharaon : « *Pars, toi et ton frère, avec Mes prodiges ; et ne négligez pas de M'invoquer. *Allez (tous deux) vers Pharaon ; il s'est vraiment rebellé* »

[954] MAWARDI (Abou 'l-Hassan 'Ali), ***Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif***, Traduit et Annotés par E. Fagnan, Office des publications universitaires, Alger, 1984, pp. 8, 33.

[955] TABATABAEI, op. cit., tom 18, p. 93; tom 4, p. 290.

[956] -***Coran*** : 4 (AL-NISSA), 34.

[957]- ***Coran***: 2 (AL-BAQARAH), 228. Voir aussi:
12 (YOUSOUF), 109 : *« Nous n'avons envoyé avant toi que des hommes… ».*
6 (AL-AN'AM), 9 : *« Si Nous avions désigné un Ange (comme prophète), Nous aurions fait de lui un homme et Nous leur aurions causé la même confusion que celle dans la quelle ils sont ».*

[958] La responsabilité du mari sur l'entretien, la protection et la direction de la famille, en général, dans l'esprit de la consultation et de la gentillesse, est la signification du terme coranique "Qawwamoune"(Sourate 4 v.34). Ce terme est souvent mal traduit par "qui a de l'autorité sur les femmes".

[959]- ***Coran***: 27 (AL-NAML), 23-24.

La jurisprudence islamique cependant a implicitement choisi l'« homme » comme un dirigeant au premier rang dans le domaine politique selon les arguments suivants:[960]

1. Niveau de « sagesse » (science au sens particulier qui suppose beaucoup de s'assagir et se raisonner).[961]
2. Niveau de force et puissance physique et corporelle.
3. Niveau de sentiment et d'une grande sensibilité des femmes.[962]

Selon Khomeyni, dans une lecture plus moderne, les femmes jouent un rôle névralgique dans l'édification de la société islamique. Il signale que l'Islam rehausse le rang de la femme tant qu'elle pourra retrouver son rang humain au sein de la société et sortir du rang d'un objet et conformément à une évolution, elle pourra assumer des responsabilités dans l'édification du gouvernement islamique. Les dames donc comme les hommes ont les devoirs religieux de sauvegarder la vertu publique et partant de cette vertu publique, elles doivent effectuer leurs travaux socio-politiques, car elles ont le droit aux études, le droit au travail, le droit à la prospérité, la droit au vote et le droit d'obtenir des votes.[963]

Par conséquent on ne croit pas que dans tous les cas l'homme et la femme ont les mêmes droits et les mêmes obligations. Dans certains cas, leurs droits et leurs obligations sont différents, et, donc, parfois leur position est à cet égard similaire, et parfois dissemblable. Si l'Islam établit ainsi une différence entre l'homme et la femme, ce n'est pas parce qu'il considérerait, comme certaines écoles de pensée, la femme avec mépris, ni parce qu'il la regarderait comme un être inférieur, mais pour d'autres raisons valables. Dans les chapitres suivants on abordera ce sujet selon le droit naturel de l'homme.

3. Loyauté (*Amânat*)

C'est-à-dire la propriété et les biens de quelqu'un -lesquels sont des Dépôts divins-, la famille et la position, l'«autorité» et le pouvoir qu'on exerce.[964] Le concept de la « loyauté » participe du principe qu'au domaine politique dans l'autorité légitime, le gouvernant est doublement responsable : d'une part devant Dieu pour toute commission ou omission, donc pratiquant l'autocensure, et d'autre part devant les sujets qui lui font confiance par leur obéissance, donc se soumettant au contrôle populaire. C'est pourquoi tous les prophètes

---

[960] Cette argumentation vient de certains versets comme : 43(AL-ZOUKHROUF), 18: « *Quoi! Cet être (la fille) élevé au milieu des parures et qui dans la dispute, est incapable de se défendre par une argumentation claire et convaincante* ? » Et 2(AL-BAQARAH), 247 : « *Allah vraiment l'a élu sur vous, et a accru sa part quant au savoir et à la condition physique* ».

[961] TABATABAEI, OP. Cit. N : 18, P : 93.

[962] MONTAZERÏ (Hosseïn-ali), ***« Mabani féqhï Hokoumat islami »***, N : 2, Tafakor, Qom, 1369 ; P : 115.

[963] KHOMEYNI, ***« Maximes conseils et recommandations »***, Fondation d'imam (F.P.O.I), Téhéran, 1995 ; P : 189-190.

[964] ***Coran:*** 5 (AL-MA'IDAH), 7 *« Appelez-vous le bien fait d'Allah sur vous, ainsi que l'alliance qu'Il a conclue avec vous, quand vous avez dit : « Nous avons entendu et nous avons obéi ». Et craignez Allah. Car, Allah connaît parfaitement le contenu des cœurs ».*

avant leur appel, se présentaient comme des fidèles.[965] Aussi que leur présentaient les fidèles des peuples d'auprès de Dieu : *« Je suis pour vous un messager digne de confiance».* [966]
Par conséquent, l'autorité est un phénomène commun qui se rétablit sur la fidélité réciproque entre obéissants et commandant.

4. Science ('*Ilm*) et sagesse (*Hikmat*)

C'est une règle Coranique qu'Il préfère en général, des savant(e)s et des ulémas à cause de leur niveau de compréhension : « Allah, élèvera en degrés ceux d'entre vous, qui auront cru et ceux qui auront reçu le savoir ».[967] Tous les prophètes, selon Coran, ont obtenu une part de leur science de la part de Dieu avant leurs prophéties:[968] *«Quant il eut atteint sa maturité et sa pleine formation, Nous lui donnâmes la faculté de juger et une science ».*[969] *«Nous avons effectivement donné à David et à Salomon une science».*[970]
En conséquence selon la lecture sunnite, le gouvernant doit connaître la maîtrise des quatre fondements de la Loi (le Coran, la Sunna, le consensus des légistes et le raisonnement analogique) ainsi que les branches de ce même savoir (le droit, la langue arabe…), élargies à quelques rudiments du savoir profane (la guerre, la médecine…).[971]

5. La Justice ('*Idalat*)

La qualité de justice sauve l'être humain du danger de la déviation vers les extrêmes, que ce soit sur les plans personnels ou sociaux, et cela lui permet de pouvoir atteindre à la félicité et aux Bénédictions. Dans la Charia la justice trouve des sens plus larges:

1. La justice entre les êtres humains et Allah, c'est-à-dire les punitions et les récompenses qu'Allah donne à l'homme en fonction des ses actes.
2. La justice les vivants et les morts ; c'est une sorte de justice qui commande que les vivants se souviennent des morts avec bonté, acquittent leurs dettes (non payées).

---

[965] ***Coran***: 23 (AL-MOUMINOUN), 8 *«* Et qui veillent à la sauvegarde des dépôts confiés à eux et honorent leurs engagements *».*
[966] ***Coran****:* 26 (AL-SHO'ARA), 107 et 125 et 143 et 162 et 178. & 7 (AL-A'RAF), 68.
[967] ***Coran***: 58 (AL-MOUJADALAH), 11.
[968] Voir: ***Coran***: 21 (AL-ANBIYA), 74. *« Et Lot ! Nous lui avons apporté la capacité de juger et le savoir ».*
Yousouf (Josef) et Talute ont pu avoir également l'autorité : (***Coran***: 12 (YOUSOUF), 22 «Quand il eut atteint sa maturité Nous lui accordâmes sagesse et savoir».
Coran: 12 (YOUSOUF), 55 *« Et (Josef) dit : Assigne-moi les dépôts du territoire ; je suis bon gardien et connaisseur ».* ***Coran***: 2 (AL-BAQARAH), 247 *« ...Allah vraiment l'a élu sur vous, et a accru sa part quant au savoir et à la condition physique. Et Allah alloue son pouvoir à qui il veut, Allah a la grâce immense et Il est Omniscient ».*
[969] ***Coran***: 28 (AL-QASAS), 14.
[970] ***Coran***: 27 (AL-NAML), 15.
[971] REDISSI hamadi*,* ***Les politiques en Islam***, Harmattan, Paris, 1998 ; P : 30. Voir également : Al-MAWARDI, ***Al-ahkam al-sullâniya***, Edité en 1853 à Berlin par Enger ; Introduction par Ostrog : le droit du calife, & texte intégral par Fagnan (1915) : ***les statuts gouvernementaux***, Beyrouth ; Les Editions du patrimoine arabe et islamique (1982). Nous referons à la réédition de ce livre en 1362, Qom.

3. La justice entre les êtres humains, c'est-à-dire que chacun doit respecter les droits individuels, et sociaux des autres et agir conformément aux Lois sacrées de l'Islam. Cela s'appelle la justice sociale ; et dans ce cas, qui est le nôtre, il n'y a aucune différence entre fidèle et infidèle, musulman et non musulman, le Coran dit, s'adressant là tous les croyants :

«*Ô les croyants ! Soyez stricts (dans vos devoirs) envers Allah et (soyez) des témoins équitables. Et que la haine pour un peuple ne vous incite pas à être injustes. Pratiquez l'équité ; cela est plus proche de la piété ».* [972]

«Certes, Allah vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants-droit, et quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité ».[973] *« Certes, Allah commande l'équité et la bienfaisance…».*[974]

Dans une perspective politique, un dirigeant juste se définit par ces trois sens. Car selon les conditions de l'autorité légitime, la justice est une double vertu pratique et dogmatique. Pratique, parce qu'elle consiste à ne pas être libertin et pervers (*fâsiq*), en matière de culte : s'abstenir de commettre des actes qualifiés par la Loi de *péchés majeurs* et de persister dans les *péchés mineurs*, absolument interdits par la Loi divine. Dogmatique, car elle consiste à ne pas être un hérétique par la pensée. A fortiori, il est impossible selon le Coran, d'imaginer un guide infidèle ou non musulman pour une société musulmane. Par ailleurs à tout moment cette autorité doit affronter ses responsabilités avec sérieux et prouver sa capacité permanente d'assumer correctement le pouvoir, sans quoi elle perdrait sa crédibilité, voire sa légitimité en fonction de la justice.[975] Lorsque le dirigeant d'une société est juste, la justice se répandra aussi dans toute cette société, et lorsqu'il est injuste, l'injustice prévaudra dans tout le pays. C'est ce qui est indiqué dans le hadith suivant :

«*Chaque fois que le gouvernant est juste, il partage la récompense et le mérite de toutes les bonnes actions accomplies par ses sujets, et chaque fois qu'il est injuste, il sera considéré comme complice dans tous les péchés et mauvaise actions commises par eux* ».[976]

Un gouvernant injuste est donc un pouvoir illégitime, et son obéissance est également illégitime, et ses sujets sont complices dans toute action commise par lui : « Ecoutez-le et obéissez à ses ordres tant qu'il appliquera la justice. »[977] Cela nous est aussi indiqué par la Loi naturelle. C'est ainsi que selon enseignements rigoureux, les tyrans politiques et

---

[972] ***Coran*** : 5 (AL-MA'IDAH), 8.
[973] ***Coran*** : 4 (AL-NISSA), 58.
[974] ***Coran*** : 16 (AL-NAHL), 90.
[975] Précisons que dans une manière éthique politique, justice signifie la maîtrise totale par l'intellect de tous les autres pouvoirs et faculté de l'âme humaine, afin que ceux-ci acheminent l'homme vers son but ultime, savoir la perfection humaine en vue de plaire à Allah, en d'autres termes, lorsque l'intellect gouverne le corps et que la justice y prévaut, elle prévaut également dans le domaine qui se trouve sous sa juridiction (c'est-à-dire tout le corps). C'est ainsi lorsque le gouvernant d'une société est juste.
[976] NARAQI (Muhammad Mahdi), ***les éthiques Musulmanes***, Fondation de l'Imam Ali, Montréal, p. 43.
[977] ALI (Ibn ABI TALIB), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** Collectionné par RADHI(Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1986, Lettre n° 53, p. 427

économiques ne domineraient pas les sociétés musulmanes. Selon la Tradition et le Coran quiconque fait l'éloge d'un roi ou d'un gouvernant cruel, et s'humilie devant lui pour obtenir des faveurs dans ce bas-monde, sera son compagnon en Enfer. Car l'«injuste» est un « oppresseur » et participer aux activités des oppresseurs, les aider et s'efforcer de satisfaire à leurs besoins, équivaut à un blasphème.[978]

6. Patience et endurance (*çabre*)

Il est un caractère ambivalent dans le domaine du pouvoir politique. D'une part, dans un régime illégitime et sous l'autorité injuste, le *çabre* est un vice pour chacun des sujets. D'autre part il est une vertu lorsqu'il s'agit de vivre dans une société sous l'autorité d'un pouvoir légitime.[979] Précisons que la patience consiste à garder son calme en toutes circonstances et à accomplir son devoir dans toutes les conditions. Il a une fonction qui diffère selon les diffèrentes situations. Par exemple, la patience sur le champ de bataille réside dans la persévérance dans l'accomplissement du devoir (politique et public ou personnel et individuel); en d'autres termes, elle est une forme de courage. La patience, lorsqu'on est en état de colère, est une auto-censure (contrôle),[980] devant les désirs et la luxure elle est *'Iffah* (chasteté), et par rapport à une vie luxueuse ou opulente elle est *Zuhd* (abstinence).

Dans une perspective politique, *çabre* c'est une vertu qui se rapporte à ces quatre sens. Le Coran exalte cette vertu ainsi que ses mérites et ses récompenses en soixante-dix endroits (versets).[981] Signalons également qu'il y a cinq sortes de *çabre* par rapport à la Charia islamique : obligatoire (*wâjib*) ; interdit (*harâm*) ; désirable (*mustahab*) ; détestable (*makrûh*) ; permis (*mubâh*). Le dirigeant doit respecter ces cas dans le domaine public aussi que dans le domaine privé. Par ailleurs les sujets auront aussi une responsabilité contre les déviations du pouvoir politique par référence aux sens évoqués du mot patience. Par exemple, la patience interdite est la patience face à une injustice telle que la cruauté ou l'oppression du pouvoir politique.[982]

C'est pourquoi la gloire de l'Islam et l'autorité légitime signifient, selon le Coran, tout d'abord, adorer Allah, obéir aux Lois divines, au gouvernement islamique, aux dirigeants et aux commandants religieux qui défendent aussi les droits naturels des gens, qui établissent la

---

[978] MAJLICI (Al-allame), ***Usages et bon comportement en Islam***, traduit de l'Anglais par Abbas Ahmed Al-Bostani, la Fondation de l'Imam Ali, Canada, p. 69.

[979] - Çabre est une vertu générale en Coran pour tout le monde. Voir : ANÇARIAN, « ***chehrehayé Mahboub va manfour dar coran*** », Al-mahdi, Téhéran, 1362 ; p. 77.

[980] *Le çabre dans ce sens est le synonyme du hilm (endurance).*

[981] *En voici un exemple dans notre cas :* ***Coran****:* 46 (AL-AHQAF), 35 *: « Endure (Muhammad) donc, comme ont enduré les messagers doués de fermeté … ».*

[982] Voici un exemple de l'exaltation par le Prophète de cette vertu : « *Le çabre est à la Foi(imân) ce que la tête est au corps. De même que le corps ne peut vivre sans la tête, de même la Foi ne saurait survivre à l'absence du çabre.* » Voir : NARAQI (Muhammad Mahdi), op. cit., p. 111.

justice individuelle et sociale par l'égalité, et la liberté de pensée et de parole, et qui inculquent aux gens l'esprit de la fraternité.

B. Conditions particulières

Cette sorte de droit est réservée selon le Coran, aux 'Elites de Dieu'. Et qui sont ces Elites? Pourquoi ces Elites, sont-elles choisies pour diriger les autres hommes? Quels-sont leurs caractères dans le domaine du pouvoir politique ?

Ces trois questions sont d'autant plus intéressantes qu'elles nous permettent dans cette discussion, de bien saisir la conception Coranique de la «légitimité divine» ou ses conditions particulières et essentielles. Mais auparavant, il nous faut introduire le rappel de quelques données fondamentales :

Comme on l'a déjà vu dans la première partie, le Coran a sa propre conception de l'homme quant à sa réalité essentielle et permanente, sa position présente, son devenir immédiat et lointain. D'une manière générale, on peut dire que le Coran envisage l'être humain sous deux aspects nettement distincts et pourtant intimement liés l'un à l'autre.[983]

La vision islamique, en effet, englobe la totalité de la condition humaine, à la fois dans son état actuel, c'est-à-dire sa dimension terrestre, tant collective qu'individuelle, et dans son état supraterrestre, à savoir précisément dans l'au-delà. Elle s'est efforcée de concilier ces deux aspects complémentaires de la vocation humaine en offrant à l'homme les moyens adéquats pour réaliser sa destinée finale.[984] Il y a toujours conflit entre les désirs temporels et la raison à l'intérieur de l'homme lui-même. Celui qui parvient à maintenir ses passions sous le contrôle de son intellect se trouve au nombre de ceux qui suivent la voie de la Noblesse et de la vertu et qui ont atteint à la lumière spirituelle. Et celui qui laisse ses passions dominer son intellect et sa raison s'égare et dévie du Droit chemin ; il est semblable à un animal sauvage sous une forme humaine.[985]

En outre, l'homme n'est pas en position de distinguer ce qui est bénéfique de ce qui est nuisible pour lui, ni de connaître les causes de sa prospérité ou de son infortune. Il ne peut ni comprendre les choses qui le concernent directement, ni celles qui ont des effets généraux sur l'humanité et la société. Plus il essaie d'approfondir une chose, plus il se rend compte de l'étendue de son ignorance. L'homme a donc un besoin impérieux de quelqu'un qui lui montre la voie de la prospérité et de la Guidance afin de pouvoir, grâce à son orientation

---

[983] ***Coran***: 103 (AL-ASR), 2 ; 96 (AL-ALAQ), 9 ; 12 (YOUSOUF), 53.

[984] Précisons que sa condition est surprenante, et sa création, sur les plans de son corps, de son âme et de son intellect, est très mystérieuse et déconcertante. En fait, chaque être humain a été créé sous une forme particulière et avec des caractéristiques spéciales. Il possède des tendances innées qui le conduisent aussi bien vers le mal que vers le bien. Allah dit: « *Par une âme ! Comment il l'a bien modelée en lui inspirant son libertinage et sa piété* », ***Coran***: 91(AL-CHAMS), 7-8.

[985] « *Ceux-là sont comme les bestiaux, même plus égarés encore* », ***Coran***: 7 (AL-A'RAF), 179.

éclairée, diriger son intellect et vaincre les mauvaises intentions qui l'habitent, lorsqu'il se trouve en proie au conflit entre sa raison et ses passions. Tout ce que la Loi naturelle et la Raison peut savoir, c'est que pour tel acte bon, son auteur est loué, et pour tel acte mauvais, son auteur est blâmé. Et qu'il n'y a pas de connexité entre cela et le fait qu'ils soient liés à la récompense et à la peine.[986]

C'est pourquoi il est difficile, même pour l'homme instruit civilisé, de parvenir seul à toutes les voies du bien et du mieux-être, et de savoir ce qui lui est utile et ce qui lui est nuisible (dans ce monde et dans l'autre monde) concernant sa propre personne, son milieu et sa société. Par conséquent selon le Coran, Dieu a choisi trois sortes d'élites pour diriger les hommes vers le bonheur spirituel et temporel. Dans ce cas « la » ou « le » politique n'est pas un domaine étranger. Au contraire, le pouvoir politique est au sein de leurs enseignements religieux, comme en pratique chaque prophète lorsqu'il se trouve face à un pouvoir illégitime, essaye également de rétablir un pouvoir légitime Divin selon les lois divines qui comprend aussi les ordres et les règles politiques.

Au point de vue Coranique, les Elites ont donc une « légitimité incontestable » grâce d'Allah. Au contraire, ceux qui s'opposent à elles n'auront aucune légitimité en général, ni aucune légitimité politique en particulier. Les peuples et les individus qui s'opposent aujourd'hui à elles recevront le châtiment et partagent l'illégitimité des peuples qui dans le passé se sont opposés à celles, car il y a une règle: «*Il en fut de même des gens de Pharaon et ceux qui avant eux avaient traité de mensonges les signes (enseignements) de leur Seigneur. Nous les avons fait périr pour leurs péchés».*[987]*« Telle fut la règle appliquée par Nous à Nos messagers que Nous avons envoyés avant toi. Et tu ne trouveras pas de changement en Notre règle* ».[988]

Ceci posé, on va passer à une présentation des trois sortes d'Elites selon le Coran. Mais d'abord il faut noter que leurs définitions comme les commentaires sur la «légitimité absolue » et « incontestable» ne sont pas partagées par toutes les écoles musulmanes.

1. Les prophètes

Allah a dû envoyer aux hommes, par Miséricorde et par Bonté envers eux, des prophètes, afin que ceux-ci leur communiquent le Message Divin, les débarrassent des impuretés, leur enseignent le Livre et la Sagesse, les mettent en garde contre les conséquences de la corruption et de la destruction et leur annoncent la Bonne Nouvelle qui résultera des vertus et des bonnes actions accomplies pour le bien-être de l'humanité. En effet, Allah dit: «*C'est*

---

[986] Shawkâni, ***Irshâd al fuhûl ilâ tahqîq al haqi min 'ilm al usûl,*** op. cit., p. 8. Voir annexe IX.
[987] ***Coran***: 8 (AL-ANFAL), 54.
[988] ***Coran***: 17 *(AL-ISRA),* 77.

Lui qui a envoyé aux ignorants un prophète choisi parmi eux pour qu'il leur récite sa Révélation. Les purifie et leur enseigne le Livre et la Sagesse».[989]

Selon la théologie musulmane, la Grâce d'Allah et sa Bonté envers Ses serviteurs sont nécessaires, car elles constituent le signe de Sa perfection Absolue, puisqu'Il est Bon, Généreux et Bienfaisant envers Ses serviteurs. Si les conditions sont réunies pour que la Générosité et la Grâce d'Allah soient accordées, Allah, accorde obligatoirement Sa Grâce, car il n'y a pas de place pour l'avarice au sein de Sa Miséricorde, ni de défaillance dans Sa Générosité et Sa Largesse.[990]

Par conséquent, Il choisit un prophète parmi les gens. Dans ce cas le prophète est un «homme» qui reçoit des révélations d'Allah pour délivrer l'humanité et la sortir des ténèbres de la «tyrannie», du mal et de l'ignorance, afin de la conduire vers la lumière de la «justice», de la vérité et de la connaissance. La «prophétie» est une responsabilité divine dont Allah charge Ses serviteurs «élus» parmi ceux qui sont les plus parfaits et qui jouissent d'une haute position. Allah les désigne pour qu'ils guident les gens vers la paix, la prospérité et la perfection dans les domaines temporel et spirituel, privé et public. Les prophètes sont infaillibles et immunisés contre les «péchés» et les «erreurs ».[991]

L'infaillibilité (*'Içmat*) des prophètes signifie leur dépouillement de tout péché, majeur ou mineur (des repères premiers ou secondaires du pouvoir illégitime), de toute erreur et de tout oubli. Et bien que de tels défauts soient humainement possibles, il est nécessaire que les élus d'Allah en soient dépourvus. Bien plus, il est nécessaire également que les prophètes soient préservés de la possibilité de commettre tout acte contraire à la bonne conduite. La preuve de la nécessité de l'infaillibilité du prophète est que, s'il était susceptible de commettre un péché, une erreur ou un oubli, dans ce cas la société se trouverait devant un dilemme de la légitimité : soit on devrait le suivre dans son péché ou son erreur, soit on ne le devrait pas. Dans le premier cas, on aurait été autorisé par Allah à commettre des péchés ou même on aurait été dans l'obligation d'en commettre,[992] ce qui est inconcevable logiquement et du point de vue de la Religion. Dans le second cas, la raison même de la prophétie aurait disparu et le prophète deviendrait un homme comme n'importe quel autre, et sa parole et sa

---

[989] ***Coran***: *62 (AL-JOUMOUAH), 2.*

[990] Le sens d'« *obligatoire* », ici, ne signifie pas qu'Allah recevrait un ordre d'un quiconque être et qu'Il obéirait. Allah est au-dessus d'une telle hypothèse absurde. L'obligation a le même sens, ici, que dans l'énoncé : « Il est Auto-existant », c'est-à-dire que cette Existence est « inhérente » à Allah, et qu'il est impossible qu'Elle se sépare de lui. De la même façon, la Miséricorde et la Grâce ne peuvent être séparées d'Allah. Voir: MODHAFFAR, OP. cit. P: 93.

[991] Certaines écoles juridiques musulmanes s'opposent toutefois à cette croyance et ne considèrent pas que les prophètes d'Allah doivent être forcément infaillibles. Par exemple: les Gens des Hadiths et les *Hashwiyyah* ont admis que les prophètes puissent commettre des péchés majeurs avant d'être chargés de la mission prophétique. Voir: MODHAFFAR, op. cit. P: 115.

[992] Il est évident que l'obéissance au Prophète est rendue obligatoire sur l'ordre d'Allah qui dit: "*Nous n'avons envoyé un Prophète que pour qu'il soit obéi avec la permission d'Allah* ". ***Coran***: 4 (AL-NISSA), 64.

conduite n'auraient plus cette haute valeur absolument crédible, car l'obligation de l'«obéissance» au prophète est toujours inhérente à la prophétie.

En conséquence les prophètes auront une légitimité absolue, globale grâce au droit divin, selon les arguments ci-dessous:

1. Les prophètes sont en fait, les « représentants » d'Allah, agissant en qualité d'intermédiaires entre Lui et l'Humanité. Comme chaque prophète accepte les intermédiaires précédents et suivants, leurs fidèles doivent les accepter :

«*Le Messager a cru en ce qu'on a fait descendre vers lui venant de son Seigneur, et aussi les croyants; tous ont cru en Allah, en Ses anges, à Ses livres et en Ses messagers ; (En disant) : Nous ne faisons aucune distinction entre Ses messagers. Et ils ont dit : Nous avons entendu et obéi*». [993]

2. Allah n'a pas donné aux hommes le droit de désigner, de « choisir », d'être candidat ou de nommer quiconque comme prophète. Les gens n'ont pas leur mot à dire en la matière. Seul Allah a autorité pour choisir et désigner Ses prophètes, étant donné qu'Il dit : «Allah sait bien qui Il désigne comme Son prophète».[994]

3. Les gens doivent sans hésitation reconnaître les prophètes et suivre leurs Commandements et Enseignements. Ils ne doivent pas mettre en question l'«autorité » des prophètes. Ils n'ont pas le droit de les contredire, car Allah les a choisis et envoyés comme guide et souverain. Leur obéir, c'est obéir à Dieu et s'opposer à eux ne signifie que l'opposition à la volonté du Dieu et l'abolition de toutes les bonnes actions: «Et quiconque obéit à Allah et à Son messager, qui craint Allah, et Le redoute alors voilà ceux qui récoltent le succès ».[995] «Ô vous qui avez cru ! Obéissez à Allah, obéissez au Messager et ne rendez pas vaines vos œuvres». [996]

4. Toutes les sortes de pouvoir (politique, juridique, militaire, rituel, cultuel…) en dehors de l'abri de l'Islam, sont illégitimes, comme tous les précédents Livres ont été annulés par Allah lorsque le Coran fut révélé. Par conséquent les pouvoirs légitimes et reconnus par le Coran, doivent être suivis par toute l'humanité, de même que toutes les religions précédentes, telles que Judaïsme et le Christianisme, ont été annulées par Allah. «Le culte de celui qui recherche une religion en dehors de l'Islam n'est pas accepté. Cet homme sera dans la vie future au nombre de ceux qui ont tout perdu».[997]

5. «Muhammad ibn Abd-allah» est le dernier prophète d'Allah, dont le «pouvoir politique» est aussi légitime que le «pouvoir religieux» pour l'Islam d'hier à aujourd'hui: il

---

[993] ***Coran***: 2 (AL-BAQARAH), 285.
[994] ***Coran***: 6 (AL-AN'AM), 124.
[995] ***Coran***: 24 (AL-NOUR), 52 et : 24 (AL-NOUR), 51 « *La seule parole des croyants, quant on les appelle vers Allah et Son messager, pour que celui-ci juge parmi eux, est : nous avons entendu et nous avons obéi. Et voilà ceux qui réussissent* ».
[996] ***Coran***: 47 (MUHAMMAD), 33.
[997] ***Coran***: 3 (AL IMRAN), 85.

s'accorde alors à unifier comme « religion et politique », spirituel et temporel, État et cité, société et individu. Ainsi le Coran a donné tous ces droits au Prophète en obligeant ses adeptes à lui obéir de toutes façons et sans exception: «*Dis: obéissez à Allah et obéissez au messager. S'ils se détournent…, il (le messager) n'est alors responsable que de ce dont il est chargé ; et vous assumez ce dont vous êtes chargés; et si vous lui obéissez, vous serez bien guidés. Et il n'incombe au messager que de transmettre explicitement (Son message)*».[998] «*Ceux qui obéissent au prophète, obéissent à Allah*». [999]

Comme on le voit, l'obéissance aux prophètes n'a aucune limitation, ce qui a deux sens importants : d'une part leur «légitimité» à l'égard du «pouvoir politique», d'autre part leur «pouvoir» d'«infaillibilité» ('Içmat) et de «dépouillement» de tout péché, de toute erreur et de tout oubli.[1000] Mais peut-on dire que chacun des prophètes avait « 'Içmat » et « pouvoir politique » en même temps ? En réponse il faut expliquer qu'il y a deux sortes de prophètes. Nous allons le voir dans les développements qui suivent, par référence au sens d'Imamat et de Hukûmat, comme dans le verset ci-dessous: «*Les gens formaient (à l'origine) une seule communauté (croyante). Puis (après leurs divergences), Allah envoya des prophètes comme annonciateurs et avertisseurs, et Il fit descendre avec eux le Livre contenant la vérité, pour régler parmi les gens* ».[1001]

2. Les Imams

Selon le vocabulaire le plus habituel de l'islam sunnite, *imam* est le *khalifat al-nabi*, le calife, lieutenant ou'vincaire' du Prophète. A lui reviennent, dans la cité des hommes, le *amr*, le 'commandement', et le *hukm*, la décision d'autorité.[1002] L'*Imam* est aussi celui qui est désigné par Dieu pour «régner» et «conduire» (non seulement «guider» et diriger) dans toutes les affaires concernant la religion et le monde; ainsi que le dit le verset 24 de la sourate «*Al-Sidjdah*» (La prosternation) dit: «*Et Nous avons désigné parmi eux des dirigeants (Imams) qui guidaient (conduire les gens) par Notre ordre*.» L'Imam dans ce cas, est dans une position supérieure à celle du prophète; qu'il peut aussi avoir la «prophétie». Précisons que selon certains commentaires coraniques, les prophètes peuvent être divisés en deux catégories :

---

[998] ***Coran***: 24 (AL-NOUR), 54.
[999] ***Coran***: 4 (AL-NISSA), 80.
[1000] Infaillibilité est la traduction de mot arabe "*'Içmat*" qui signifie étymologiquement ce par quoi on se protége pour éviter un mal. Selon Ibn MANDHUR ou MANZÛR (décédé en 711 A.H. - 1311 E.C.) dans son dictionnaire (***Lisân al-Arabe,*** Beyrouth, 1955, 15 vols), « *'içmat* » signifie préservation.
[1001] ***Coran***: 2 (AL-BAQARAH), 213.
[1002] ***Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation***, Paris : Encyclopaedia Universalis & Albin Michel, 1997, p. 207.

a Un «*Rassûl*» est un prophète qui apporte un nouveau code de vie (*Shari'a*). En d'autres termes, les prophètes qui entrent dans cette catégorie sont appelés «*Ülû-al-'azm*».[1003]

b Un «*Nabi*» est un prophète qui n'a apporté aucune nouvelle « Charia », mais a suivi celle du précédent « *Rassûl* ». Ainsi, le grade d'un «*Rassoul*» est plus élevé que celui d'un «*Nabi*».

Ils sont (tous les deux) infaillibles et immunisés contre les péchés et les erreurs. Cependant, après avoir subi beaucoup d'épreuves et d'examens divins, ils peuvent passer au grade plus élevé d' « Imamat » ainsi que le dit le Coran à propos du prophète Abraham (Ibrahim) :

« *(Et rappelle-toi), quand ton Seigneur eut éprouvé Abraham par certains commandements, et qu'il les eut accomplis, le Seigneur lui dit: Je vais faire de toi un exemple à suivre (un Imam) pour les gens* ».[1004] Il est bien évident que pendant l'«Imamat» d'Abraham, il avait déjà été le prophète et selon le hadith il a pu obtenir ce grade alors qu'il était âgé ; lorsqu'il demande le même grade d'Imamat également pour ses descendants, Dieu lui répond: «*Mon engagement ne s'applique pas aux injustes* ».[1005]

Imam doit être en conséquence dépourvu de toutes les sortes d'injustice (évoquée précédemment) et d'oppression passée, présente ou en future.[1006] Ainsi il a naturellement une autorité absolue dans tous les domaines de l'existence, dont le domaine «politique». Quelquefois, ils peuvent également créer un système politique, tels : David, Salomon et Muhammad et parfois ils ne le peuvent pas. Mais de toute façon l'« Imam » a le droit et la compétence d'autorité et le pouvoir politique légitime. Par ailleurs, il y a eu des prophètes qui n'étaient pas des Imams ayant pu directement ou indirectement disposer de l'autorité politique et militaire. [1007] A propos de celle-ci on peut envisager ce verset Coranique ci-dessous : «*N'a-tu pas su l'histoire des notables, parmi les enfants d'Israël, lorsque, après Moïse, ils dirent à un prophète à eux : Désigne-nous un roi pour que nous combattions dans le sentier d'Allah…* », «*…Allah vous a envoyé Talute pour roi…* ».[1008]

On peut noter que selon certaines écoles musulmanes (dont le Chiisme) il y a l'Imam non-prophète qui a le même grade qu'un prophète (Rassûl) mais sans la mission prophétique (*al-Nubûwwat*). On va éclairer ce point de vue dans les développements qui suivent.

[1003] Il y eut *cinq prophètes* Ulu al-'Azm: 1. le prophète Nouh (Noé), 2. le prophète Ibrahim(Abraham), 3. le prophète Mussa (Moïse), 4. le prophète 'Issa(Jésus), 5. le Prophète Muhammad.
[1004] ***Coran***: 2 (AL-BAQARAH), 124.
[1005] ***Coran***: Ibid.
[1006] TABATABAEI; OP. cit. Tom: 1, P: 277.
[1007] DJAVADI AMOLI (Abdallâh), ***Tafsir é mozouei é Ghoran é madjid***, Radjâ, Téhéran, 1373, Tom: 6, p. 468.
[1008] ***Coran***: 2 (AL-BAQARAH), 246-247. Selon les commentaires coraniques, « Talute » n'était pas lui-même le prophète mais il avait le rôle militaire à l'époque de son prophète.

3. Les *Walîs* (*Awliyâ*)

La «*Walâyat*» (ou Wilayat) est en quelque sorte la raison d'être du « *Dïn* » (Religion), son couronnement. Elle est à la fois présence et intimité avec Dieu. On pourrait la représenter symboliquement sous la forme d'une sphère où vient se ranger par degrés la totalité des croyants. Car, d'après la gnose ('irfân) musulmane, il existe une walâyat d'ordre général (*'ämmat*) et une walâyat d'ordre particulier (*khâççat*).

Sur le plan général, la walâyat embrasse la grande famille des croyants dont la relation avec Dieu s'effectue par la foi. Cet aspect de la walâyat est le lieu commun de tout fidèle qui croit au message divin et à sa présence parmi des hommes. Mais sur le plan particulier, la wilâyat est réservée aux Elites de Dieu, à ses Intimes qui « communiquent avec Lui au moyen de l'Union effective et transcendante et auxquels Il accorde l'Entretien, la Communication de la Grâce.[1009] Ils accèdent librement aux conseils divins et parlent à Dieu face à face ».[1010] Car d'abord c'est Dieu qui est lui-même le « wali » (le maître et l'allié) de tous les gens, sauf de ceux qui ne croient pas en Lui ; des infidèles, des oppresseurs: *«Pas d'alliés (Wali) pour eux en dehors d'Allah*».[1011]

« Ont-ils pris des maîtres (wali) en dehors de Lui ? C'est Allah qui est le seul Maître (wali) ».[1012] *« Nous avons désigné les satanes pour alliés (walis) à ceux qui ne croient point ».*[1013] *« Les injustes sont vraiment alliés (walis) les uns des autres ».*[1014]

Après Dieu, c'est le Prophète qui est le « wali » des croyants, car il a un statut plus élevé qu'eux : « *Le Prophète a plus de droit sur les croyants qu'ils n'en ont sur eux-mêmes* ».[1015]

Après Dieu et Son prophète, certains des croyants sont « *wali* » : «*Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et « à ceux, d'entre vous, qui détiennent le commandement » (Ülî-al-amr)…* ».[1016] Alors qui sont ces « *Ülî-al-amr* » ou « les gens d'autorité » (*walis*) qui ont également la même sorte d'autorité légitime que le Prophète ?

Pour trouver une réponse, il faut aussi suivre le grand débat entre les chiites[1017] et les sunnites qui traverse de l'histoire de l'Islam. Toutefois on peut brièvement noter ici que

---

[1009] Voir : CORBIN, ***En islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques***, I, *Le shî'isme duodécimain*, Gallimard, Paris, 1971

[1010] BERQUE (Jacques) et CHARNAY (Jean Paul), « ***l'Islam contemporain*** », Payot, Paris, 1966, p. 18

[1011] -***Coran***: 11(HOUD), 20.

[1012]- ***Coran***: 42 (AL-SHOURÂ), 9.

[1013]- ***Coran***: 7 (AL-A'RAF), 27.

[1014]- ***Coran***: 45 (AL-JATHYAH), 19.

[1015]- ***Coran***: 33 (AL-AHZAB), 6.

[1016]- ***Coran***: 4 (AL-NISSA), 59.

[1017] Le shiisme représente une certaine manière de comprendre et de vivre l'islam qui remonte jusqu'aux origines de celui-ci, c'est-à-dire au vivant même du prophète. Le mot "*shiisme*" est bizarrement formé en français par l'adjonction d'un suffixe tiré du grec au mot arabe shi'a;. La racine d'où provient ce dernier connote l'idée de suivre, d'accompagner. La *shi'a* c'est l'ensemble des adeptes, de l'école (il y a, par exemple, la *shi'a* de Platon). Au sens strict du mot, la *shi'a* dans le shiisme, s'applique essentiellement aux fidèles qui professent la foi en la mission des Douze Imams, c'est-à-dire les Chiites duodécimains ou imamites tout court (le mot imam; veut dire guide, principalement au sens spirituel). Au sens large, le mot peut désigner une vaste

selon les Sunnites « les gens d'autorité », ce sont l'« *Emir* », le « gouverneur » et le « dirigeant » des musulmans en général. Dans ce cas, il a un pouvoir légitime, aussi bien qu'il a droit à une obéissance absolue comme le Prophète, même s'il est un « serviteur abyssin ou éthiopien » (*habashi*). Lui désobéir est absolument interdit même s'il est injuste ou oppresseur.[1018] Il est légitime, ayant le droit divin, car sans lui, il y aurait risque d' "anarchie" dans la société musulmane.[1019] Il est bien évident que dans cette approche et ce commentaire, le *Khalife* (calife), émir ou gouverneur n'est pas infaillible, ni immunisé contre les péchés et les erreurs et que par contre, il n'est qu'un homme ordinaire comme les autres gens. Par conséquent cette «*walâyat*» est de plus en plus « temporelle » et politique.

Toute différente est la doctrine chiite, car pour les chiites le verset ci-dessous désigne parfaitement les « gens d'autorité » et les « walis » du verset précédent: «*Vous n'avez d'autre alliés (walis) qu'Allah, Son messager, et les croyants qui accomplissent la Salat, s'acquittent de la Zakat et s'inclinent (devant Allah)* ».[1020]

Pour le chiisme, selon l'histoire de l'Islam, ce verset définit l'action d'Ali à la mosquée de Médine à l'époque de Prophète.[1021] Et puisque le «verbe» est au pluriel, il montre que les « *walis* » ce sont les descendants d'Ali. Ainsi le verset suivant peut aider cette justification qu'il s'appelle également l'«Imam» la personne qui dirige le «Amr» : «*Nous les fîmes des 'dirigeants' (Imams) qui guidaient par Notre 'ordre'* (*Amr*) ».[1022] Selon Tabatabaeï, «Amr» peut avoir un sens «spirituel» comme la « religion » des croyants ou un sens «temporel» comme les affaires de ce monde (dont les affaires politiques): [1023] « …*Consulte-les à propos des « affaires »*… ».[1024]

De toute façon les «*walis*» ou «les gens d'autorité» s'occupent des affaires spirituelles aussi bien que temporelles. La demande dans le domaine temporel comme la «consultation» avec le peuple n'exclut donc pas leur compétence exclusive dans le domaine spirituel. Car il y a bien différence entre « compétence » de la « consultation » et « droit » de la consultation, comme « compétence » de l' « autorité » et « droit » d'autorité.[1025]

---

famille en mesure de se réclamer d'une ascendance Chiite. Dans cette famille entrent les Ismaéliens (comme Chiites septimaniens, différenciés des duodécimains à partir du VIIe Imam), et subsidiairement les Druzes et les Nusayrîs. D'autres branches, tel le zaydisme (au Yémen), forment en quelque sorte une transition avec le sunnisme.

[1018] -MONTAZERI, op, cit., tom. 2, p. 12.

[1019] Malgré cela, selon « Ibn Hadjr ASQALANÏ » (et certains auteurs sunnites) l'obéissance n'est obligatoire qu'à un ordre légitime (Ma'rûf). Voir : Muhammad ABD-EL-QADIR, ***النظام السياسي في الاسلام*** « ***Al-Nidham al-syassi fi al-islam*** », Al-Itihad, al-Islami al-'alami, Koweït, 1984, p. 74. Et 'ASQALANI Ibn Hadjr, « ***Fath Al-Bari*** », Al-bani, Caire, 1954 ; Tom: 16, P: 241.

[1020] ***Coran***: 5 (AL-MA'IDAH), 55.

[1021] Al-MEHLI Djalal-al-din Muhammad et Al-SEYUTÏ Djalal-al-din Abd Al Rahman , « ***Tafsir Djalalyn*** », Beyrouth, Al-nour al-matbouât, 1996, p. 120.

[1022] ***Coran***: 21(AL-ANBIYA), 73.

[1023] TABATABAEI, op. cit., Tom: 4, p. 417.

[1024] ***Coran***: 3 (AL IMRAN), 159.

[1025] MOTAHHARI Morteza, ***پيرامون انقلاب اسلامي*** « ***Piramoun énghalab Islami*** », Cadra, Téhéran, 1371, p. 60

Finalement de ce point de vue, l'«Imam» est un *wali* qui a également trois *walâyat* : spirituel, judiciaire, le «dernier» étant le walâyat politique.[1026]

SECTION II. PREMIER «ÉTAT» ISLAMIQUE ; PREMIÈRE ÉTAPE DE DROIT DIVIN (622-632)

Confessant la foi monothéiste d'Abraham, le Prophète de l'islam prêche aux tribus arabes polythéistes une conversion à un Dieu unique, Allah, qui leur délivre sa parole par son intermédiaire. Son message a aussi contribué à l'unification de la péninsule Arabique qui était depuis longtemps en guerre. Homme remarquable, issu d'une communauté en marge des grandes sociétés de l'époque, il a pu faire une synthèse idéologique capable de se développer de l'Atlantique au Pacifique. Toutefois, au commencement, la prédication de Muhammad va se heurter à la volonté de *statu quo* de ses compatriotes mecquois. La mort de son oncle le prive de tout soutien dans le clan des *Hachim*; *Abu Lahab*, très hostile à Muhammad, succède à son frère *Abu Talib*. Muhammad doit s'éloigner de La Mecque, il conclut un pacte (serments d'*Aqaba*) avec des partisans qui l'accueillent à *Yathrib*, la future Médine, ville oasis du Nord. C'est la rupture de l'hégire (de l'arabe *hidjra*, «émigration»); l'exil volontaire de Muhammad, de La Mecque vers Médine, marque les débuts de l'ère islamique (l'hégire correspondrait au 15 juillet 622 du calendrier grégorien) et de la nouvelle communauté *(oumma)*, unie dans la foi en un dieu unique. La période antérieure est globalement qualifiée de «temps de la fureur» *(djahiliyya)*.

Par la *Hijrah*, l'Islam entra dans une phase nouvelle : la phase de la consolidation et de l'édification d'un ordre social fondé sur les enseignements islamiques. Les fidèles quittent peu à peu La Mecque pour rejoindre le Prophète. *Yathrib* devient alors Médine (de l'arabe *madina*, «ville»). Son action, dès lors, ne se limitera plus à la simple exhortation, mais se transformera en un engagement total, dans le domaine religieux, politique et militaire. La construction d'une Mosquée fut la première mesure prise dans ce sens. Autour de la Mosquée furent construites plusieurs pièces d'habitation. Le bâtiment fut simple dans sa forme et dans sa structure. Les murs étaient en terre et le toit en palmes de dattier. Cette Mosquée s'appelle aujourd'hui al-Masdjid (Mosquée) al-*Nabawî*. La priorité donnée à la construction de la Mosquée fut une démonstration pratique du fait que l'Islam se fondait sur la soumission à Allah. Aucun bâtiment ne fut construit pour le siège du gouvernement. La Mosquée servait

[1026] MOTAHHARI Morteza, امامت و رهبري « ***Imamat va rahbarï*** », Cadra, Téhéran, 1371, p. 52.

de lieu de culte, de salle d'assemblée, de cour de justice, d'école et de quartier général de l'armée. De nombreuses révélations coraniques de cette époque prendront un tour plus organisationnel, tant au niveau du contenu religieux que social et politique: l'office religieux est mis en place à la mosquée, et *Bilal*, un Noir affranchi, sera le premier muezzin. L'impôt religieux obligatoire *(zakat)* et le partage réglementé du butin de guerre formeront les bases des finances publiques de la cité-État. Le statut des femmes, la réglementation du mariage et de l'héritage conditionneront une partie du fonctionnement de la communauté de Médine puis, plus largement, de la société islamique.

§1. La Constitution de Médine et la Cité musulmane

Deux exemples illustrent, aux yeux des juristes, philosophes et théologiens, les moments privilégiés de la cité musumane: celui de l'État de Médine et celui des empires.

Lorsque le Prophète arriva à Médine, la société tribale de cette ville avait des intérêts opposés et des points de vue divergents. S'appuyant sur la création d'un mini-État à Médine, il fera triompher localement sa communauté. Il constitue *l'Umma*, une communauté dont les membres sont liés par un principe confessionnel. La notion de peuple en droit musulman classique est donc tout à fait différente. On peut la situer entre la notion du peuple et celle de la nation.[1027] D'après l'Encyclopédie de l'Islam, le mot *umma* (pl. *umam*) ne doit pas être dérivé de sa racine d'où vient d'*umm*; la mère. Il existe aussi en hébreu (*umm*) et appartient au fond sémitique. Il a le même sens : peuple, communauté, nation. En effet, en droit musulman classique, la notion du peuple couvre celle de l'umma, c'est-à-dire la communauté des musulmans. Elle est le cadre où s'insèrent tous les musulmans, indépendamment de leurs origines et de leurs lieux de présence ; «elle ne se définit donc ni par un *Jus sanguinis*, ni par un Jus Loci. Elle couvre les habitants de la terre de l'Islam, ce qui comporte les musulmans et les Zemmis (*Ahl el Zemma*), la terre de l'Islam étant celle qui a été conquise par l'Islam. Dans l'optique du Coran, *umma* renvoie à un peuple, un groupe ethnique, ou linguistique qui fait l'objet du plan divin de salut, quoique dans certaines références ce sens religieux soit discuté.[1028] Les peuples islamiques sont fiers d'appartenir à l'*Umma* (*Oumma*).»[1029] Selon le Coran, Dieu a envoyé à chaque communauté (umma) un messager[1030] même aux djinns.[1031] L'*Umma* "la Communauté la meilleure qui ait surgi parmi

[1027] MAHER (Abdel Hadi), ***Constitutionnalisme divin ou positivisme constitutionnel dans les pays arabes***, in *Religions, Eglises et Droit*, Saint-Étienne, Centre d'étude et de recherches d'histoire du droit (C.E.R.H.I.D), publications de l'université de Saint-Étienne, 1990. p. 170.
[1028] ***Coran*** 7. 164 ; 28. 21.
[1029] MAHER (Abdel Hadi), op, cit., p. 170.
[1030] Exemple, ***Coran*** 10. 47
[1031] Coran 6. 130 : *Ô communauté des djinns et des humains, ne vous est-il pas venu des messagers, choisis parmi vous, qui vous ont raconté Mes signes et averti de la rencontre de ce jour* ?

les hommes",[1032] "la nation du Prophète" (*ummat n-Nabî*), caractérisée donc par un vouloir-vivre collectif et soumise aux règles coraniques, des règles qui fondent le spirituel et le temporel et qui légitiment le pouvoir d'un chef .

Muhammad rompt ainsi avec le cadre de la tribu et crée une nouvelle solidarité entre les Arabes qui est susceptible de mettre fin aux rivalités tribales. En élargissant la société tribale à une société de croyants, Muhammad rend possible l'unification des Arabes sous la bannière de l'islam. La «Constitution de Médine»,[1033] semble un texte tout à fait authentique qui se trouve dans la *Sirâ* d'Ibn Hishâm, signe que les gens de Médine, y compris les juifs forment une seule communauté.[1034] La constitution du premier État musulman comprenant 47 articles est divisée en deux parties. La première concerne les musulmans et la deuxième les juifs. C'est aussi selon Hamidullah, la première constitution écrite d'un État dans le monde entier.[1035] Elle fit de Médine une cité-État et la capitale politique de l'Islam. Elle parle de tous les organes essentiels du gouvernement ainsi que des besoins particuliers de cette communauté naissante : défense, législation, administration judiciaire.[1036] Les plus importants éléments qui vivaient à Médine étaient:

A. Les musulmans

Les musulmans se composaient des *Muhâjirîne* (immigrants) et des *Ançâr* (les partisans). L'appellation "*Ançâr*" fut donnée par le Prophète aux tribus des Aws et des Khazraj en raison de leur aide et soutien à la cause de l'Islam au moment de l'épreuve. Les *Muhâjirîne* furent les premiers musulmans qui émigrèrent de la Mecque pour fuir les souffrances que leur faisaient subir les infidèles. Ils abandonnèrent leurs maisons, leurs biens, leurs parents et leurs voisins pour préserver leur foi. Pour faire face à la situation de l'après *Hijrah*, l'Islam prit plusieurs mesures pour poser les fondations d'un nouvel ordre social. Il introduisit tout d'abord le concept de fraternité dans la foi, au sens le plus profond du terme, comme une politique générale: "*O vous les hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle,*

[1032] *Et aussi Nous avons fait de vous une communauté de justes pour que vous soyez témoins aux gens, comme le Messager sera témoin à vous.* ***Coran*** 2. 143, comparable à celle d'Evangile de Mathieu 19.28 Jésus leur répondit: *Je vous le dis en vérité, quand le Fils de l'homme, au renouvellement de toutes choses, sera assis sur le trône de sa gloire, vous qui m'avez suivi, vous serez de même assis sur douze trônes, et vous jugerez les douze tribus d'Israël*.

[1033] *Cf.* Annexe I.

[1034] Voir: IBN HISHAM ('Abd ai-Mâlik), ***السيرة النبوية As-Sîra an-nabawîya***, rédaction par Muçtafâ AS-SAQA, Ed. al-Babî al-Halabî, 2ème éd. Le Caire (Egypte), 1955, tom 2, pp. 147-148. Trad. Guillaume, ***The life of Muhammad***, Londre, 1957.

[1035] www.africaonline.co.ci/AfricaOnline/infos/fratmat/34SOC2.HTM

[1036] WATT (Montgomery W.), ***La pensée politique de l'islam***, PUF (coll. «Islamiques»), Paris, 1995, p. 24sq.

et Nous vous avons constitués en peuples et tribus pour que vous vous connaissiez entre vous. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux d'entre vous."[1037]

Le Prophète abolit la coutume pré-islamique de vanter les mérites de l'ascendance et fit du savoir et de la piété le critère de la valeur de chacun dans la vie islamique. Il conféra une forme concrète à son idée en établissant la fraternité entre les *Muhâjirine* et les *Ançâr*. Il ordonna à chacun des *Ançâr* d'adopter un *Muhâjir* (sing. de *Muhâjirine*) comme frère. Cette loi resta en vigueur jusqu'à ce qu'elle fût abrogée après la Bataille de Badr. Grâce à cette loi, il était tout à fait normal que beaucoup *d'Ançâr* cèdent la moitié de leurs biens aux frères *Muhâjirine*. Ce système n'établit pas seulement de grands liens fraternels entre les Muhâjirine et les Ançâr, mais il résolut également, d'une manière naturelle, le problème économique auquel les Muhâjirine furent confrontés. Il est à rappeler que les Muhâjirine, pour leur part, n'exploitèrent pas indûment les sentiments généreux des Ançâr. Ils firent tout ce qu'ils purent pour être indépendants aussi tôt que possible.

B. La minorité

La deuxième composante des habitants de la ville de Médine était constituée des Juifs qui vivaient à l'intérieur et à l'extérieur de Médine, et qui étaient très différents des autres Médinois, d'autant plus qu'ils avaient une religion et des coutumes différentes.

Le Prophète prit des mesures spéciales pour pacifier les Juifs. La majeure partie de la constitution de l'État de Médine, connue sous le nom de "*La Convention de Médine*", et par laquelle le Prophète se révéla être un esprit supérieur de son époque, concernait les Juifs. Ci-après quelques-unes des plus importantes clauses de cette convention:

1. Tous les musulmans, qu'ils soient de Quraysh ou de Médine, et tous ceux qui ont fait cause commune avec eux, constituent une seule nation (Oumma).

2. Chacun jouira de la sécurité de vie et de propriété, indépendamment de sa position sociale. Les musulmans sont attachés les uns aux autres par un lien commun.

3. Les Juifs appartenant aux différentes branches de *Bani `Awf* formeront avec les musulmans une seule nation. Ils auront la même liberté de pratiquer leur religion que les musulmans. Ceux qui auront été coupables d'injustice et de crime, seront punis.

4. Les Juifs et les musulmans supporteront leurs dépenses respectives, mais ils doivent se joindre pour combattre les ennemis de ceux qui ont accepté la constitution.

[1037] Sourate *al-Hujurât*; 49:13

5. Toutes disputes entre ceux qui ont accepté cette Constitution devront être soumises au Prophète d'Allah, Muhammad, pour arbitrage.[1038]

C. Les opposants politiques

La troisième composante importante de la population de Médine était constituée des opposants politiques dits *Mufafiqîn* (des hypocrites) qui, poussés par l'enthousiasme populaire, professaient l'Islam, tout en restant opposés au nouveau système théocratique de la ville. Mais les hypocrites avaient d'autres motifs pour être hostiles à l'Islam. Une partie d'entre eux pensaient que l'Islam avait porté atteinte à leur intérêt, d'autres le considéraient comme une menace pour leurs croyances et rites païens. D'autres encore, manifestant leur chauvinisme, regardaient les *Muhâdjirine* comme des intrus. Le Prophète fit montre d'une grande tolérance envers les hypocrites.[1039] En 627, la bataille dite du «Fossé» a lieu aux portes mêmes de Médine; elle révèle l'impossibilité pour les Mecquois de conquérir la cité. La Bataille du Fossé fut la dernière tentative des Quraych de vaincre les musulmans. Deux ans après la conclusion du traité de paix de *Hudaybiyyah*, la conquête de la Mecque fut achevée. La Mecque est conquise sans effusion de sang en 630.[1040] Après la destruction des idoles, le sanctuaire de la Kaaba est récupéré et voué au culte musulman. Les conversions se multiplient et les expéditions militaires dépassent le *Hedjaz*.

En 632 (l'an 10 de l'hégire), Muhammad annonça qu'il allait à la Mecque pour accomplir le pèlerinage dit «de l'adieu». A cette annonce, des gens de tous les coins de l'Arabie se joignirent à lui pour le *Hadjj*. Leur nombre dépassa les l00.000 pèlerins. A `Arafât, le Prophète prononça un sermon. Il mit hors la loi l'usure et déclara les musulmans frères les uns des autres, indépendamment de leurs races et de leurs couleurs. Il affirma qu'un Arabe n'était d'aucune façon supérieur à un non-Arabe. Il dit que les hommes avaient des droits sur les femmes, de même que les femmes en ont sur les hommes. Ce sermon, pour certains, a été décrit justement comme une "Charte des droits de l'Homme."[1041] Deux mois après ce voyage triomphal, le Prophète, qui «n'est qu'un messager (*rassul*)»,[1042] meurt à Médine, où il est enterré.

L'action de Muhammad fonde l'idéal du dirigeant islamique, en charge du temporel et du spirituel, et dont l'action politique tend vers la réalisation du dessein divin au sein de la

---

[1038] Voir: IBN HÎSHÂM (‘Abd ai-Mâlik), ***السيرة النبوية As-Sîra an-nabawîya***, rédaction par Muçtafâ AS-SAQA, Ed. al-Babî al-Halabî, 2ème éd. Le Caire (Egypte), 1955, tom. 2, pp. 147-148. Trad. Guillaume, ***The life of Muhammad***, Londre, 1957.

[1039] Ibid ; voir aussi : BRIQUEL-CHATONNET François, « ***Mahomet, les Juifs et la Bible*** », « ***Juifs et Arabes. Mille ans de cohabitation, cent ans d'affrontement*** », L'Histoire, n° 243, mai 2000.

[1040] «*Nous t'avons assuré une victoire éclatante*», dit le ***Coran***, XLVIII : 1

[1041] Voir : ***La Rationalité de l'Islam***, op. cit., p. 84

[1042] ***Coran***, III : 144

société. Médine est devenue le deuxième lieu saint de l'islam; sa mosquée, qui abrite le mausolée du Prophète, est un passage presque obligé pour les musulmans, lors du pèlerinage annuel à la Mecque. La communauté créée par le Prophète à Médine se voulait non pas un "système" fermé, mais un laboratoire mettant en œuvre de manière pragmatique des formules cherchant à approcher l'idéal moral de l'islam. Le génie de l'islam, c'est notamment sa recherche d'un ordre social et politique qui soit juste, ce qui est incompatible avec un système figé.[1043] L'histoire des pays musulmans a vu surgir, surtout dans des moments de crise, des personnages qui ont tenté de rééditer l'histoire prophétique, dans ses actions de réforme religieuse et morale, avec les mêmes moyens politiques et militaires et en imitant la vie du Prophète dans tous ses détails. C'est le phénomène des *mahdis* (guidés par Allah),[1044] dont le plus célèbre reste celui du Soudan turco-égyptien (XIXe siècle), qui recréa une unité soudanaise et édifia un nouvel État islamique, à l'instar de Mahomet à Médine. La partie suivante abordera ces nouvelles revendications islamiques, mais avant il faut comprendre les bases de droit divin musulman.

§2. Sceau de la prophétie et cycle de droit divin

La fonction dont la personne du Prophète se trouver investie est désignée par le double terme de « Nubûwwat » (comme un wali) et de « Risâlat » (comme un rassul). Selon H. Corbin c'est la mission du Prophète envoyé (Nabi mursal) ; il doit délivrer le message. Mais il a également en lui la « walâyat », laquelle est justement la présupposition de sa mission prophétique. Sa supériorité ne tient pas à ce qu'il détient la « risâlat » au lieu de la « walâyat », mais au fait qu'en sa personne s'ajoute encore à la walâyat, cette mission prophétique. Mais justement, le Prophète, en tant qu'investi de la risâlat, n'a d'autre fonction propre que de révéler la « Charia » ou la Loi divine littérale sous son apparence exotérique. Il n'a pas à faire plus. La fonction consistant en propre à révéler le sens caché et le sens intérieur de cette Révélation et de toute 'Révélation à « reconduire » (Ta'wïl)', l'apparence exotérique de celle-ci à sa vérité et à son Idée (Haqiqat), c'est là la fonction de l'Imam. Ainsi ce qui se trouve investi dans la personne du Prophète, se trouve dédoublé en une double

[1043] Fazlur Rahman est né le 21 septembre 1919 au district de Hazara au Pakistan. Son père, Mawlana Shihab al-Din, était un 'alim formé au séminaire de Déoband en Inde. Sous sa direction, Fazlur Rahman a reçu une formation dans les disciplines du Tafsir, Hadith, Fiqh, Kalam et Falsafa. Ses propositions de réforme et ses écrits ont suscité de violentes réactions de la part des milieux traditionnels, le poussant à quitter le Pakistan en 1968. Il a pris ensuite un poste de professeur à l'université de Chicago (Etats-Unis) et s'est consacré à l'enseignement et à la recherche jusqu'à sa mort en 1988. Voir: Fazlur Rahman: ***Islam***, University of Chicago Press, Chicago, (Second edition), 1979.

[1044] Abd-Allah b. Mas'ûd rapporte ces propos du Prophète a dit : ce monde qu'un jour d'existence Dieu le prolongerait pour y envoyer un homme de ma famille qui portera mon nom, et dont le père portera le nom de mon père ; il emplira la terre de justice et d'équité, après qu'elle ait été emplie d'iniquité et de tyrannie.

personne ; celle du Prophète et celle de l'Imam.[1045] L'«Imamologie» n'est donc pas une simple question historique sur le plan politique ni un simple problème de succession du « Prophète » entre les musulmans, mais c'est un débat sur le rôle métaphysique des successeurs du « sceau de la prophétie ». Ce dernier selon les Sunnites scelle la fin de toute sorte de « Révélation », car le prophète a bien désigné ce dont on a besoin dans ce monde, ainsi que le Coran le dit : «Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agrée l'Islam comme religion pour vous ».[1046]

Selon les Chiites, certes ce verset définit bien la fin de la « prophétie » comme le verset ci-dessous s'adressant au Prophète. Mais selon les commentaires de la majorité des historiens, il désigne aussi la nécessité de la présentation d'un successeur comme « wali » ce que signifie le commencement du cycle de l'« Imamat »: [1047] «Ô Messager ! Transmets ce qui t'a été descendu de la part de ton Seigneur. Si tu ne le faisais pas, alors tu n'aurais pas communiqué Son message ».[1048]
Pour comprendre ce qu'est le cycle de l' « Imamat » et « walâyat » possédant le droit divin, il faut évidemment dire au moins brièvement ce que représente l'imamologie pour les chiites duodécimains et les sunnites, le Coran et la Sunna (Tradition).

A. Les actes des fondateurs et la légitimé politique

Le temps originel prend sa source dans le modèle du gouvernement dirigé par le Prophète lui-même à Médina et, pour les sunnites, dans la pratique socio-politique de ses quatre successeurs immédiats : Abu Bakr, Umar, Uthman et Ali. Les pratiques revenant à cette grande période constituent pour les musulmans des actes fondateurs, des précédents incontournables qu'il faudrait, idéalement, suivre à la lettre ou du moins, dont il faudrait s'inspirer. Ces actes fondateurs concernent aussi bien la philosophie générale de la société politique, que l'organisation de la justice ou de l'administration. On peut citer à cet égard deux exemples topiques. Le premier, c'est le pacte-charte qui établit cette sorte de confédération tribale unifiée à Médina sous l'autorité du Prophète.[1049] Ce pacte porte le nom de *Sahifa* en arabe. Pour unifier les fidèles originaires de différentes tribus arabes qui l'avaient suivi à Médine, il a été nécessaire de signer ce pacte : *Ahd Al Umma*. C'est pourquoi les musulmans forment d'abord une nation. Le deuxième exemple est celui de la "missive

[1045] -Berque et Charny, op. cit., p. 40.
[1046]- ***Coran***: 5(AL-MA'IDAH), 3.
[1047] -DJAWADI AMOLI, op. cit., tom: 8, p. 307.
[1048]- ***Coran***: 5 (AL-MA'IDAH), 67.
[1049] Dont on trouvera une traduction dans HAMIDULLAH (Muhammad), *Le Prophète de l'Islam*, t. I, Vrin, 1959, p. 133. Le pacte (*sahifa*) comporte déjà des principes qui ne seront jamais démentis par la suite et dont l'application pose aux États musulmans actuels des problèmes cruciaux, au regard du monde moderne.

judiciaire" (*rissalah qadha'iah*) qu'aurait envoyée le Calife 'Umar à Abu Moussa al Ash'ari, investi de la judicature de Koufa.[1050]

Cette période originelle se déroule de 622 J.C., date de l'émigration (hégire) du Prophète à Médina, jusqu'en 661 J.C., date de l'assassinat d'Ali, le quatrième Calife. Elle comprend deux phases nettement distinctes de 622 à 632, la période du gouvernement prophétique de Médina, et de 632 à 661 que les sunnites appellent la période du "Califat bien guidé" (*al khilafa a râchidah*). Ce califat régulier comprend les règnes de :

1- Abu Bakr qui fut Calife de 632 à 634 et qui fut désigné, d'après les historiens sunnites, par consensus entre les élites Mecquoises et les élites Médinoises, au cours d'une réunion commune. Alors que certains Compagnons dont Alî, étaient encore occupés de la dépouille mortelle du Prophète, et avant même de finir l'enterrement,[1051] 'Umar amena précipitamment Abû Bakr à la réunion de la *Saqîfah*[1052] pour débattre du problème de la succession.[1053] Lorsque 'Alî fut informé de la tenue de cette réunion et de son résultat, il le refusa[1054], ainsi que ses partisans. Un refus qui a duré six mois. 'Alî a même considéré la réunion de la *Saqîfah* comme un complot ourdi en son absence.[1055] Sous l'autorité d'Abû Bakr, les payes étaient encore distribuées d'une façon égalitaire entre les musulmans. Il disait aux croyants : *vous n'êtes pas obligés de m'obéir, si je désobéis à Dieu*.[1056] Abu Bakr finalement désigna son successeur, 'Umar, avant de mourir.

2- 'Umar, Calife de 634 à 644. Il entreprit la conquête de l'Irak, de la Syrie, et de l'Égypte. Il mourut assassiné mais put, avant de mourir, constituer un cénacle de six compagnons du Prophète qui eut pour charge de désigner son successeur. Ce conseil débattit de la question de la succession après la mort du calife. Enfin deux noms furent retenus : ceux de 'Alî ibn Abitalîb et de 'Uthmân ibn Affân. En premier lieu, le califat fut offert à 'Alî, à condition qu'il gouverne l'État conformément à la politique des deux premiers califes (Abû Bakr et 'Umar), et qu'il traite les problèmes des gens selon leur mode de conduite. 'Alî rejeta catégoriquement

---

[1050] Dont on trouvera une traduction dans TYAN (Emile), *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, t. I, Sirey, 1938, p. 29.

[1051] IBN HISHAM ('Abd ai-Mâlik), ***السيرة النبوية As-Sîra an-nabawîya***, rédaction par Muçtafâ AS-SAQA, Ed. al-Babî al-Halabî, 2ème éd. Le Caire (Egypte), 1955, tom. 2, p. 108. Trad. Guillaume, ***The life of Muhammad***, Londre, 1957.

[1052] ***Saqîfah***: une sorte de tente qui tenait lieu de la maison des Bani Sâ'idah. C'est là que des Compagnons se sont réunis pour désigner un successeur au Prophète.

[1053] Voir : Ibn QUTAYBAH, ***الامام و السياسة*** (***L'Imam et La Politique***), p. 5-7 ; YAQOUB (Ahmad Hussein), ***النظام السياسي في الاسلام***, Al-Fadjr, Londres, 1991/1412, p. 154 ; ***Quelques aspects révélateurs de la personnalité et du Califat de l'Imâm 'Alî,*** Edité et traduit par Abbas Ahmad al-BOSTANI, cité du savoir, Montréal, Qc., 2000, p. 25 ; Abd al-qadir (Muhammad), ***النظام السياسي في الاسلام***; ***al-Nizâm al-sïasï fî al-Islam*** (*le système politique en Islam*), Dar al-Quran al-karîm, Beyrouth, 1404/1984. p. 243-244

[1054] Ibn ATHÏR (Ali ibn abî Akram), ***الكامل في التاريخ*** "***Al-Kâmil***", Almonîrîah, Aman (Jordanie), 1357/1939, tom. 3, p. 31 ; Al-Tabarî" ***التاريخ***, tom. V, 31 ; Abbas Ahamad al-Bostani, op. cit.

[1055] C'est cet esprit tribal qui a ouvert la porte aux troubles, comme l'a déclaré 'Omar lui-même: «La désignation d'Abû Bakr était une erreur dont les conséquences ont été évitées grâce à Dieu. Tuez donc celui qui la recommencerait». Abbas Ahamad al-Bostani, op. cit.

[1056] Ibn HÎSHÂM, ***السيرة النبوية As-Sîra an-nabawiya***, rédaction par Muçtafâ AS-SAQA, Ed. al-Babî al-Halabî 2ème éd. Le Caire (Egypte), tom. 2, p. 662.

l'offre et déclara : «Je ne m'écarte pas d'un pouce de mes Principes.» Puis le califat fut offert à 'Uthmân, qui l'accepta sans hésitation, sous les mêmes conditions que celles posées à 'Alî.

3- Uthmân, Calife de 644 à 656. Il poursuivit les conquêtes arabes vers l'Afrique du nord et l'Asie, mais se distingua par la codification du Coran. Toutefois, lorsqu'il aura pris le pouvoir, il adoptera une ligne d'action tout à fait différente de celles de ses prédécesseurs. Son règne connut le premier soulèvement déclaré contre l'autorité du Calife, et il mourut assassiné. Cette phase désigne une période dans laquelle la société islamique se trouvait sans autorité. Malgré sa brièveté, cette phase témoigne de nombreuses attitudes politiques décisives de 'Alî, alors que la Umma vivait des moments délicats. Il faut retenir dans cette phase, surtout le dialogue engagé entre 'Alî et ceux qui se sont révoltés contre 'Uthmân, les entretiens de 'Alî avec les délégations venues le désigner au Califat et lui prêter serment d'allégeance, ainsi que les problèmes d'avenir qu'il a soulevés devant ces délégations. Après l'assassinat de 'Uthmân, les regards des révoltés se sont tournés vers 'Alî, lui demandant d'assurer le Califat. Mais 'Alî refusa.[1057] Malgré cela les gens ayant insisté pour qu'il se charge du califat, il finit par céder[1058].

4- Ali, Calife de 656 à 661, 'Alî le cousin du Prophète, qui avait été éduqué par celui-ci, fut le premier homme à embrasser l'Islam et la deuxième personne, après Khadîjah, la femme du Prophète. 'Alî est contesté peu après son installation au pouvoir par de grandes figures de l'Islam, il dut prendre les armes contre la coalition de ses adversaires, qu'il vainquit à la "bataille du Chameau" en 656, mais aussi contre *Mu'âwîyah Ibn Abi Sufiyân*, gouverneur de Syrie qui refusa la désignation de 'Ali et fit scission en se proclamant Calife de la Province de Syrie. Il dut composer avec Mu'awiya le gouverneur Omeyyade de Syrie et accepter l'arbitrage qui aboutit indirectement au désaveu de l'élévation de 'Ali au califat grâce à l'habileté politique d'Amr ibn 'Aaç, bras droit de Mouawya. Cette opération diplomatique désastreuse lui fit perdre le soutien de ses plus radicaux partisans qui se transformèrent en ennemis et l'assassinèrent, tout en poursuivant leurs révoltes contre les omeyyades. L'assassinat d'Ali et le sort tragique qui fut réservé à son fils Hussein, ses partisans et sa famille déclencha l'apparition officielle du mouvement chiite. Ce dernier revendiquera pour les descendants d'Ali, un droit divin à la succession du Prophète fondé sur une stipulation expresse (*Nass*) de ce dernier à Ali.

[1057] «*Laissez-moi et cherchez-en un autre. Car nous avons affaire à un problème à multiples facettes. Sachez que si j'acceptais votre requête, j'appliquerais ce que je sais et n'écouterais ni les dires des radoteurs ni le blâme des censeurs. Mais si vous renonciez à votre requête, je serais l'un de vous, et peut-être obéirais-je à celui que vous auriez élu et l'écouterais mieux que quiconque d'entre vous. Je vous servirais comme vizir mieux que comme émir*». ALI (ibn abi-Talib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah*** (*la voie de l'éloquence*), rédaction par Charif Radi, Dar al-Hidjra, Qom, 1407/1986. tom. I. p. 217.

[1058] Ibn ATHÏR (Ali ibn abî Akram), ***الكامل في التاريخ***, Almonîrîah, Amman (Jordanie), 1357/1939, tom. 3, p. 98-99; Abd al-qadir (Muhammad), ***النظام السياسي في الاسلام*** ; ***al-Nizâm al-sïasï fi al-Islam*** (le système politique en Islam), Dar al-Quran al-karîm, Beyrouth, 1404/1984. p. 243-244. Voir aussi ce qu'il dit lui-même : ALI (ibn abi-Talib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah***, op, cit., Sermon n° 229, p. 350

Avec Ali, s'arrête cette période privilégiée de la prophétie gouvernante et du califat régulier. Le califat fut considéré non pas comme une période tourmentée de conflits, de révoltes et de meurtres politiques, mais comme la période de la sagesse et de la vertu politique ; non point comme une phase négative de l'histoire, mais comme une phase inaugurale d'expansion, de justice et de bon gouvernement. Pour les sunnites, Abu Bakr est le modèle du pasteur, simple, probe, accessible, toujours en quête d'équité envers ses semblables, toujours plein de sagesse, prompt à utiliser la force contre les apostats et les renonçants ; 'Umar constitue le bras armé et l'énergie de l'Islam conquérant, mais menacé, l'organisateur de la justice et de l'administration ; 'Uthman a lié son nom au *Mushaf*, et poursuivi l'expansion. Il est perçu comme victime de machinations scandaleuses. Quant à Ali, il est à la fois le meneur d'hommes, le guerrier intrépide, le prince soucieux de l'unité et par dessus tout l'impeccable tribun dont les discours, considérés comme la norme de l'éloquence et du charisme, ont inondé la littérature arabe.[1059]

Si les historiens et penseurs sunnites arrêtent cette période du "califat régulier" au gouvernement d'Ali, ce n'est pas uniquement à cause de la droiture et de l'irréprochabilité des gouvernants, car ils savent que sur ce point il y aurait à redire, mais c'est parce qu'après Ali, l'ordre constitutionnel voulu par la Prophète et pratiqué par ses quatre successeurs allait être renversé. Avec Mu'awiya, le premier "Calife" Omeyyade, le califat allait perdre à la fois son principe républicain et sa substance spirituelle comme lieu-tenant (celui qui tient lieu de) du Prophète (*Khalifat-ar-Rasul*) et se transformer en monarchie héréditaire au nom du droit divin et comme lieutenant de Dieu (*Khalifat-Allah*) mais, paradoxalement, avec une substance plus temporelle. Après Alî ou Al-Hassan ibn Alî, il n'y a plus eu de califat. Le Hadîth relaté par Safîna dit aussi: *"Le califat durera trente ans, puis viendra la royauté"*.[1060] Quand Alî meurt, il y a justement trente ans que le Prophète est mort. Malgré cela Mu'awiya aussi se fait proclamer " Calife de Dieu " *(Khalifat Allah),* alors que Abu Bakr*,* premier calife de Médine, portait, quant à lui, le titre de *Khalifat Rasul Allah* (" Successeur du Messager de Dieu "). La nouvelle formule Omeyyade ne signifie certainement pas que le calife entend se présenter comme un prophète, mais bien plutôt qu'il gouverne dorénavant en tant que dépositaire de l'ordre exécutoire de Dieu. La deuxième innovation majeure du premier calife Omeyyade sera la désignation, de son vivant, d'un héritier présomptif. Avant de mourir, Mu'âwîyah réussit à aplanir les difficultés et à transférer le pouvoir et la présidence de l'État Islamique à son fils Yazid, après avoir brisé la résistance de l'opposition à son projet, moyennant argent, ruse et terreur. Mu'awiya imposera par la force la succession au trône de son fils Yazid. Cette décision fonde, dans l'Histoire, la dynastie du califat, auparavant inconnu et, en tout

---

[1059] BEN ACHOUR (Yadh), ***La Théorie Constitutionnelle Dans La Tradition Sunnite***, Université Toulouse 1 Sciences Sociales, 1999, p. 3.

[1060] ***Tirmidhî*** 2226, ***Abû Dâoûd*** 4646

cas, étranger au système ancien.[1061] Tout cela transformait à la fois la conception ecclésiale, représentative et républicaine de l'État musulman de l'origine. C'est un nouvel Islam politique qui commence, mais qui sera, pour les sunnites, perpétuellement nié au niveau des représentations idéales de base, collectives et savantes, jusqu'à l'instauration récente en terre d'Islam du droit constitutionnel occidental.[1062]

B. La théorie classique de l'Imamat et du Khalifat

Le mode de désignation du chef selon le droit naturel de l'homme (présenté par *Ahl Al-Hal wa al-'aqd* ; d'élite populaire) ou selon le droit divin (représenté par droit d'élite divin) divise sunnites et chiites. Selon la tradition sunnites, le califat est nécessaire et l'unanimité des Compagnons fonde l'institution et ses traits propres. Pour les chiites le calife (*Imamat*) est plus encore, c'est un pilier de la religion. Dans notre première étape on devrait poser le problème de la nature métaphysique du califat. Le second problème est celui de savoir si les sources religieuses et légales de l'Islam ont explicitement ou implicitement désigné qui serait l'imam de la communauté. Tout le monde est d'accord pour dire que la désignation par un texte (*naç*) ou par les texte du Coran et de la Sunna l'emporterait alors sur tout autre mode. Mais de tels textes existent-ils ? Il y a donc une première bataille exégétique, sur les mérites des premiers califes et ses compagnons.

A l'époque dite classique (les premiers siècles) la "communauté" des croyants s'en remet à un chef, le calife (1'imam chez les chiites), le lieutenantenant du Prophète. Dans la Cité humaine, c'est lui qui détient, au nom du Prophète, l'autorité et le commandement ; c'est le chef de l'exécutif qui est chargé de faire appliquer une loi dont les prescriptions recouvrent à la fois des domaines religieux, civiques et politiques. C'est lui qui est chargé de maintenir l'unité de la "communauté", qui exerce la charge de la "commanderie du bien". C'est à propos du mode de désignation du calife, de l'imam, et des conditions qu'il doit remplir pour être élu, qu'il y eut rupture entre le sunnisme et le shiisme.

Dans la tradition sunnite le calife est bien lieutenantenant du Prophète, mais en quelque sorte en tant que premier fonctionnaire de la Cité. Selon la majorité des docteurs (uléma) sunnites, il doit être désigné par l'élection, comme le furent les premiers califes après la mort du prophète. Il est élu par les notables, ceux "qui délient et lient" *Ahl Al-Hal wa al-'aqd*, parmi les membres de la tribu du Prophète (*Quraysh*). Il doit être apte, physiquement et

[1061] Il y avait là encore une rupture avec la pratique tribale selon laquelle, en cas de succession au sein d'une même famille, les anciens du lignage, généralement les oncles, frères du père décédé, prévalent sur ses fils. C'est encore le cas en Arabie Saoudite aujourd'hui.

[1062] Mais ce dernier connaîtra le même sort. A l'exception de quelques expériences parlementaires réelles en Egypte, au Liban, en Turquie, le droit constitutionnel en pays islamique reste un droit de façade, doublement rejeté : par les pratiques militaristes, policières, monopolistiques d'une part et par l'utopie agissante du califat d'autre part. Ibid. op. cit., p. 5.

moralement, à remplir sa charge, mais celle-ci ne le rend ni infaillible ni irréprochable. Le calife ne détient donc pas le pouvoir spirituel même s'il a le titre de " Commandeur des croyants " *(Amir al-Mu'minîn),* qui aurait été inauguré par Omar. Il ne possède pas davantage le pouvoir législatif au sens strict du terme, puisque le Coran est la Loi unique. Par principe le pouvoir judiciaire devrait lui échapper également puisqu'il appartient à chaque croyant qui est capable de l'exercer, donc avant tout, à ceux qui pratiquent l'interprétation, l'idjtihad, puis aux mufti (théoriciens et interprètes du droit coranique, qui remplissent à la fois des fonctions religieuses, judiciaires et civiles) et aux cadis (également juges).

De fait, on peut considérer que le pouvoir judiciaire est délégué aux juges, de même que le pouvoir exécutif aux administrateurs locaux, les *wâlis.* Cela ne porte pas atteinte au caractère théocratique du système dans la mesure où le calife tient bien son autorité de Dieu en tant que lieutenantenant du Prophète. C'est à ce titre que le souverain dispose d'un droit essentiel pour gouverner et le droit d'être obéi. Les penseurs sunnites justifient l'obéissance par référence au verset coranique des *umara* (les émirs, les gouvernants) : «*Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux, d'entre vous, qui détiennent le commandement (Ülî-al-amr)* ».[1063] De même que le croyant doit être totalement soumis à Dieu, il doit se soumettre aux ordres du chef, lieutenantenant du Prophète. Cette obéissance a un caractère absolu, qui ne souffre ni limites ni exceptions. Ce qui n'est pas sans conséquences lorsque le chef est un paranoïaque. Il ne saurait être question d'un droit de se révolter, même contre un gouvernant ignorant et injuste. Cela serait impie. Les seules réactions possibles sont la prière et le conseil. Car le prince a le devoir d'être juste puisque l'équité est le bien politique absolu. Un système absolutiste est tout à fait comparable à la théocratie chrétienne d'Augustin (354-430), un système qui peut justifier la guerre juste,[1064] ou la guerre sainte,[1065] *djihad*.

[1063] ***Coran***: 4 (AL-NISSA), 59.

[1064] *Cf.* WALDRON (Samuel E.), ***A modern exposition of the 1689 Baptist Confession of Fait***, Evangelical Press, Dralington (Co. Durham, England) 1999, p. 283

1065 La notion traditionnelle de "guerre juste" chez les chrétiens du catholicisme romain, notamment développée par saint Thomas d'Aquin et ses disciples internationalistes Francisco Suarez et Vitoria, fait appel à quatre conditions qui doivent être toutes les quatre réunies pour que la défense soit juste, donc légitime.

Premièrement il faut que la cause soit juste, une guerre d'agression ne peut jamais être juste, la guerre ne peut être que défensive : il faut donc se défendre contre une agression, se libérer d'un pouvoir tyrannique (théorie du tyrannicide), comme nous le dit Jean Paul II à propos de la guerre de Bosnie "défendre un peuple qui succombe sous les coups d'un injuste agresseur".

Deuxièmement il faut que l'intervention soit l'ultime recours. Autrement dit la solution négociée est toujours prioritaire et c'est donc en dernier ressort que l'intervention armée devient juste. Cette notion d'ultime recours existe dans le droit français de la grève où, en principe, la grève ne peut être légale qu'à cette condition. On sait que la France, considérée à l'étranger comme étant "le pays des grèves", a une pratique de la grève qui est parfois totalement contraire.

Troisièmement il faut que la guerre soit décidée par l'autorité habilitée à le faire, l'autorité légitime. Actuellement l'autorité légitime est le Conseil de sécurité de l'ONU. Toutefois dans l'affaire de la guerre du Kosovo les catholiques favorables à l'intervention font valoir que si l'autorité légitime est incapable de le faire (veto de la Russie et de la Chine) une autre autorité peut se substituer à l'autorité légitime... Laquelle et pour quelle raison l'Otan ? Mystère biblique ...

Les chiites, par contre, allaient pousser le principe d'Imamat jusqu'à son stade ultime, en en faisant non plus un simple principe politique, mais spirituel et sacré fondé sur un acte express (*Naç*) du Prophète.[1066] L'Imamat pour les chiites est l'un des principes fondamentaux de l'Islam et le musulman ne saurait compléter sa Foi sans croire en ce Principe. A ce sujet, il n'est pas permis qu'un musulman se contente de suivre ses ancêtres, ses proches parents ou ses éducateurs, même s'ils jouissent d'une haute position de notoriété et d'honorabilité, car il est obligatoire pour le musulman d'établir sa croyance en l'Imamat par des arguments et par le raisonnement, exactement comme il le fait pour le Monothéisme et la Prophétie. Ils croient donc que l'Imamat, tout comme la Prophétie, ne peut être désigné que par un Commandement d'Allah communiqué par Son Messager ou par l'Imam prédésigné (par un Décret Divin), s'il veut désigner l'Imam qui lui succédera. Le chiisme, le parti d'Ali ne reconnaît d'*imamat* légitime que dans la descendance du Prophète lui-même qui, explicitement, dans un texte, a désigné Ali comme son successeur et c'est également par un texte, un testament, que l'imam premier doit désigner sa descendance, celui qui lui succédera et qui ne doit être que "l'homme le meilleur de son époque", non seulement un "savant" et un "juste", avec toutes les descriptions coraniques évoqués précédemment, mais encore quelqu'un qui, par un privilège divin qui lui est commun avec les prophètes, est infaillible. L'imam pour les chiites n'est pas seulement un chef politique au sens où nous l'entendons communément. Il a la responsabilité de maintenir la religion présente au monde. «*Son infaillibilité est donc le résultat de l'excellence morale de l'imam et de la grâce divine qui lui accorde la science et la connaissance de tout ce dont il a besoin pour conduire les affaires des musulmans, en tant que communauté ou individus*.»[1067] Pour les chiites l'argument qui conduit les musulmans à croire à l'infaillibilité des Prophètes selon les musulmans doit les conduire également à croire à l'infaillibilité des Imams.[1068] De ce fait le statut de l'Imamat est

---

Quatrièmement il faut que les moyens utilisés soient proportionnés : il faut que l'emploi des armes n'entraînent pas des maux et des désordres plus graves que le mal à éliminer.
Voir: WALZER (Michael), ***Just and unjust war : a moral argument with historical illustrations***, New York, Basic Books, 1977, Guerres justes et injustes, Belin, Paris 1999.

[1066] Selon les chi'ites le Prophète avait désigné formellement son Successeur et l'Imam après lui, en la personne de son cousin, Ali Ibn Tâlib. Il l'avait nommé et obtenu pour lui la prestation du serment d'allégeance, en tant que Commandeur des Croyants, le Jour de *Ghadir*, en s'adressant aux musulmans dans les termes suivants: «*Pour quiconque de qui je suis le Maître, Ali que voici est aussi son Maître. O Allah! Sois l'ami de celui qui est son ami, et l'ennemi de celui qui devient son ennemi. Soutiens celui qui le soutient, et abandonne celui qui l'abandonne. Et fasse que la Vérité soit toujours du côté de Ali*» Voir: "***Al-Moçannaf***" d'Ibn Abî Chaybah, 12/67, H. 12141; "***Sunan Ibn Mâjah***", 1/43, H. 116; "***Sunan al-Termethî***", 5/633, H. 3713; "***Al-Sunnah*** d'Ibn Abî `Açem, p. 59, H. 1361; "***Mosnad Ahmad***", 1/118-119, 4/281, 368, 370, 370; "***Khaçâ'iç al-Nisâ'î***", 102/88; "***Ansâb al-Achrâf***" d'al-Balâtharî, 2/156, H. 169; "***Kachf al-Astâr***" d'al-Bazzâr, 3/190-191; "***Al-Mo`jam al-Kabîr***" d'al-Tabarânî, 3/201, H. 3052 et 4/173, H. 4053 etc. cité par Modhaffar (Mohammad Redhâ), ***Les Croyances du Chiisme***, Trad. Al-Bostani, Fondation de l'Imam Ali, Montréal, 1996. p. 110.

[1067] MOUSSAVI LARI (Seyyed Mojtaba), ***La question de l'Imamat***, traduit par Omar BENAISSA, Centre de la Diffusion des Connaissances Islamiques, Qom (Iran), 1994, p. 131

[1068] MODHAFFAR (Mohammad Redhâ), ***Les Croyances du Chiisme***, op cit., p. 127

exactement identique à celui de la Prophétie, il est désigné par Allah comme Guide et Dirigeant de toute l'humanité, mais n'a pas le droit de le nommer, de proposer sa candidature ou de choisir l'élite, car celui qui est doté d'un si haut degré de force spirituelle pour pouvoir supporter la responsabilité de guider les gens vers le Droit Chemin, ne saurait être présenté et nommé que par Allah Lui-Même. L'Imam est donc comme le Prophète à cette différence près que le premier reçoit la Révélation, alors que le second non.[1069] L'Imamat, est comme la Prophétie, une Grâce (*lutf*) d'Allah. Par conséquent, il y a nécessairement, à toute époque, un Imam guidant qui succède au Prophète dans les fonctions de guider et d'orienter les gens vers la bonne Voie et la prospérité dans les deux mondes. Ils croient aussi que l'Imam exerce la même autorité générale que le Prophète sur les gens, et qu'il a la charge de diriger leurs affaires, de conduire la Justice et d'éliminer l'injustice, l'oppression et la corruption qui séviraient dans leurs rangs.

C. Royaume de Dieu à partir des hommes

Au cœur de ce dispositif spirituel il y a un double souci religieux et politique ; sauvegarder la tradition prophétique et administrer les intérêts terrestres. L'Imam apparaît comme un individu porteur de charisme, il est rattaché cependant à des règles qui le transcendent. Le problème qui est posé ici «l'homme dans sa condition supérieure», est celui de l' «Homme parfait». Qui est-il ? Quels sont ses caractères distinctifs, sa vocation réelle ? Pour les chrétiens le royaume de Dieu a une forme spirituelle : il est se compose de ceux qui sont 'nés de nouveau' baptisés, et gardent les commandements de Dieu. Mais puisque l'être humain est toujours imparfait, c'est le Christ lui même en tant que Dieu qui reviendra pour établir son règne.[1070] Alors que pour l'Islam et contrairement au Christianisme, l'Homme parfait a une réalité historique. Il ne cesse d'être jusqu'à la fin des mondes. Et bien qu'il soit un homme quant à sa réalité essentielle et à son origine archétypique, il se diversifie cependant lors de son apparition temporelle dans sa manifestation à travers l'histoire de sorte que l'on peut dire qu'il est véritablement, et à la fois, intemporel et temporel.[1071] Sur la scène de l'histoire, *l'Homme parfait* est représenté par la personne du « Prophète » mais aussi par celle du « *wali* », en particulier chez les chiites et chez les suffites. Du fait de son état actuel, l'homme a vraiment besoin d'une Charia qui le dirige et d'une *Haqiqat* (vérité essentielle) qui donne à ses actes et à sa vie une signification supérieure.

[1069] Le Prophète dit à Ali également, à maintes reprises: «Tu es par rapport à moi ce que Hârûn (Aaron) était par rapport à Mûsâ (Moïse), à cette différence près qu'il n'y aura pas de Prophète après moi». "***Çahîh Moslem***", 4/1870, H. 2404; "***Sunan al-Termethî***", 5/640, H. 3730; "***Mosnad Ahmad***", 1/179, 3/32, 6/438; "***Khaçâ'eç al-Nisâ'î***", pp. 68-79, H. 45, 48, 50, 51, 62, 63, 64; cité aussi par MODHAFFAR, ***Les Croyances du Chiisme***, op. cit., p. 102.
[1070] Da 7 : 27 ; Ap 20 : 4 ; 22 2-5.
[1071] BERQUE & CHARNAY, op, cit., p. 64.

Le prophète, c'est l'annonciateur de l'*Heure finale*. Et le *wali* est l'anticipateur de *l'Heure finale*. D'après l'Islam, cette double manifestation à travers la personne historique des prophètes et des *walis* forme deux cycles dans l'histoire spirituelle de l'humanité ou plus exactement dans l'histoire des rapports intimes de Dieu avec le genre humain ; on trouve :

Le cycle prophétique constitué par la série des prophètes.

Le cycle de la *walâyat* constitué par la série des *walis*.

Mais tandis que le cycle prophétique est clos dans le temps avec la venue du dernier Prophète Muhammad Ibn 'Abdallâh, le cycle de *walâyat* continue de jaillir jusqu'à la fin des temps où il est clos par la venue du Sceau des wali (sceau des saints) qui parachève l'ère de notre existence terrestre.[1072] Dans un sens général le schéma reproduit ci-dessous représente, le cycle de la prophétie de droit divin :[1073]

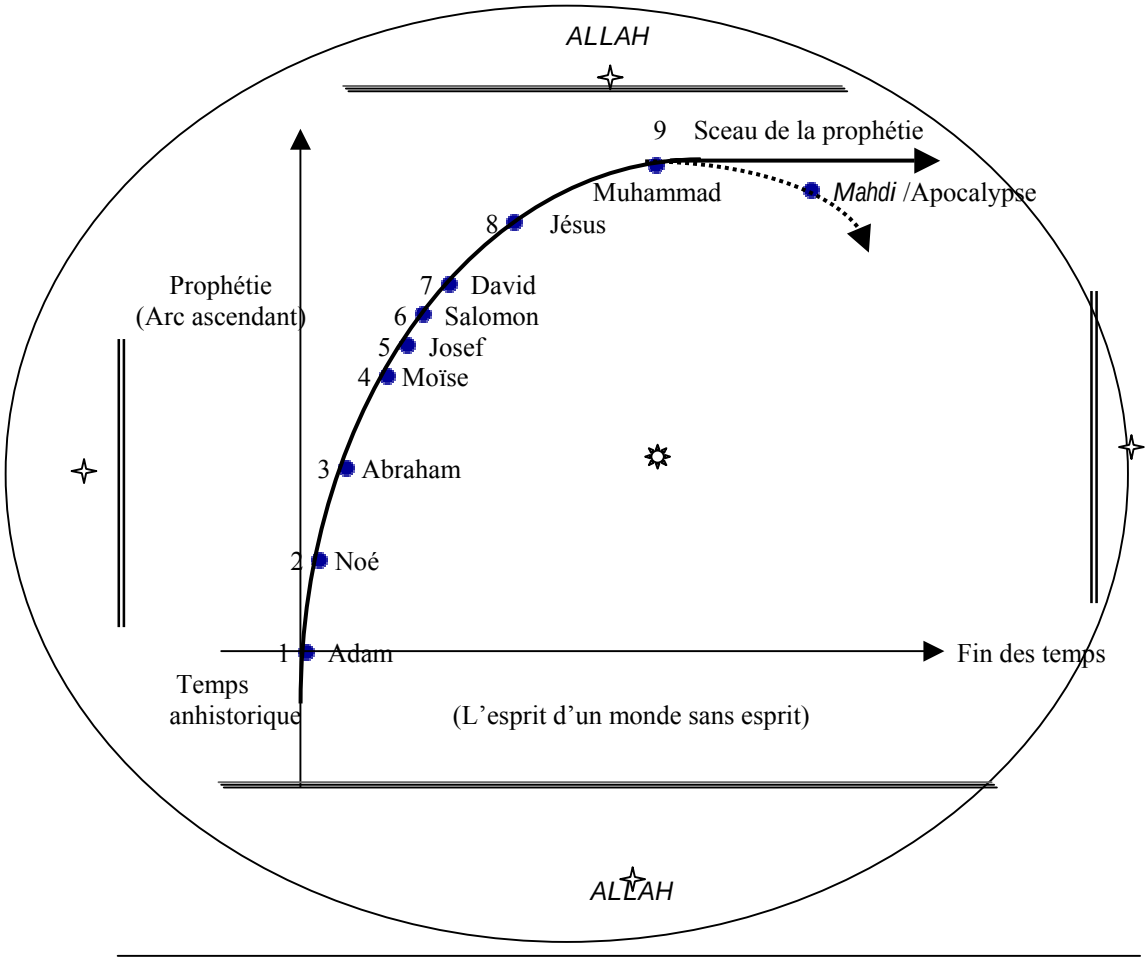

FIGURE 8. Cycle prophétique de droit divin

[1072] Ibid., p 65.

[1073] Ce schéma qui est, en partie, tiré de Bruno ETIENNE est mis à plat pour la commodité de la lecture, même si on l'a corrigé, cependant il est faux en un sens: il devrait d'abord descendre, puisque la Révélation émane de Dieu. Mais comme Dieu est partout, cela n'est pas gênant pour représenter la dialectique de l'hypostase. Voir: Bruno ETIENNE, « ***L'islamisme radical*** », Hachette, Paris, 1987, P. 48.

Mais pour le *chiisme*, particulièrement, *Muhammad* est le sceau de la prophétie. Après lui, il n'y aura plus de prophète. Mais s'il n'y a plus de prophète, il y a *l'Imam*. Et alors, après le cycle de la prophétie qui s'est trouvé clos avec le prophète *Muhammad*, commence le cycle de la *walâyat* ou de l'*Imamat*. Dans ce cas « *Imamat* » et « *walâyat* » ne sont que deux descriptions d'un « *pouvoir légitime* »,[1074] consacré à douze personnes depuis *Ali ibn Abi tâlib*, jusqu'au *douzième Imam*.[1075] Selon les chiites le Prophète a prédit lui-même qu'il aura Douze Successeurs Légitimes, tout comme les Douze *Hawaris* (apôtres) de Issa (Jésus).[1076] Un système mythique du droit divin est tout à fait comparable à la théologie chrétienne et au rôle des douze apôtres de Jésus ou bien aux douze tribus d'Israël.[1077] Ce système peut justifier la hiérarchie de droit divin et expliquer la partie cachée de ces religions.[1078]

Avec le douzième *Imam* s'achève la période de visibilité de l'*Imam* et commence la «*Ghiybat*» ou «*Occultation*». Un diagramme simplifié permet de la mettre en évidence : [1079]

[1074] MOTAHHARI Morteza, « ***ولائها و ولايتها Wélaha va wélayatha*** », Cadra, Téhéran, 1371; P. 57.

[1075] Selon les principes Chiites, *les Imams de l'Islam,* saints et les guides innocents après le Prophète sont au nombre de douze qui sont même énumérés par leurs noms par Prophète. Selon une Tradition Hadith célèbre, le Prophète, s'adressant à Jâbir ibn 'Abdullâh al-Ançârî, dit : «*Il y a douze Imams*.» Et il se mit à les nommer un par un avant d'ajouter : «*Tu vivras jusqu'à* l'époque du cinquième Imam [*Muhammad al-Bâqer*]. Transmets-lui mes respects et mes bénédictions.» Voir : TABATABA'I (Mohammad Hossayn), ***Universalité de l'Islam*** ,Traduit de l'arabe et édité par Abbas AHMAD al-Bostani, cité du savoir, Montréal, Qc., 2000 , p. 68. Voici les noms :
1. Ali ibn Abi Talib, Imam Ali.
2. Hassan ibn Ali, Imam Hassan.
3. Hossein ibn Ali , Imam Hossein.
4. Ali ibn Hossein, Imam Sadjjad.
5. Muhammad ibn Ali, Imam Muhammad Baqer.
6. Djafar ibn Muhammad, Imam Djafar Sadigh.
7. Moussa ibn Djafar, Imam Moussa Kadem.
8. Ali ibn Moussa, Imam Reza (Ridâ).
9. Muhammad ibn Ali, Imam Muhammad Taqi.
10. Ali ibn Muhammad, Imam Ali Naqi.
11. Hassan ibn Ali, Imam Hassan Askari.
12. Hodjat ibn Hassan, Imam *Mahdi*.

[1076] «*Je vous laisse, après moi, deux Entités de Poids égal : le Livre Saint d'Allah (le Coran) et ma Sainte-Famille (Ahloul-Bayt). Si vous vous accrochez à eux, vous ne serez jamais égarés. Ces deux Entités ne se sépareront jamais jusqu'à ce qu'elles ne m'aient rejoint au Hawzé Kawsar (la Fontaine du Paradis)* ». Voir : Al-kim al-Nsbr, ***al-Mustadrak ᶜal al-a*** III:119; ***al-Tirmidhi*** I:130 ; al-Nass', ***al-Sunan al-kubr*** V:622; Imam Amad b.Hanbal's, ***Musnad*** IV:217, III:14-7 - Imm. See also *Sunan al-Drim* II:432 (Ch. "*Fa'il al-Qur'n*") (Dr Iy' al-Sunnah al-Nabawiyyah), cité par BAQIR AL-SADR (Sayyid Muammad) ***The Origins of Shiᶜism and the Shiᶜites***, Asaad F. SHAKER, cité du savoir, Montréal, Qc., 1999, p. 132

[1077] Pour avoir une vision comparative des douze apôtres de Jésus et des douze imams chiites, voir les traditions qui sont rapportées par les grands théologiens et traditionistes du chiisme, par exemple KOLAYNI et Ibn BABAWAIH, et traduites en parti par Henry CORBIN dans : BERQUE (Jacques) et CHARNAY (Jean Paul), « ***l'Islam contemporain*** », Payot, Paris, 1966, p. 42-44.

[1078] Sur ce sujet voir notamment : CORBIN, ***En Islam Iranien, Aspects spirituels et philosophiques***, IV, *L'école d'Ispahan, L'école shaykhie, Le douzième imam*, Gallimard, Paris, 1991

[1079] SHAYAGAN (Daryoush), « ***Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*** », Les presses d'Aujourd'hui, Paris, 1982, p. 227.

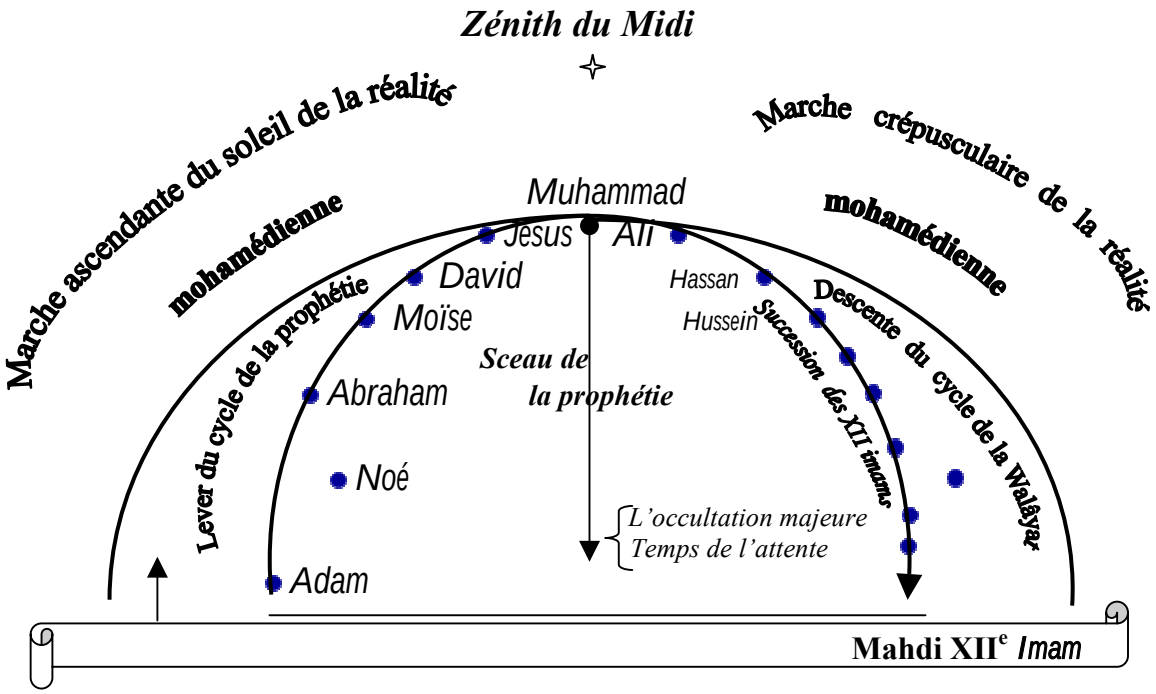

FIGURE 9. Cycle de la prophétie et de l'Imamat (Walâyat)

Le schéma IX permet de comprendre que l'histoire a un sens unique ce qui produit une conception religieuse du pouvoir légitime très particulière aux *chiites*. Ainsi que ce dernier par référence au concept du « retour » (Radj'at) concerne également la justice au recours d'un « *gouvernement généreux* » (*Dûlat Karïmah*) précède la *« résurrection »* comme prodrome.[1080] Car après le onzième Imam et la mort du quatrième représentant du douzième Imam, la communauté n'a plus de chef visible absolu, jusqu'à la fin des temps, où le Mahdi (celui qui est guidé, surnom donné au XIIe imam) attendu reviendra instaurer *un règne de justice* et de vérité : c'est la 'Grande Occultation' qui a commencé depuis 941 et qui dure encore. Toutefois le problème qui se pose maintenant dépend justement de la justification de la légitimité d'autorité Islamique et du pouvoir politique, particulièrement pendant le période de 'l'occultation majeure' de l'Imam. Le titre prochain nous conduira au cœur de ce débat moderne.

[1080] Il faut noter que l'une des croyances des Chiites duodécimains est la croyance au *Retour* ***(Radj'at)***, c'est-à-dire qu'Allah ressuscitera pour un temps limité une partie des morts, sous la même forme dans laquelle ils étaient avant de mourir. Cette croyance, les Chiites la tiennent des *Ahl-ul-Bayt.* Certains de ceux qui reviendront à la vie seront honorés par Allah, d'autres seront disgraciés. Les droits de ceux parmi eux qui auraient été spoliés seront arrachés aux malfaiteurs pour leur être restitués. Cela interviendra après la réapparition de l'Imam al-*Mahdi*. Pour plus de détails, voir : MODHAFFAR, op. cit. P. 151.

CONCLUSION DU CHAPITRE II

A partir d'un commentaire des mêmes sources primordiales que sont le 'Coran' et la 'Sunna' on trouve trois interprétations politico-religieuses différentes. Il est courant aujourd'hui d'entendre dire en pays d'islam : "le Coran est notre constitution" ou bien de lire dans les constitutions écrites: "l'Islam est la religion de l'État" ou "la source principale de la législation" ou bien encore, d'une manière plus générale, d'entendre affirmer "l'Islam est notre constitution". Il y a donc là une référence évidente du politique au religieux ou, on peut le dire aussi valablement, du religieux au politique. On ne devra pas oublier, au cours de ces analyses, ce qu'ont d'original les éléments de philosophie politique dont l'islam se réclame: d'une part, «ils ne recoupent point la distinction hiérarchisée du sprituel et du temporel au sens chrétien, et point davantage leur rupture au sens moderne, de Rousseau par exemple: car la Loi révélée (*Shar'*) intègre des valeurs que le christianisme appellerait temporelles.»[1081] D'autre part, l'inspiration foncière de cette philosophie politique semblerait la rapprocher de la 'monocratie' biblique. C'est pourquoi les questions que pose actuellement cette approche pour l'«Islam» peuvent conduire au 'fondamentalisme' ou au 'réformisme', tous deux négateurs de la séparation du religieux et du politique, ou encore au 'laïcisme', qui, lui, introduit cette séparation. Le système de gouvernement islamique devrait en conséquence reposer sur un dispositif de principes fondateurs qui sont loin d'être figés ou démodés. Il voudrait marquer son exception par rapport aux régimes totalitaires de droit divin qui confisquent aux citoyens le droit à la créativité en matière de politique et à la production de leur devenir et de leurs règles de vie. C'est pour cela que la pensée politique islamique doit être vivante et évolutive pour pouvoir s'adapter aux changements du temps, tout en s'inspirant du cadre général islamique. Mais comment ça sera-t-il possible ?

Les deux visions politiques nous amènent tout d'abord à une question très essentielle dans la jurisprudence islamique ; celle du *Idjtihâd*. Car la plupart des musulmans croient que l'Idjtihâd est une nécessité qui s'inspire à partir de la *Charia* qui est basée sur le *Coran* et la *Sunna*. Cela devient une "obligation " pour tous les musulmans en l'absence de Prophète ou d'Imam (au sens chiite). Cela signifie qu'un grand nombre ou qu'un nombre suffisant de musulmans doivent toujours se charger de cette obligation. *Mudjtahid* est celui qui a rempli les exigences de l'*Idjtihâd* concernant les lois religieuses. Le titre suivant a l'avantage de bien présenter ce sujet.

[1081] ***Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation***, Paris : Encyclopaedia Universalis & Albin Michel, 1997, p. 203.

Conclusion du titre I

La Révélation a ainsi travaillé les sociétés musulmanes et les sociétés chrétiennes pendant des siècles ; c'est elle qui a été la référence ultime de tous les pouvoirs politiques et juridiques en chrétienté comme en islam.[1082] Le royaume de Dieu se faisant attendre, le chrétien doit se fixer une morale au moins provisoire à l'égard de la Cité. Donc lorsqu'on ne trouve pas une interprétation exacte pour cette dualité, les tendances coexistent au sein de la communauté chrétienne: ceux qui, interprétant de manière restrictive les évangiles, ne veulent rien rendre à César, et organisent leur coexistence en conservant des visées plus hautes et plus vastes. Dans tous les cas, c'était une révolution dans l'attitude de renoncement politique du christianisme. Mais si le Christianisme s'impose officiellement comme religion officielle de l'Empire, il est assez étroitement subordonné à l'autorité de l'empereur. Très vite donc, l'opinion publique chrétienne se rend compte d'une nouvelle justification. Pour les musulmans également le problème qui se pose dépend justement de la justification de cette légitimité d'autorité islamique et du pouvoir politique, particulièrement pendant le période de l'occultation de Mahdi. Autrement dit, il faut se demander quels sont les rapports entre le « pouvoir politique » des temps de l'attente et la nature sacrée du droit divin selon la lecture chrétienne-musulmane pour qu'elle puisse également concerner tous les repères et descriptions légitimes du pouvoir politique selon le droit naturel.

Après avoir défini les fondements du droit divin, son analyse historique nous a permis d'approcher d'une contradiction au sein de la lecture religieuse du droit politique. Il y a des bases qui se conforment au droit naturel de l'Homme, alors que les réalités historiques ne correspondent ni au droit divin selon les Ecritures ni au droit naturel lequel est confirmé par la Raison humaine. Les lectures anti-raison qui justifiaient les actions politiques doivent désormais être confrontés à une nouvelle vague de demandes. Il fallait répondre par des règles générales et communes à des situations inédites avec des implications économiques, sociales, politiques.

[1082] *Cf.* ARKOUN (Mohammed), ***France- islam, une occasion historique***, in *Islam et laïcité, une nouvelle donne* ?, Revue Panoramiques, juin 1991, p. 29.

TITRE II. **LE DROIT DIVIN MODERNE** ; À LA VEILLE D'UNE RÉCONCILIATION AVEC LE DROIT NATUREL

La question du statut des Ecritures est sans aucun doute l'une des plus importantes et des plus déterminantes pour la définition du droit et pour l'orientation de l'ensemble du discours théologique. Quel est l'enjeu pour l'interprétation des Ecritures : toutes les interprétations sont-elles forcément légitimes, aussi légitimes les unes que les autres ? Jusqu'où peut-on aller dans l'acceptation des différentes méthodes d'interprétation? Peut-on poser des bornes au pluralisme théologique issu de ces différentes approches? Est-il possible d'établir un corps de doctrines, un Credo, qui puisse constituer le fondement objectif du droit naturel, pour tous les temps, toutes les confessions et tout le monde ?

Ce titre va simplement présenter les démarches par lesquelles le droit divin rencontre le droit naturel. Le titre suivant mènera normalement au cœur de ce problème et des réponses éventuelles. Mais pour mettre en valeur les capacités du critère de *légitimité* politique dans la Bible et le Coran pour la société actuelle et donc sortir de l'impasse présente sur la voie de la réconciliation entre le droit divin et le droit naturel, il n'y a que deux étapes; premièrement trouver des mécanismes qui permettent de relire les Ecritures. Deuxièmement appliquer ces mécanismes pour évaluer les défauts et les avantages des idées différentes chez les experts juristes musulmans et chrétiens sur cette question.

Dans la première étape la question se pose de savoir comment les données de l'Ecriture peuvent être appliquées dans le contexte particulier du lecteur, alors que les auteurs bibliques, par exemple, se sont explicitement adressés à d'autres personnes dans d'autres situations. Le défi consiste donc à trouver ce qui, dans leur message, non seulement a valeur de vérité éternelle, mais aussi au travers de quels gestes, attitudes ou paroles cette vérité éternelle devrait se traduire dans la situation nouvelle qui est celle du lecteur. Dans ce titre grâce à *l'herméneutique* et à *l'idjtihad*, ces deux religions pensent répondre, mais comment et dans quel contexte cela peut-il être conforme au droit naturel, c'est ce chapitre qui va nous le préciser. Sans comprendre ces deux méthodes il est pratiquement impossible d'appréhender le droit divin moderne, d'ailleurs ils sont actuellement la seule chance pour maintenir une compatibilité entre le droit naturel et le droit divin.

CHAPITRE I. PASSAGE DU DROIT DIVIN AU DROIT NATUREL : EXIGENCE D'UNE LECTURE RATIONNELLE DU TEXTE EN CHRISTIANISME

Nous avons vu (première partie) que la loi naturelle se caractérise non seulement par sa moralité, mais aussi par sa rationalité. Il doit en être de même pour la loi positive, disait jadis Cicéron[1083], et donc le droit, tel que la science et la croyance, peuvent le dégager demeure essentiellement une construction rationnelle, établie sur des éléments fournis par la nature.[1084] Dans une visée scientifique la théologie moderne pense que la révélation est au-delà de l'Ecriture. La réforme est ainsi basée sur une conception proche de celle du libre examen. La Bible doit être l'objet d'une appréciation personnelle de chaque individu. Pour la pensée héritière du libéralisme rationaliste et anthropocentrique d'un Schleiermacher (1768-1834) – le père du libéralisme –, de la pensée dialectique d'un Karl Barth (1886-1968), ou du fidéisme subjectif d'un Auguste Sabatier (1839-1901), c'est à tort que l'on considère la Bible comme étant, à proprement parler, la Parole de Dieu. La Bible n'est pas la Parole de Dieu, mais elle est, au mieux, un témoignage humain rendu à la révélation, à la Parole de Dieu qui est le Christ. Ainsi, la Bible n'aurait pas, au sens strict du terme, le statut de révélation ou de Parole de Dieu. La révélation est au-delà de l'Ecriture, qui n'en constitue qu'un humble témoin, faillible, et donc sujet à la critique et à l'interprétation (actualisation). D'où une ample utilisation de la méthode dite " historico-critique " qui ne signifie rien d'autre que « l'application aux documents bibliques des méthodes *rationnelles* ou *scientifiques* telles qu'elles s'exercent dans d'autres domaines de l'étude. »[1085] Si dans l'*Encyclopédie du protestantisme*, en effet, le texte biblique est avant tout " témoignage ", distinct de la révélation : " la lettre du texte ne saurait être comme telle la vérité, mais elle renvoie au Christ, à la "doctrine" ou à la "substance" de la vérité salutaire "[1086] : dans le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* « Dieu est l'Auteur de l'Écriture Sainte en inspirant ses auteurs humains ; Il agit en eux et par eux. Il donne ainsi l'assurance que leurs écrits enseignent sans erreur la vérité salutaire ».[1087] C'est pourquoi « L'interprétation des

[1083] CICERON, « ***Des lois*** » L.I : *La loi est la raison suprême, gravée dans la nature, qui prescrit ce que l'on doit faire et prohibe de qui doit être au contraire évité.*
[1084] GÉNY (François), « ***Science et technique en droit privé positif*** », T.II, Sirey, Paris, 1924, nº 297 p.419.
[1085] DODD (C. H.), ***La Bible aujourd'hui***, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 31.
[1086] GISEL (P.) & KAENEL (L.), ***L'Encyclopédie du protestantisme***, Paris et Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, dossier "Bible", pp. 106.
[1087] **JEAN-PAUL II**. ***Catéchisme de l'Église Catholique***. Vatican: MAME/PLON, 1992. 800 p. pra. 136

Écritures inspirées doit être avant tout attentive à ce que Dieu veut révéler par les auteurs sacrés pour notre salut : " Ce qui vient de l'Esprit, n'est pleinement entendu que par l'action de l'Esprit ».[1088]

Mais si tous les théologiens chrétiens s'accordent pour reconnaître à la Bible une certaine autorité, tous ne s'entendent pas forcément sur la nature de cette autorité. Et si tous les théologiens chrétiens s'accordent pour reconnaître que la Bible a la prétention d'être la "Parole de Dieu", les choses se compliquent dès lors qu'il s'agit d'en préciser le sens. C'est justement ces genres de regards qui nous permettent d'envisager la possibilité d'une lecture rationnelle et fidèle à la fois à la Bible et au droit naturel.

SECTION 1. UNE DÉMARCHE RATIONNELLE ; DILEMME HERMÉNEUTIQUE

« En rejetant le christianisme du domaine de la raison, nous perdons notre chance de faire connaître l'Evangile à l'homme du vingtième siècle. L'homme moderne est à la recherche d'une solution différente de sa présente damnation. »[1089] On appelle *herméneutique*[1090] cette recherche du sens, de la signification de la portée des textes. On utilise le même terme pour désigner des systèmes particuliers utilisés par les uns et les autres (des herméneutiques). En effet, l'articulation des critères et les variations dans la manière d'effectuer ce travail conduisent à des conclusions différentes, ce qui donne encore lieu à des "*conflits d'interprétation*".[1091] L'herméneutique se constitue avec l'interprétation de textes sur lesquels les cultures occidentales ont fondé leur identité et basé leurs conduites morales.

La question se pose de savoir comment les données de l'Ecriture devraient se traduire dans la situation nouvelle qui est celle du lecteur.[1092] De ceci, il découle qu'il n'y a pas de lecture neutre de l'Ecriture. Sa juste interprétation requiert de la part du lecteur un travail sur le texte et un travail sur lui-même. La distance entre l'auteur initial des quatre Evangiles, les premiers lecteurs dans les communautés ecclésiales et les lecteurs actuels doit être

---

[1088] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique***, pra. 137; Origène*, hom.* in Ex. 4, 5.

[1089] SCHAEFFER (Francis a.), ***Démission de la raison***, Genève : La maison de la Bible, 1971, p 78.

[1090] Le mot «herméneutique» provient du verbe grec *hermeneuein* signifiant à la fois «parler» et «interpréter»: on peut en effet considérer l'acte de parler comme l'interprétation de ses pensées pour autrui. Cependant, le traité *De l'interprétation* (*Peri hermeneias)* d'Aristote se présente davantage comme un ouvrage sur la proposition et la logique que comme un manuel d'interprétation.

[1091] RICŒUR (Paul), ***Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique***, Seuil, Paris, 1984.

[1092] Voir : ABU ZAYD (Nasr Hâmid), ***Le dilemme de l'approche littéraire du Coran***, in www.nawaat 2004.

surmontée. L'ancienne herméneutique représentait cet effort par un cercle fermé (observation, analyse et interprétation). Ceci suggère qu'il suffirait d'un tour d'exploration pour boucler la boucle et conclure à des certitudes absolues par rapport à toutes les questions posées. En fait, le travail herméneutique se rapproche davantage de l'image d'une spirale, qui suggère la possibilité d'une dynamique. Elle invite à un approfondissement (sans le garantir!) que l'on peut rapprocher des progrès de la vie chrétienne (sanctification, croissance dans l'amour, dans la connaissance, dans l'unité). Cette prise de conscience du nécessaire travail herméneutique, d'une part force le croyant et l'exégète à l'humilité, car il n'est pas forcément agréable de devoir reconnaître que, même si la vérité existe, on ne la connaît que partiellement[1093] et peut-être mal. Mais d'autre part l'image de la spirale encourage et exhorte à s'efforcer de réduire la marge d'erreur et à prier Dieu de permettre de progresser dans ce sens. Cette démarche devrait permettre de continuer d'affirmer et de confesser avec force et pleine conviction les certitudes de la foi.

Tandis que l'herméneutique ancienne s'est limitée à l'étude de certains textes fondateurs, l'herméneutique moderne prétend que tout type de texte peut se prêter à l'interprétation. Par ailleurs, dans une perspective moderne, ce ne sont pas simplement les textes, mais toute conduite ayant un sens (délibéré ou non) qui peut être interprétée. «Outre les domaines traditionnels de la théologie, de la jurisprudence et de la critique littéraire, c'est un fait avéré que de nos jours la sociologie, l'anthropologie, la psychologie et l'histoire, voire toutes les sciences humaines, sont des disciplines interprétatives. Cette universalisation ne signifie pas que toutes les actions et les passions humaines font l'objet d'une interprétation d'experts qui ont autorité en la matière, mais que nous interprétons tous, à chaque instant.»[1094] Le Texte lui même selon Artus invite aussi les lecteurs à penser l'Univers dans un rapport fondateur qui le relie à Celui qui en est l'auteur.[1095] La vie humaine est elle-même un processus qui consiste à comprendre le monde; la vie est herméneutique.

Cette section envisagera ainsi les efforts qui vont rationaliser l'interprétation des textes juridico-politique du Christianisme. Etudier cette approche comme un dilemme herméneutique des lois divines et puis ses conséquences sur le droit naturel est le but de cette section.

[1093] 1 Corinthiens 13 : 12

[1094] *Cf.* ***herméneutique*** in http://fr.encyclopedia.yahoo.com/articles/jb/jb_1750_p0.html; *www.memodata.com/traitement-langue/* ***hermeneutique****/hermeneutique.html*

[1095] ARTUS (Olivier), « ***Une lecture biblique*** » in *Le Monde des Religions*, n° 6, juillet-Août 2004, p. 69

§1. Conflit des interprétations ; la nécessite du principe de rationalité

Si la réforme est basée sur une conception proche de celle du libre examen, dans le même ordre d'idée, l'imprimerie permet la diffusion de la Bible ainsi qu'elle est traduite pour la première fois en langue vulgaire (autre que le latin). Cette vision technique est à l'origine du changement de la foi et va redéfinir les rapports individuels de l'homme avec Dieu. Car même si « *le royaume du Christ n'est pas de ce monde* », l'Eglise vit dans le monde. Ses membres appartiennent à des sociétés séculières qu'elle ne peut ignorer ; pas plus que ces sociétés ne peuvent méconnaître le fait religieux. Cela exige des lois rationnelles ou canoniques aussi bien que des droits. Car pour certains «si Tertullien, quant à la doctrine de la Trinité, Athanase, quant à la doctrine de l'incarnation, Augustin, quant aux doctrines du péché et de la grâce, Anselme quant à la doctrine de l'expiation, Luther, quant à la doctrine de la justification, Calvin quant à la doctrine de l'Ecriture, ont fait avancer la réflexion dogmatique de l'Eglise, cela a toujours été sur le fondement d'une réflexion herméneutique plus poussée.»[1096]

A. La canonisation et les limites de l'interprétation juridique

Si les exigences philosophiques du christianisme au seuil du troisième millénaire, (120 ans après Léon XIII,[1097] dans son Aeterni Patris, 4 août 1879 et après les acquis du premier concile Vatican de 1870) sont confrontées avec le progrès des sciences et des techniques, aujourd'hui le droit de l'Eglise s'alimente à deux sources, l'une proprement religieuse, l'autre séculière. On ne saurait parler d'un «droit» au sens strict pour le I^e^ siècle. Puis apparaissent des écrits où se mêlent prescriptions liturgiques et règles de vie. A l'origine, dans la statuaire grecque, le canon est l'ensemble des règles servant à déterminer les proportions idéales du corps humain (et sa nature matérielle). Littérairement il s'agit du principe servant de règle ou d'objet pris comme type idéal. Un livre est canonique si la Synagogue juive ou l'Eglise chrétienne l'ont reconnu porteur de la révélation communiquée par l'Esprit de Dieu.[1098] Pour l'Eglise, le droit canon ou droit canonique, est un ensemble des normes juridiques qui régissent l'activité de l'Église catholique en tant qu'institution et qui sont explicitées, pour l'Église latine, dans le Codex juris canonici (Code de droit canonique). Il

[1096] COURTHIAL (Pierre), ***Sur l'herméneutique***, in *Fondements pour l'Avenir*, Aix-en-Provence, Ed. Kerygma, 1982, pp. 79-87.
[1097] Par son importante encyclique *Rerum novarum* (15 mai 1891), Léon XIII encourage, notamment en France et aux États-Unis, le mouvement des catholiques sociaux et, il définit une doctrine des droits respectifs de la propriété et du monde ouvrier qui aura valeur de charte pendant des décennies.
[1098] PACHE (René), ***L'Inspiration et l'Autorité de la Bible***, St. Légier : éd. Emmaüs, 1992, 144.

s'agit de l'ensemble des textes de la Bible tenus pour être d'inspiration divine.[1099] Le droit canonique est, vers 1140, réuni et intégré dans le Corpus Juris Canonici. Ce droit est, par voie de conséquence, un droit à finalité substantiellement établi par le Pape et les Conciles, qui structure l'Eglise, assure sa discipline, prescrit aux croyants ce qu'ils doivent croire et faire dans la pratique de leur religion ; «c'est donc un droit qui s'appuie sur la révélation, qui la précise, et organise les modalités techniques de sa propagation.».[1100] Dans ce cas le droit musulman apparaît fondamentalement opposée au droit canonique du point de vue son rapport avec la Révélation.[1101]

Ici le droit naturel est caractérisé comme ayant son fondement dans l'Ecriture. Ce qui, sur cette base, doit être considéré comme le droit correct a une validité supérieure à ce qui est décidé par les autorités séculières de la société.[1102] Saint Thomas d'Aquin, en posant le Décalogue comme égal au droit naturel, en fait le canon technique et rationnel du droit positif. Tout cela dans un esprit de « patriarcat pour ainsi dire préévangélique » qui pour lui, le droit naturel révélé.[1103] Toutefois Lex divina et lex naturae, dans ce sens, ne sont pas identiques comme dans le stoïcisme avec sa théologie immanente. Elles sont au contraire séparées, comme au-delà et ici-bas, mais l'au-delà est relié à ici-bas par une série de passages harmonieusement échelonnés, même dans le domaine juridique. Ce sont les transitions de la participation et de la miséricorde divine.[1104]

Il est donc évident que l'élaboration du droit canon s'est faite par étapes. Dans les premiers siècles du christianisme un ensemble de prescriptions s'est constitué à partir des textes scripturaires, des conclusions des conciles et des décrets des papes.[1105] Ces prescriptions ont été peu à peu regroupées et systématisées dans des collections juridiques dont les plus connues sont le Décret de Gratien (v. 1140) et les Décrétales (1234), qui, avec les règles édictées par les conciles généraux, serviront de base au Code de droit canonique, mis en œuvre par Pie X en 1904 et promulgué par Benoît XV en 1917. Le deuxième concile du Vatican (1962-1965) a entamé une réforme du droit canon qui a abouti au Code latin de 1983. En même temps a été élaboré, puis promulgué en 1990, un Code de droit propre aux

---

[1099] Sur la question de l'inspiration, voir en particulier les deux grands classiques : Louis GAUSSEN, ***Theopneustie*** (1840), réédité en 1988 sous le titre ***La pleine inspiration des Saintes Ecritures ou Theopneustie***, St. Légier, Ed. Emmaüs, et B. B. WARFIELD, ***The Inspiration and the autority of the Bible***, Philadelphie, P&R, 1948.

[1100] DEBARD (Thierry), ***Comparaison entre le droit canonique et le droit musulman***, in *Justice et religions*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 129.

[1101] En effet, le droit musulman, comme on verra, est le fruit de la révélation de Dieu au Prophète. Le fondement du droit musulman est donc, en principe, le Coran, qui est la transcription de cette révélation. *Cf.* DEBARD (Thierry), op. cit.

[1102] CASTBERG (Frede), op. cit., p. 92.

[1103] BLOCH (Ernst), ***Droit naturel et dignité humaine***, Paris, Payot, 1976. p. 40.

[1104] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op. cit., II,1, qu.91 ; BLOCH (Ernst), ***Droit naturel et dignité humaine***, Paris, Payot, 1976. p. 41-42.

[1105] *Cf.* LINDITCH (Florian), ***Dieu et le droit, une approche comparatiste***, in *Champs libres : Etudes interdisciplinaires, Justice et religions*, Paris : L'Harmattan, 2002, pp. 123-144.

Églises orientales catholiques, qui tient compte de l'organisation et des traditions spécifiques de celles-ci. Pour le Pape aujourd'hui il est impossible d'interpréter la Bible à la lettre. Car la foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité.[1106] «La vérité s'obtient aussi par l'activité de la raison qui est un merveilleux don de Dieu. Les chrétiens doivent employer et développer ce don parmi d'autres.»[1107] C'est pourquoi Jean-Paul II ne minimise pas la tentation du rationalisme juridique mais insiste actuellement sur l'importance de la raison. Pour accueillir la Bonne Nouvelle religieuse, il faut un effort de discernement, la raison et la foi se sont toutes deux appauvries et se sont affaiblies l'une en face de l'autre. «La foi privée de raison a mis l'accent sur le sentiment et l'expérience, en courant le risque de ne plus être une proposition universelle «réduite à un mythe ou a une superstition». A l'inverse «une raison qui n'a plus une foi adulte en face d'elle n'est pas incitée à s'intéresser à la nouveauté et à la radicalité de l'être».[1108]

B. Qui a l'autorité suprême ?

Le droit canonique, fondé ainsi sur l'Evangile, est donc le droit positif de l'Eglise catholique romaine alors que l'Ancien Testament reste, lui, valable pour les Juifs. Pourtant les principes fondamentaux, tels que ceux du Décalogue ("*Tu ne tueras pas, tu ne voleras"...*), font évidemment exception : ils sont applicables à tous comme les lois naturelles. Car il y a d'autres droits dit naturels, fondés sur les lois naturelles, en fonction de laquelle des choses ne sont pas appelées justes parce qu'elles sont commandées par Dieu, mais sont commandées parce qu'elles sont justes et bonnes antérieurement au commandement. Cette volonté de Dieu prescrit les devoirs indispensables qui doivent être observés par tous, toujours et partout. Comme on le verra c'est ignorer ces lois naturelles qui va entraîner une contradiction au sein du droit chrétien. Une question importante dans ce cas est de savoir à qui appartient l'autorité suprême dans le Christianisme.

1. Catholicisme et autorité suprême

Le mot «catholicisme» veut souligner l'importance d'un caractère essentiel de l'Église de Jésus-Christ, celui d'une universalité de droit. L'épithète « catholique », apparue pour la première fois au tout début du IIe siècle, figure dans la règle de foi édictée par le concile de

[1106] JEAN-PAUL II, ***La foi et la raison***, Lettre encyclique « *Fides et ratio* », Centurion, Cerf, Présentation de SALES (Michel), 1998, n° 48; *Cf.* ATTALI (Jacques), ***La raison et la grâce***, in La Vie, n° 3078, 26 août 2004, pp. 34-38.
[1107] ZYCINSKI (Josef), ***La raison est un don de Dieu***, in *Le Figaro*, 21 octobre 1998, p. 11
[1108] JEAN-PAUL II, op, cit., n° 48.

Constantinople (381). Le IIIe siècle voit se dessiner des courants de pensée, de véritables écoles de théologie. Les Pères ont à faire face, non seulement à une contre-Église comme le gnosticisme, mais à des essais plus ou moins heureux pour expliquer rationnellement le dogme. Ces tentatives entraîneront des schismes. Parmi les grands auteurs qui se mobilisent contre les hérésies naissantes, on verra Hippolyte à Rome, Cyprien et surtout Tertullien en Afrique. La formule de celui-ci «Nous croyons en l'Église une, sainte, catholique apostolique», constituera le credo commun des fidèles de Jésus-Christ. Ces derniers, en effet, voient tous dans l'Église une foi et une promesse de salut qui concernent l'ensemble de l'humanité dans toutes les dimensions de son histoire. Pourtant, seule l'Église qui a son centre à Rome a retenu ce titre ancien de « catholique ». Pour certains adversaires ce catholicisme professe une unité fondée sur la foi en Jésus-Christ, le secours des sacrements et la vie religieuse : «Toute atteinte grave à cette unité provoque une rupture, qualifiée d'hérésie ou de schisme. Essentiellement une, la foi catholique repose sur un triple fondement : l'Écriture, qui est la parole de Dieu révélée ; la Tradition, qui est la continuation de l'action divine ; l'Église, dépositaire et seule interprète autorisée de la vérité, sous la juridiction du pape, évêque de Rome et successeur de l'apôtre Pierre.»[1109]

Pour le catholique, Dieu a parlé une fois par Jésus Christ, mais il n'a cessé ensuite de s'exprimer au travers des papes successifs. Cette foi, ce dogme correspond à une foi de l'islam. Comme on l'a vu dans le cas de douze imams chiites après la mort de prophète d'Islam. Pour le catholique, cependant, le pape même aujourd'hui est le porte-parole de Dieu, chargé de révéler les dernières nouveautés en matière d'enseignements et de dogmes, celles-ci passant alors pour être la volonté directe de Dieu à son degré de révélation le plus récent. Comme, du point de vue des papes, chacun d'eux est infaillible en matière de foi et de mœurs, en vertu d'un privilège divin –étant donné que Dieu s'exprime par son intermédiaire-, jamais aucun pape n'a pu et ne pourra se tromper. En effet, si tel était le cas, cela voudrait dire que Dieu s'est trompé. C'est ce que croient ou devraient croire la plupart des membres de l'Église catholique, et ils sont aussi tenus de considérer chaque dogme et chaque doctrine juridique ou politique comme ayant un caractère obligatoire, et même comme étant nécessaire au salut. Le *Catéchisme de l'Église Catholique* de **Jean-Paul II,** publié en 1992, enseigne qu'il existe trois autorités suprêmes :

«Il est donc clair que la Sainte Tradition, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église, par une très sage disposition de Dieu, sont tellement reliés et solidaires entre eux qu'aucune de

[1109] *Cf.* JONES (Rick), ***Understanding roman catholicism*** (***Comprendre le catholicisme romain***), Chick Publications, 1995, 224 p. pour une traduction française voir: *www.unpoissondansle.net/kto/ccr_cont.htm*

ces réalités ne subsiste sans les autres, et que toutes ensemble, chacune à sa façon, sous l'action du seul Esprit Saint, contribuent efficacement au salut des âmes.»[1110]

Selon ce passage, les Écritures, la tradition de l'Eglise (enseignements dispensés au cours des âges), et le *Magistère* (qui donne l'interprétation authentique de la Parole de Dieu) sont toutes équivalentes en importance. Selon la doctrine catholique, la tradition de l'Église et le Magistère sont tout autant Parole de Dieu que le sont les Écritures : «*La Sainte Ecriture* est la parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit. Quant à *la Sainte Tradition*, elle porte la parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux apôtres. »[1111] La question évidente est : «Qu'arrive-t-il quand ces trois autorités suprêmes' sont en désaccord entre elles ? »

Le catéchisme donne la solution : « La charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ', c'est-à-dire aux évêques en communion avec le successeur de Pierre, l'évêque de Rome. »[1112] Dans ce cas le catéchisme s'accroche à une lecture limitée du Texte, comme ce que l'" *Insidad bab al-idjtihad* ", ou la " fermeture des portes de l'*idjtihad* ", représente officiellement en islam sunnite.

En conséquence le catholicisme romain enseigne que le salut n'est disponible que par l'Église Catholique : « l'unique Église du Christ, (...) est celle que notre Sauveur, après sa Résurrection, remit à Pierre pour qu'il en soit le pasteur, qu'il lui confia, à lui et aux autres apôtres, pour la répandre et la diriger (...). Cette Église comme société constituée et organisée dans le monde est réalisée dans (*subsistit in*) l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui. »[1113]

Cela exige aussi une méthode d'interprétation des Textes, qui n'est pas pourtant loin de l'herméneutique ancienne. Si l'herméneutique ancienne et médiévale s'applique plus particulièrement à l'interprétation des épopées homériques, de divers codes juridiques et, surtout, à l'exégèse biblique, parce que ces textes apportent connaissance et pouvoir à ceux qui peuvent les comprendre, les manuels qui proposent des clés de lecture pour en révéler les secrets sont particulièrement appréciés. Tel est le manuel *De la doctrine chrétienne* (*De doctrina christiana*) de saint Augustin, traité de catéchèse dont l'influence est importante pendant l'époque médiévale. Saint Augustin y distingue deux types de passages qui nécessitent une élucidation: les «obscurités» et les «mystères». Les obscurités sont des

---

[1110] JEAN-PAUL II, ***Catéchisme de l'Église Catholique***, op. cit., pra. 95. Notons que lorsque le catéchisme explique que la charge d'interpréter la Parole de Dieu a été confiée à l'Église, il se réfère uniquement à l'Église catholique romaine. C'est le cas tout au long du catéchisme : « L'Église » se réfère toujours à l'église catholique romaine. Mais les théologiens dans leur réflexion sont parfois en désaccord avec Rome à qui ils doivent cependant obéissance.

[1111] Ibid., par. 81-82

[1112] Ibid., art. 85

[1113] Ibid., art. 816

passages de texte dont le sens est caché par des différences d'époque, de langage et de coutume; les mystères, ceux qui recèlent une connaissance des questions théologiques à la fois accessible aux exégètes autorisés, et cachée aux profanes et aux ignorants.[1114] Augustin a ainsi défendu le catholicisme (christianisme universel) contre, notamment, le manichéisme et le donatisme. Il a rédigé, comme on l'a vu, *La Cité de Dieu* qui a été écrit après la prise de Rome par Alaric 1er, Roi des Wisigoths, en 410. Selon la tradition patristique[1115], qui émane de Philon et d'Origène, les Écritures comportent quatre types de sens: littéral, ou historique; allégorique, ou typologique (préfigurations du Nouveau Testament dans l'Ancien Testament); moral, ou tropologique (préceptes concernant la conduite); et anagogique (questions relatives à l'éternité). Selon une ancienne tradition mais dans une autre catégorie, on peut également distinguer deux *sens* de l'Écriture: le sens *littéral*[1116] et le sens *spirituel*[1117], ce dernier étant subdivisé en sens *allégorique*,[1118] *moral*[1119] et *anagogique*.[1120] La concordance profonde des quatre sens assure sa richesse à la lecture vivante de l'Écriture dans l'Église.[1121] Pour les catholiques cependant tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Église, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter. Cela fait comparer la place de l'Église et son rôle dans la vie des chrétiens, à la place qu'occupe la pensée de l'Acharisme dans l'Islam sunnite.

2. Protestantisme ; l'herméneutique politique moderne

Le terme de protestantisme vient de la « *protestation* » des États luthériens du Saint Empire à la diète de Spire, en 1529, contre la décision de Charles Quint restreignant la liberté religieuse. Il servit dès lors à désigner l'ensemble des Églises issues de la Réforme. Le protestantisme comprend principalement outre l'anglicanisme, resté plus proche du

---

[1114] Données encyclopédiques, ***Hachette Multimédia***, 2001

[1115] Partie de la théologie qui étudie la doctrine des Pères de l'Eglise.

[1116] Le *sens littéral.* C'est le sens signifié par les paroles de l'Écriture et découvert par l'exégèse qui suit les règles de la juste interprétation " Tous les sens de la Sainte Ecriture trouvent leur appui dans le sens littéral " D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique*,** op, cit., 1, 1, 10, ad 1.

[1117] Le *sens spirituel.* Grâce à l'unité du dessein de Dieu, non seulement le texte de l'Écriture, mais aussi les réalités et les événements dont il parle, peuvent être des signes.

[1118] Le sens *allégorique.* Nous pouvons acquérir une compréhension plus profonde des événements en reconnaissant leur signification dans le Christ ; ainsi, la traversée de la Mer Rouge est un signe de la victoire du Christ, et ainsi du Baptême (cf. 1 Co 10, 2).

[1119] Le sens *moral*. Les événements rapportés dans l'Écriture peuvent nous conduire à un agir juste. Elles ont été écrites " pour notre instruction " (1 Co 10, 11 ; cf. He 3 – 4, 11).

[1120] Le sens *anagogique*. Nous pouvons voir des réalités et des événements dans leur signification éternelle, nous conduisant (en grec : *anagoge*) vers notre Patrie. Ainsi, l'Église sur terre est signe de la Jérusalem céleste (*cf.* Ap 21, 1 – 22, 5).

[1121] Un distique médiéval résume la signification des quatre sens : Le sens littéral enseigne les événements, l'allégorie ce qu'il faut croire, le sens moral ce qu'il faut faire, l'anagogie vers quoi il faut tendre (Augustin de Dace, ***Rotulus pugillaris***, I : ed. A. Walz, Angelicum 6 [1929] 256). Voir : ***Catéchisme de l'Église Catholique***, pra. 116-118.

catholicisme un courant luthérien et un courant réformé (issu de Calvin et de Zwingli ; souvent, il est dit « presbytérien »), d'autres groupes se sont formés par la suite (Églises congrégationalistes, piétistes, méthodistes, baptistes, libérales, évangélistes, etc.). Engagé très majoritairement dans le projet œcuménique, il compte aujourd'hui environ 340 millions de fidèles.[1122]

Face à la discipline en matière de Dogme imposée par le Catholicisme, cette doctrine protestante entraîne la multiplication de communautés ou de sectes diverses. A l'époque de Luther, les cultes anabaptistes vont se multiplier en Allemagne. Ces sectes vont donner lieu à une terrible révolte paysanne à laquelle va s'opposer Luther, apportant son soutien aux princes allemands. Les cultes d'interprétation calviniste vont aussi multiplier la diversité des dogmes religieux. Par exemple, en 1564 est créée la secte des Puritains et en 1647 la secte des Quakers fondée par un certain George Fox. Ces Quakers seront à l'origine de la fondation de la Pennsylvanie en 1680. Cette multiplication des schismes va provoquer des guerres de Religion. En 1598, L'Edit de Nantes met fin aux guerres de Religion en France mais il sera mal accepté par les extrémistes religieux qui assassinent Henri IV en 1610. En Angleterre, les conflits religieux alimentent encore la pensée politique tout au long du 17e siècle.

Le malaise du christianisme se cristallise dés 1517 lorsque Luther énonce ses thèses. Les princes allemands le soutiennent contre le pape. La réforme se répand en Europe. Rome est mise à sac en 1527 par l'armée impériale. La contre-réforme va redonner une assise au catholicisme en réexaminant tous les points de doctrine au *concile de Trente* sauf la primauté du pape (sujet trop brûlant). Les structures de l'Église furent remaniées par les papes suivants : de la liturgie (messe de saint Pie V), la formation du clergé, à l'instauration de nouveaux nonces du pape, en passant par la restructuration de la Curie. Les guerres de religion (dont l'horreur trouble les esprits) et l'attitude réservée de l'Église catholique vis à vis des idées modernes (condamnation de Galilée en 1616 et 1633) vont conduire à une rupture certaine entre la modernité et le catholicisme. Le pape n'était plus le chef spirituel de l'occident mais de l'Église catholique romaine, et l'Église perd toute assise politique. Peu à peu on assiste à la crise du gallicanisme : Louis XIV veut se donner une Eglise indépendante de Rome, mais il n'obtiendra pas gain de cause. En Angleterre, le roi Henri VIII avait eu plus de succès, il avait rompu avec Rome et créé une Eglise anglicane sous sa coupe qui sera bientôt inspirée par les idées de la réforme, en particulier celles des calvinistes.

En conséquence dans le domaine politique, l'exemple du protestantisme montre que l'avènement de la démocratie ne s'est pas forcément fait dans une opposition frontale au religieux. Par rapport à la France marquée par le conflit entre les héritiers de 1789 et les

[1122] © *Larousse* 1996

cléricaux, Tocqueville remarquait déjà, en 1840, qu'aux États-Unis liberté politique et religion faisaient bon ménage.[1123] «En critiquant le magistère de l'Eglise et le pouvoir des clercs, le protestantisme a valorisé la religion comme choix individuel et l'esprit de libre examen. D'autre part, lorsqu'il a été ultra-minoritaire dans des pays de catholicisme hégémonique (Italie, Espagne, France...) il a d'autant plus développé une attitude positive à l'égard du processus de laïcisation : plus l'État était indépendant à l'égard de la religion, mieux cela valait pour les minorités non catholiques».[1124]

Dans le protestantisme la paroisse locale est à la base de la définition ecclésiologique, dans la mesure où l'Eglise naît de la Parole plus que des sacrements. Ceci explique l'importance de l'ancrage dans un État et une réalité historique, et les difficultés de relation entre l'Eglise et l'État dont l'histoire est jalonnée. Pour Luther les deux sont à distinguer radicalement,[1125] l'Eglise n'étant ni un 'bout d'État', ni l'État une partie de l'Eglise. L'Eglise est un vis-à-vis de l'État, ce qui ne dévalorise pas la réalité temporelle et la protège d'une hégémonie de l'Eglise.[1126] Le risque qui s'est réalisé au temps du nazisme est qu'une telle Eglise perde son caractère prophétique et critique, ou que le chrétien vive dans la schizophrénie son appartenance à l'un et l'autre. Le schéma réformé de la "Seigneurie du Christ" cherche à corriger ce défaut. Il risque cependant de favoriser une vision christocratique où les limites Eglise-État sont floues. Il ne s'agit en tout cas pas d'une alternative exclusive. La vie en Eglise et la vie dans le monde sont certes à distinguer, mais non pas à séparer, le Royaume de Dieu n'étant pas de ce monde. La foi n'est pas un engagement seulement spirituel mais a des conséquences politiques, sociales, économiques, etc.[1127] Pour comprendre cela il faudrait aussi observer la place que prennent ces textes pour les philosophes, les théologiens et les autorités religieuses.

Avec la lecture biblique et l'herméneutique religieuse moderne de la Bible, selon les protestants[1128], la Bible est la seule et l'unique autorité. La réforme protestante (pour les disciples de Luther) s'inscrit dans le prolongement des idées nominalistes qui se sont développées à la fin du Moyen Âge; elle met en avant l'interprétation personnelle par chaque chrétien pour sa relation à Dieu. Pour un protestant cette idée du catéchisme qui considère chaque dogme et chaque doctrine juridique ou politique comme ayant un caractère

---

[1123] WILLAIME (Jean-Paul), ***Le protestantisme : religion de la modernité***, in La religion au Lycée, Cerf, Paris, 1990, p. 102.

[1124] WILLAIME (Jean-Paul), «*Laïcité*» in ***Encyclopédie du Protestantisme***, Cerf / Labor et Fides, 1995.

[1125] La position médiane consiste à dire que l'attachement des protestants à la laïcité leur vient à la fois de leur lecture de la Bible et de leur histoire propre. Ils trouvent, dans la théologie dite des "deux règnes" de Luther, une distinction entre le domaine du Royaume de Dieu et celui de la société civile et dans le sens calvinien de la supériorité infinie de Dieu, le fondement d'une conscience critique à l'égard de tous les pouvoirs qui se donnent comme instance dernière. *Cf.* http://www.protestants.org/docpro/doc/0905.htm

[1126] *Cf.* LUTHER (Martin), ***A La noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'Etat chrétien*** [1520], trad. de l'allemand par M. Gravier, in : *Luther, les grands écrits réformateurs*, M. Gravier (éd.), Paris, Flammarion, 1992.

[1127] WILLAIME (Jean-Paul), op, cit.

[1128] Voir: RICK, op, cit.

obligatoire, et même comme étant nécessaire au salut ; cela signifie que « la Bible, Parole de Dieu, reste dans l'ombre à côté du géant qui a pour nom «Loi de l'Église» ou «Droit canonique», tant en matière de doctrine que dans la pratique.»[1129] Le droit canonique s'oppose au droit divin mais aussi au droit naturel de l'homme. Tandis que l'herméneutique ancienne s'est limitée à l'étude de certains textes fondateurs, l'herméneutique moderne prétend que tout type de texte peut se prêter à l'interprétation. Mais cela suppose l'influence du mouvement réformiste luthérien du XVIe siècle. C'est en fait par le principe du *sola scriptura* que le Protestantisme obtient sa propre lecture de la Bible. Le principe du *sola scriptura* (l'Écriture seule) soutenu par la Réforme présuppose que le croyant peut aisément comprendre la Bible ; cela a donc eu pour effet de décourager toute dépendance vis-à-vis des traditions, même si le protestantisme ne met pas fin au besoin d'interpréter les passages «obscurs». Au contraire une hypothèse répandue, mais contestée, de distinction entre l'herméneutique ancienne et l'herméneutique moderne consiste à affirmer que l'époque moderne (1750) commence au moment où tous les passages sont perçus comme obscurs, c'est à dire lorsque tous les textes sont considérés comme mystérieux et obscurs et demandent à être interprétés. Dès ce moment, l'herméneutique devient universellement applicable.[1130]

Mais si le Christianisme considère que, par la Bible, Dieu s'adresse à l'Homme, selon cette herméneutique il s'agit alors de déchiffrer, de décoder ce message à partir des textes reçus. Pour ce faire, selon le protestantisme, trois étapes s'imposent :[1131]

1. Découvrir ce que dit précisément le texte (termes, personnages, lieux, événements)
2. Evaluer sa portée éternelle et spirituelle
3. Dégager ses implications pratiques.

Parmi les différents facteurs qui interviennent dans la construction de cette herméneutique, le facteur culturel s'avère particulièrement déterminant, à chacune des trois étapes du processus. Premièrement, la diversité des cultures amène le lecteur contemporain à tenir compte du rôle de la culture dans ce que les textes bibliques rapportent, et dans la manière dont ils les rapportent.[1132] Deuxièmement, cette diversité oblige le lecteur à s'interroger sur la validité de ses a priori, sur "les distorsions que nos présupposés apportent à notre compréhension".[1133] Tout en cherchant à être aussi objectif que possible, le lecteur contemporain se rend compte qu'il est lui-même marqué par sa culture. Bien souvent, il en

---

[1129] DALLIARD (Gregor), ***Droit canonique contre droit divin***, EP - 11/2002.
[1130] Données encyclopédiques, ***Hachette Multimédia***, 2001
[1131] EREI, ***Interpréter la bible*** ; *Réflexion sur l'herméneutique,* préparée par la Commission de théologie en vue des Synodes régionaux 1996.
[1132] BRAGA (James), ***Etudions la Bible***, VIDA, Floride, 1988, p. 24.
[1133] CONN, (H.), ***Inerrancy and Hermeneutics***, Grand Rapids, Baker, 1988, p. 124.

arrive à remettre en question la possibilité même d'une interprétation commune à tous, fût-ce en un même temps et lieu. D'où la solution pluraliste: 'à chacun sa vérité' qui a parfois du mal à s'adapter au cas des Ecritures Saintes. Pourtant l'arrivée de ces nouvelles lectures plus rationnelles s'accompagne d'une perte d'emprise du religieux qui s'est effectuée sans conflit socioculturel majeur dans les sociétés de tradition protestante car les diverses variétés de protestantisme ne se sont pas en général opposées directement à la rationalité de la modernité et l'ont parfois favorisée. C'est pourquoi on a affaire à des sociétés très fortement sécularisées, mais où l'absence de conflit explique à la fois l'absence de puissants mouvements anticléricaux et le maintien fréquent de liens étroits entre des Églises officielles et les États, au moins sur le plan formel.[1134]

Cependant la doctrine protestante n'est pas toujours impartiale dans les événements politiques modernes. Leur herméneutique provoque une forte action politique dans la société moderne. Pour les fondamentalistes américains, par exemple, mais aussi pour nombreux protestants évangéliques, la reconquête israélienne de la vieille ville de Jérusalem est interprétée à la lumière des prophètes biblique. Le texte de l'évangile de Luc, chapitre 21, verset 24, est particulièrement cité comme la clé d'explication d'événements qui se fondent sur une parole attribuée à Jésus lui-même. Selon ce texte, les habitants de Jérusalem «*tomberont sous le tranchant de l'épée, ils seront emmenés captifs parmi toutes les nations, et Jérusalem sera foulée aux pieds par les nations, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis*.» En vertu de ce texte, les protestants évangéliques considèrent qu'à partir de 1967, Dieu a accompli la prophétie de Jésus : le temps des nations (celui de l'Eglise) est en passe d'être achevé, le rétablissement de Jérusalem annonçant l'avènement définitif de Jésus-Christ. L'armée israélienne, Tshal, dans cette perspective, fait figure d'instrument de Dieu, et dans la presse fondamentaliste américaine de 1967, certains comptes rendus de guerre semblent faire écho aux récits guerriers de l'Exode ou de Josué.[1135]

3. Orthodoxie ; la doctrine juste ou la nouvelle collusion

La séparation officielle entre Rome et Constantinople est effective en 1054. Cette fracture instaure la division entre les chrétiens de rite latin, les catholiques, et les chrétiens de rite byzantin, c'est-à-dire les orthodoxes. Orthodoxe, cela veut dire, en grec, "*la doctrine juste*". Aujourd'hui, après 1000 ans de schisme, la ligne de partage entre les composantes religieuses en Europe correspond encore presque à celle du schisme. La Serbie-Monténégro, la Macédoine, la Grèce, Chypre, la Bulgarie, la Roumanie, la Moldavie, l'Ukraine, la Biélorussie, la Géorgie et surtout la Russie sont à majorité orthodoxe. L'orthodoxie en tant

[1134] Cas par exemple de l'Église anglicane en Angleterre ou luthérienne au Danemark.
[1135] Voir : FATH (Sébastien), ***Israël de droit divin***, *Le Monde des Religions*, Septembre-Octobre 2003, p. 42

que la deuxième grande branche du christianisme est, depuis son fondement, une religion qui se réfère constamment à la nation et à l'État, comme le montre l'étude de la Russie, premier pays orthodoxe au monde en nombre de fidèles. Depuis la fondation de la petite Principauté de Kiev de 882, jusqu'à l'extension maximale de l'Union Soviétique en 1991, la politique extérieure de la Russie, dans son histoire, se fonde sur le panslavisme, comme sur la défense de l'orthodoxie, parce que Moscou s'opposant aux grecs, se considère comme détentrice de l'héritage byzantin, c'est-à-dire de la "*vraie foi*". Depuis le 16ème siècle, Moscou est souvent perçue par les Russes comme "la troisième Rome". Dieu leur a confié la mission de sauver le christianisme: la deuxième Rome est, de fait, occupée par les Turcs depuis le 15e siècle, la première a trahi en s'opposant sur les questions de doctrine, et par le rôle démesuré pris par la papauté. L'étatisation de l'orthodoxie, surtout à la fin du 17e siècle et sous les Romanov, avec Pierre le Grand, grand modernisateur de la Russie, fait passer le Patriarcat directement sous la tutelle d'un ministère des affaires religieuses. Cette étatisation de l'Eglise, rend alors de plus en plus difficile la distinction entre les champs de compétence de l'Église et ceux de l'État impérial.

Mais pour comprendre la différence actuelle entre la religion orthodoxe et le protestantisme sur cette question, il faut ajouter que l'orthodoxie renaît à partir du martyre tandis que le protestantisme s'épanouit en toute liberté. La religion orthodoxe privilégie la hiérarchie, la beauté de la liturgie à travers les chants et le décor fait d'or et d'encens. L'amour et la miséricorde sont les certitudes vécues par le jeune pope et son épouse. Alors que la religion protestante préfère l'action à la contemplation, centre son culte sur la liturgie de la parole qui pousse les fidèles à s'engager dans la cité. Des personnages insolites et très différents les uns des autres représentent chacun un aspect particulier du protestantisme tel qu'il est vécu aux États-Unis. On pourra observer comment il apparaît que la réforme est née avec la modernité, la démocratie et la libre entreprise. Les points communs entre les deux religions investies d'un rôle important dans la société font qu'elles sont toutes deux affrontées à la tradition et à la modernité et soumise à des dangers. On pourra retrouver des exemples politiques du regain du fondamentalisme devant la laïcisation à Washington et à Moscou.[1136]

Le danger pour le protestantisme réside dans le capitalisme sauvage qui met en conflit les valeurs du christianisme et celles de l'économie. Le danger pour l'orthodoxie est celui d'une nouvelle collusion entre la religion et le pouvoir national, qui pourrait tourner au triomphalisme, la religion ayant pour rôle de donner à la société les valeurs éthiques qu'elle a perdues.[1137]

[1136] *Cf.* MARTIN (Jean-Pierre), **La Religion aux États-Unis**, Presses universitaires de Nancy, coll. « Histoire thématique des États-Unis », 1989.

[1137] SEMONOFF-TIAN-CHANSKY (Irène), **Printemps de la Foi en Russie : les chrétiens de Gorbatchev à Poutine**, Éditions Saint-Paul, 2000.

§2. Conflit des interprétations et ses conséquences sur le droit naturel

L'interprétation des doctrines de l'Eglise sur le droit naturel est très discutée entre historiens catholiques et protestants. L'Eglise catholique a tendance à rationaliser la foi ; elle a recours, entre autres, à une philosophie naturaliste anthropocentrique. Elle est allée jusqu'à dialoguer avec une philosophie qui fonde le droit naturel sur une morale réclamant une autonomie face à une transcendance spirituelle. Ce droit naturel passe aussi par l'héritage de la culture grecque, romaine et hellénistique, car leur tradition exégétique passe par l'analyse et l'interprétation de l'origine des termes, quand on essaie d'appréhender le sens d'un vocable. Les chrétiens trouvaient la doctrine du droit naturel des stoïciens tout à fait compatible avec leurs croyances. Paul parlait des païens privés de la loi mosaïque, qui "accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi"[1138]. Le théologien espagnol du VIe siècle Isidore de Séville affirmait que le droit naturel est observé partout par instinct naturel; à titre d'exemple, il citait les lois ordonnant le mariage et la procréation. Les textes d'Isidore cités au début du Decretum (v. 1140) par l'érudit italien Gratien, dans le manuel du droit canon au Moyen Âge, suscitèrent d'intenses discussions chez les scolastiques. L'enseignement de Thomas d'Aquin sur le droit naturel est mieux connu. Dans sa Somme théologique (1265-1273), il nomme "loi éternelle" le caractère rationnel de la création par Dieu. La "loi éternelle" confère à tous les êtres humains l'inclination à entreprendre des actes et à suivre des buts qui leur sont appropriés.

Pour Villey il ne semble pas, toutefois, que les Pères de l'Eglise chrétienne, dont on possède à ce sujet une énorme littérature, quant à la vérité pastorale, morale plutôt que juridique, aient admis le juste naturel à la mode aristotélicienne, bien qu'il y ait des hésitations dans leur pensée.[1139] Ils n'estimaient pas que le juste puisse être trouvé naturellement, par l'observation de la nature, mais seulement 'surnaturellement', par l'intervention de la Grâce. Chez Tertullien ou Origène, chez saint Ambroise, saint Basile, saint Chrysostome, il est question de droit naturel, mais dans des sens différents. Le droit naturel patristique[1140] (qui s'oppose à la signification d'Aristote) correspond ordinairement à la nature originaire encore intacte et harmonieuse, au premier Plan du créateur, à l'organisation valable au sein du Paradis Terrestre ; et non pas à la nature présente.[1141] «Cependant la chrétienne est plus riche et plus optimiste ; elle veut que la nature, corrompue par la faute d'Adam, ait été ensuite « restaurée » de par l'avènement du Christ. Donc, le droit naturel, « détruit » entre la faute d'Adam et le Christ a été remis en vigueur pour les Chrétiens par le Christ. Pour les

[1138] Ro. (*Épître aux Romains*), II : 14
[1139] VILLEY (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Paris, Dalloz, 1962, p. 38
[1140] Étude de la vie et de la doctrine des Pères de l'Église (IIe- VIIe s.). Syn. : patrologie.
[1141] VILLEY (Michel), op, cit., 1957, p. 43

chrétiens, le droit naturel est redevenu un droit actuel. Mais comment le connaîtrons-nous ? Non par nos lumières naturelles, ainsi que le voulait Aristote, mais dans les textes révélés. Voilà cette nouvelle doctrine de droit, que nous nommons provisoirement doctrine chrétienne.»[1142]

Les Réformateurs ont donné une nouvelle interprétation de la loi et du droit naturels, cessant de les penser en premier lieu comme un élément d'une harmonie cosmique inamovible qui légitime plutôt qu'il ne limite le pouvoir étatique ; ils insistent sur leur fonction sotériologique et pratique. Des penseurs protestants ont apporté, par la suite, une contribution décisive à l'élaboration de la théorie du droit naturel raisonné subjectif. Mais quant à la raison, comme principe du droit naturel, elle est particulièrement maltraitée. Pour Martin Luther: "La raison, c'est la plus grande putain du diable... qu'on devrait fouler aux pieds et détruire, elle et sa sagesse. Jette-lui de l'ordure au visage pour la rendre laide. Elle est et doit être noyée dans le baptême. Elle mériterait, l'abominable, qu'on la relègue dans le plus dégoûtant lieu de la maison, aux toilettes".[1143] Pourtant si un certain nombre de leurs coreligionnaires ont mis en question l'existence même de ce droit, ce dernier retrouve aujourd'hui une nouvelle actualité dans le protestantisme, sous une forme quelque peu différente.[1144] Luther nous montrera les traces.

Les docteurs de l'Eglise catholique, comme saint Augustin et saint Thomas, de leur côté s'efforcent cependant de concilier la dogmatique chrétienne avec les principes fondamentaux de la philosophie grecque. Notamment, le premier s'inspire de l'œuvre de Platon, alors que le second développe ses thèses en ayant recours à Aristote. Les deux Docteurs de l'Eglise catholique font appel à la raison et à la volonté, tout en soulignant leurs dimensions transcendantes. Or si le droit naturel théologique ne s'oppose pas à un droit naturel rationaliste, cela n'est partagé ni par tous les auteurs, ni par toutes les écoles chrétiennes.

A. Droit naturel rationaliste

Ce groupe concerne les docteurs, comme Saint Augustin, Saint Thomas et Pufendorf qui tentent de concilier la dogmatique chrétienne avec les principes fondamentaux du droit naturel dont la Raison humaine. Ils font appel à la raison et à la volonté, tout en soulignant leurs dimensions transcendantes.

[1142] Ibid., p. 44.
[1143] Tome IV, p. 142. Voir : BIZEUL (Yves), ***Le droit naturel dans la tradition protestante,*** in RHPR 1999 tome 79 n°4, pp. 445-461.
[1144] *Cf.* Ibid., pp. 445-461.

1. Saint-Augustin et la philosophie du fanatisme biblique

La philosophie du Droit de Saint-Augustin est fondée sur le dogme chrétien. Le Droit, pour lui, est le juste divin de la Bible. Car selon le dogme, un héritage du judaïsme, Dieu est la cause de tout, il mène l'Histoire, il mène le Monde par sa providence, c'est lui qui donne un sens à l'Histoire. Or Dieu c'est la Justice et la Justice c'est le Droit. C'est pourquoi il faut croire, mais aussi comprendre ce que l'on croit, car Dieu a voulu que l'Homme soit un être de raison (Foi et raison). Ce juste divin est donc connu par les *trois Lois*[1145]: la Loi naturelle, la Loi biblique, la Loi humaine ou profane. La loi naturelle dont parle Augustin n'est par la raison de l'Homme, mais plutôt de l'ordre naturel. Pour Augustin, Dieu a créé l'ordre naturel. Ainsi Il entend que toute chose soit ordonnée. Et Il impose son ordre sur la nature. Donc la Justice est le respect de l'ordre naturel, elle est l'obéissance à l'ordre voulu par Dieu. Par conséquent les païens (non-juifs et non-chrétiens) sont aussi soumis à la Justice. C'est en fait, la Loi naturelle qui s'impose à eux et qui les guide. Alors que la Loi biblique s'impose aux juifs et aux chrétiens. Les juifs doivent respecter l'Ancien Testament. Dieu ayant pris pitié des Hommes, qui vivent dans le péché, a donné au peuple juif, le peuple élu, une loi supérieure à la loi naturelle, la Loi biblique qui est contenue dans l'Ancien Testament (le Pentateuque, la Torah) et qu'ils doivent respecter. Les chrétiens doivent respecter le Nouveau Testament. La Loi biblique de l'Ancien Testament est maintenant dépassée par l'enseignement du Christ, par le Nouveau Testament. En effet la nouvelle Loi biblique qui s'impose aux chrétiens est leur Droit. Les chrétiens qui ne respectent pas la Loi biblique ne sont pas sanctionnés sur cette terre. La sanction est transcendante, elle ne peut être applicable qu'aux âmes et pour l'éternité. Les chrétiens sont également soumis à la Loi humaine, ou profane. Il leur faut lui obéir, et lutter pour le triomphe de la Loi juste qu'est la Loi biblique. La Loi humaine est injuste parce que les Hommes ont créés des lois pour régir leurs relations sociales. Et parce que l'Homme blessé par le péché originel ne peut trouver une loi juste en soi, cette loi humaine n'est pas juste en soi, car l'État poursuit également des fins qui sont trompeuses en essayant, par le droit profane, de rendre à chacun ce qui lui est dû. La Loi humaine ne peut être juste que si elle rend à Dieu ce qui lui est dû, en s'inspirant étroitement de la Loi biblique.

Augustin a donc prêché que le chrétien doit lutter, pour le triomphe de la Loi biblique. La Loi biblique ne peut triompher que si la Loi humaine s'en inspire étroitement. Il faut donc que les chrétiens luttent pour l'expansion de l'Eglise catholique qui est au service de Dieu et de sa Loi. Cette expansion de l'Eglise catholique pourra faire appel au Pouvoir civil contre le schisme (séparation) et l'hérésie (erreur dogmatique), en utilisant si nécessaire la violence et

[1145] ***Théorie des trois Lois***, *Contra Faustum,* livre XIX.

la guerre sainte, car si la foi est un acte essentiellement libre il convient de convaincre par la force les irréductibles, afin d'assurer leur salut éternel. [1146] Il ajoute que le chrétien doit obéir, même aux lois humaines injustes. Tout d'abord parce que les lois humaines fondent un certain ordre social, qui permet une certaine paix, une certaine sécurité, dont profite le peuple. Mais surtout parce que les lois humaines sont voulues par Dieu, par la providence divine. Obéir aux lois humaines, même injustes, c'est obéir à Dieu. C'est un système de pensée qui peut justifier la guerre juste, ou guerre sainte, djihad.

En conséquence la philosophie du Droit de Saint-Augustin enseigne une soumission totale à l'autorité politique mais également un fanatisme contre des infidèles, sans s'interroger sur la question du droit naturel. C'est un système absolutiste tout à fait comparable à la théocratie Ash'arite. C'est pourquoi le Droit, pour lui, c'est tout d'abord, pour les chrétiens "aimer Dieu" c'est ce qui fait que l'Homme est juste. Mais aussi, et en même temps, "aimer son prochain", sans discrimination. C'est pratiquer la charité, le pardon des offenses, c'est ne pas faire à autrui ce que l'on ne veut pas qu'autrui vous fasse. Pour Saint-Augustin le Droit des chrétiens c'est encore la renonciation totale aux biens terrestres, renonciation qui est nécessaire pour pouvoir aimer Dieu, c'est la vie en communauté, le communisme monastique, car l'appropriation privée des biens n'est pas d'essence divine (l'appropriation privée des biens pervertit les possesseurs qui, en fait, ne possèdent pas les biens mais sont possédés par eux, ce qui les éloigne de Dieu).

2. Saint Thomas d'Aquin et le droit humaniste

Thomas d'Aquin entend concilier la Bible et l'Augustinisme avec les doctrines de Platon mais surtout d'Aristote,[1147] dégagées des interprétations musulmanes considérées comme étant matérialistes.[1148] Cependant le génie de Thomas triomphe de multiples connaissances, dans son art de concilier toutes ces thèses contradictoires. Ce que Villey compare à une pièce de théâtre.[1149] Sa puissance de synthèse lui permet de comprendre un visage rationnel du

---

[1146] Lettre 93 à *Vincentius*.

[1147] ARISTOTE**,** ***Politique*****,** Gallimard, Paris, 1993 ; ***Constitution d'Athènes*****,** Belles Lettres, Paris, 1962.

[1148] La démarche de Thomas d'Aquin pour le christianisme peut être comparée à celle de Moïse MAÏMONIDE pour le judaïsme. Moïse ben Maïmoun (Moshé ben Maimon), dit Rambam, dit Maïmonide (1135/38-1204), philosophe juif de très grande renommée, médecin, s'inspire d'Aristote et des auteurs musulmans pour "rationaliser" et codifier le credo juif. Moïse Maïmonide, ***Le Livre de la connaissance*** (*Sefer ha-madda'*), PUF, Paris, 1985 ; ***Le Guide des égarés*** (*Guide for the perplexed*, *Moreh Nehbukhim*, *Moré Néboukhim*), 3 vol., Maisonneuve et Larose, Paris, 1970 ; ***Le Livre des commandements*** *: Séfèr Hamitsvoth*, Age d'homme, Lausanne, 1987 ; ***Terminologie logique : Une introduction juive à la logique médiévale*** (*Millot ha-higgayon*, 1151), Vrin, Paris, 1983 ; *Epîtres*, Verdier, Paris, 1984 ; ***Mishné Tora***, El-ha-Meqorot, Jérusalem, 1954. Léo STRAUSS, ***Maïmonide***, PUF, Paris, 1988. Maurice-Ruben Hayoun, ***Maïmonide***, PUF, Paris, QSJ n°2378.

[1149] VILLEY (Michel), ***Leçons d'histoire de la philosophie du droit***, Dalloz, Paris, 1962, p. 239

droit. Pour un droit appréhendé par la Raison, le système normatif de Thomas d'Aquin comprend les catégories suivantes, dans l'ordre hiérarchique : [1150]

1.- Le Droit divin, appréhendé par la Raison divine et donc inaccessible à l'Homme.
2.- Le Droit naturel, voulu par Dieu et appréhendé par la raison humaine.
3.- Le Droit positif divin, inscrit dans la Bible.
4.- Le Droit positif humain, légal parce qu'accepté par tous et légitime parce qu'ayant pour but la réalisation du "Bien Commun" tel qu'il est défini par l'Eglise chrétienne.

Les trois catégories connaissables sont donc les catégories 2, 3 et 4, le droit naturel étant supérieur. L'Homme est libre d'agir. Pour Thomas d'Aquin Dieu est, évidemment, la cause de tout. Mais Dieu ne saurait agir en toutes choses par sa Providence. Dieu a, en effet, donné à chaque chose des lois pour la régir. T. d'Aquin comme Augustin pense qu'Il a créé un ordre naturel. Cependant ce qui est important, c'est l'expression du "libre arbitre", qu'il reconnaît à l'Homme. Pour lui, si les animaux suivent les lois de leur nature par instinct, et si l'Homme participe du genre animal, l'Homme peut, par son "libre arbitre", s'écarter de l'ordre naturel voulu par Dieu. Le Bien est de respecter l'ordre naturel voulu par Dieu. Le Bien pour l'Homme est de suivre sa nature, telle qu'elle a été fixée par Dieu. Il faut donc connaître cette nature. Cette connaissance de la nature de l'Homme ne peut être qu'une connaissance expérimentale, une connaissance qui résulte de l'observation des faits par l'intermédiaire des sens et de la Raison.[1151]

C'est en fonction de la connaissance de l'ordre naturel du Monde que l'Homme est amené à la connaissance du Droit naturel. Si pour certains selon T. d'Aquin le droit naturel est muable, variable, parce que la nature de l'Homme est muable, mais la thèse actuelle du Vatican est que le droit naturel est immuable et universel, thèse qui s'appuie également sur la *Somme Théologique*.[1152] Ainsi l'Homme du XIIIème siècle, en connaissant sa propre nature, est amené à constater que le Droit naturel est pour la monogamie dans le mariage, contre le divorce, l'inceste, les fiançailles avant l'âge de raison….[1153] Le droit naturel, dans ce cas, est une fraction du droit divin. Le droit naturel ainsi appréhendé par la raison humaine ne saurait être, toutefois, qu'une partie du droit divin qui ne peut être appréhendé que par Dieu lui-même et qui a, par ailleurs, été partiellement révélé dans la Bible.

Le système normatif de Thomas d'Aquin est donc plus complexe que celui d'Augustin, plus opérationnel dans un monde en expansion qui est diversifié. Cependant ce système connaît

---

[1150] Voir : D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique*,** op, cit., 1-2, 93, 3, ad 2; D'AQUIN (Thomas), ***Commentaire de l'Epitre aux Romains***, trad. Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy, o.s.b., Cerf, Paris, 1999, n° 1021-1022.

[1151] Les sens ne font connaître que le particulier, ce que Thomas d'Aquin appelle les "substances premières", c'est la Raison, par l'abstraction, qui fait percevoir le général, les "substances secondes", qui nous amène à comprendre l'ordre statique et l'ordre dynamique du Monde.

[1152] Cette thèse qui s'appuie sur la ***Somme Théologique*,** op, cit., mais art. 3.

[1153] VILLEY (Michel), ***La Formation de la pensée juridique moderne***, Ed. Montchrestien, Paris, 1968, pp. 129-130.

avec celui d'Augustin de nombreux points communs. Le point de vue du théologien, par exemple, à l'égard des hérétiques ne change pas. Si pour T.d'Aquin la Loi est affaire de raison, la raison ne saurait permettre de traiter les hérétiques avec tolérance.[1154] Certes l'Eglise doit faire preuve de miséricorde en vue de la conversion de l'hérétique : "c'est pourquoi elle ne le condamne pas tout de suite, mais après un premier et un second avertissement"..."s'il se trouve que l'hérétique s'obstine encore"..."l'Eglise... pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par une sentence d'excommunication, et ultérieurement elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort." [1155]

3. Pufendorf et la morale universelle

Un autre grand nom de l'École du droit naturel moderne est Samuel Pufendorf (1632-1694). Il fonde le droit sur des bases rationnelles, sur un contrat social et il affirme que la paix est l'état naturel. Lui aussi fondait ses développements sur le principe de sociabilité de l'homme. Son *Traité des devoirs de l'homme et du citoyen* eut une grande influence sur Rousseau. Mais Pufendorf l'accommodait aux thèses de Hobbes sur le fondement utilitariste du contrat social, quoiqu'il ne partage pas le point de vue de ce dernier sur le caractère belliqueux de l'état de nature. Les critiques ont vu en Pufendorf un génial continuateur de Grotius[1156] en ce qu'il a séparé définitivement droit naturel et théologie, il a fondé nettement la loi naturelle sur la nature de l'homme, développé l'axiomatique selon une méthodologie empruntée aux mathématiques. Samuel Pufendorf, professeur à Heidelberg, publie en 1672 le "*De jure naturae et gentium"*. Considéré comme le disciple le plus fidèle de Grotius, il sépare nettement le "droit naturel" des hypothèses métaphysiques. La matière du droit est pour lui la "vie sociale de l'homme", et la théorie du droit doit s'appuyer sur des principes valables "pour l'humanité entière". Il est important de considérer Pufendorf, dans cette partie, comme un penseur d'ordre moral universel. Pour lui le droit naturel établit une médiation entre l'ordre normatif dont a besoin la grande communauté humaine et l'ordre ontologique du monde. D'origine humble, Pufendorf n'a été anobli que sur le tard au vu de ses travaux et

---

[1154] L'hérésie vaudoise (refus de la hiérarchie, condamnation de la richesse) fut condamnée en 1184. En 1209 une croisade fut lancée contre les vaudois, 80 furent brûlés à Strasbourg en 1211. Les Vaudois ont adhérés à la Réforme en 1532. Ils subsistent en Italie, aux Etats-Unis et en Amérique Latine. L'hérésie albigeoise, cathare, (NELLI (René), ***Les Cathares***, Marabout Université n°326, B-4800 Verviers,1981; Jean DUVERNOY, ***Cathares, vaudois et béguins : dissidents du pays d'Oc***, Privat, Toulouse, 1994), fut condamnée en 1148. La croisade, dirigée par Simon de Montfort de 1208 à 1218, se termina par la prise de Montségur, en 1244, et le supplice du bûcher pour les plus de 200 survivants. Le réformateur tchèque Jan Hus fut brûlé à Constance en 1415. Jeanne d'Arc fut brûlée à Rouen en 1431.

[1155] ***Somme Théologique,*** op, cit., 2a 2ae, Q.11, art.3.

[1156] Cf. l'article du chevalier DE JAUCOURT, "Droit de la nature, ou Droit naturel", dans ***l'Encyclopédie de Diderot***: "Le célèbre Grotius est le premier qui ait formé un système de droit naturel... Le droit naturel consiste, selon lui, dans certains principes de la droite raison, qui nous font connaître qu'une action est moralement honnête ou déshonnête, selon la convenance ou disconvenance nécessaire qu'elle a avec une nature raisonnable et sociable... ".

de ses services. Il est connu pour avoir développé des conceptions originales de la société naturelle, de la loi naturelle, du pouvoir souverain et du double contrat.[1157] Pufendorf est un des grands maîtres de l'école du droit naturel et l'un des inspirateurs des principes de la Constitution américaine de 1787. Dans *Du droit de la nature et des gens* (1672), Pufendorf développe l'idée d'une sociabilité naturelle de l'homme. Il y a sociabilité lorsque l'homme prend conscience de l'identité de nature qui existe entre lui-même et autrui, sur la «conformité de même nature». Il existe aussi une moindre forme de sociabilité : elle repose sur l'intérêt qui en dérive car « *la nature en nous ordonnant d'être sociables ne prétend pas que nous nous oubliions nous mêmes* ». Pufendorf va à l'encontre de Hobbes et refuse l'opposition entre un « état de nature » et une «vie sociale ». Rousseau écrira à son tour contre Pufendorf et exclura la notion de sociabilité du droit naturel.

Pufendorf développe la conception d'une loi naturelle qu'il distingue des lois révélées et des lois positives dans une forme nouvelle qui semblerait être plus identique que chez les autres auteurs chrétiens. Pour lui, les lois naturelles forment, avec les lois révélées, l'ensemble des lois divines. Sa théorie du droit naturel repose donc sur l'affirmation de l'existence d'un ordre moral universel, d'une règle de justice immuable, antérieure et indépendante et supérieure aux lois civiles.[1158] La loi naturelle a la force droite de la raison, et l'universalité de la règle naturelle aux hommes. «Les lois naturelles se trouvent [si bien] proportionnées à la nature humaine que leur observation est toujours avantageuse». Les lois positives prolongent les effets de la loi naturelle ; elles doivent s'en inspirer et ne peuvent la contredire. La subordination établie entre les lois naturelles et les lois positives donne à la fois force aux règles positives établies par les législateurs et justification aux citoyens qui exercent contre un pouvoir inique leur droit de résistance. Il unit d'emblée la loi naturelle à la nature humaine et ne saurait concevoir comme naturel un État où les hommes ne suivent pas les maximes de la raison.

4. Francisco Suarez et le droit naturel rationnel

Né à Grenade en 1548, Francisco Suarez (1548-1617) est un jésuite.[1159] Comme *Francisco de Vitoria*[1160], Suarez est considéré comme étant l'un des fondateurs du droit international.

[1157] *Cf.* notre première patrie, §6. ***Pufendorf*** (1632-1694).

[1158] Goyard-Fabre (Simone), ***Pufendorf et le droit naturel,*** Paris, PUF, 1994. P. 30.

[1159] Compagnie de Jésus, *Societas Jesu*, S.J., ordre catholique de clercs réguliers fondé par *Ignace de Loyola* en 1540 et ayant notamment la mission d'enseigner.

[1160] Né vers 1480 dans la ville de Vitoria, Francisco de Vitoria est un moine catholique dominicain (ordre des prêcheurs, O.P., fondé par Domingo de Guzman, v. 1170-1221, qui avait pour mission de lutter idéologiquement contre les hérésies). Il fait ses études à Paris, puis y devient Maître avant de rejoindre l'Université de Salamanque, la plus célèbre de l'époque. On peut dire qu'il est disciple d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin.

Il est aujourd'hui considéré comme étant l'un des fondateurs du droit international

Son oeuvre est considérable et peut être comparée à celle de Saint-Thomas d'Aquin.[1161] Suarez, comme Saint Thomas d'Aquin, pense que le droit naturel ce sont les lois naturelles qui ont pour source la volonté divine. Cependant cette volonté divine ne saurait se manifester par le canal de la révélation. Les lois naturelles ne sauraient être confondues avec les lois bibliques. Les lois naturelles nous sont connues par le canal de la raison, que Dieu a déposée en l'homme dès l'origine. C'est donc la raison de l'homme qui permet de connaître le droit naturel. Or la raison de l'homme, accordée par Dieu, ne saurait être changeante et relative. En conséquence le droit naturel est universel et immuable.

Certes l'expérience nous montre que certaines différences existent, de par le monde, entre les systèmes juridiques. Mais Suarez pense, tout comme l'Avecinne et Motahharî, que ce ne sont pas les lois qui changent mais les matières auxquelles elles s'appliquent et c'est ce pourquoi les lois naturelles doivent être interprétées. Ce sont évidemment les théologiens de l'Eglise catholique qui seront les seuls interprètes autorisés. Le droit international tire sa force obligatoire de ce droit naturel "rationnel". En effet, les États ne sont pas libres de créer comme ils l'entendent les règles du *jus gentium*. Ils se doivent de respecter les principes du droit naturel qui s'imposent à eux de par leur origine divine. Le droit naturel étant supérieur au droit international, celui-ci tire sa force obligatoire de sa conformité à celui-la. Cependant si les États ne sont pas libres de créer comme ils l'entendent les règles du *jus gentium*, celles-ci résultent formellement de leur volonté. Le droit international est créé par les États. C'est le droit constaté par l'usage, la coutume et la pratique des États. De ce fait, et contrairement au droit naturel, le droit international n'est ni universel ni immuable mais limité aux relations entre deux ou plusieurs États. Quoi qu'il en soit les États sont restreints dans leur autorité par l'existence de ce droit international obligatoire et par celle du droit naturel.

B. Droit naturel théologique

Or si le droit naturel théologique ne s'oppose pas à un droit naturel rationaliste, cela n'est pas la position de tous les auteurs chrétiens. Notre deuxième groupe concerne les docteurs, comme Duns Scott, Guillaume d'Occam qui tentent d'insister sur la dogmatique chrétienne, même si cela va réduire ou faire disparaître les principes fondamentaux du droit naturel dont la Raison humaine et son rôle. Ils font appel à la volonté divine et à ses dimensions transcendantes.

[1161] L'ouvrage qui nous intéresse ici est le *Tractatus de legibus ac de Deo legislatore*, le Traité des lois et de Dieu législateur.

1. Jean Duns Scott et la philosophie juridique volontariste

Jean Duns Scott (1265-1308) est un philosophe franciscain qui a enseigné à Oxford et à Paris et dont l'œuvre a eu un grand succès au Moyen Âge. Sa scolastique, que Michel Villey qualifie d'intégriste, s'oppose à celle de saint Thomas d'Aquin qualifiée par lui d'humaniste. Duns Scott se fait un critique acerbe de la pensée aristotélicienne. Selon ce philosophe franciscain, le droit émane de la volonté divine, et humaine. L'on sait peu de choses de sa vie mais son oeuvre fonde la philosophie volontariste.[1162] Duns Scott conteste l'existence d'un ordre naturel car pour lui admettre l'existence d'un tel ordre reviendrait à limiter la puissance de Dieu. Par ailleurs, la volonté chez l'individu est plus importante que son intelligence. Aussi, par sa volonté, un individu peut faire volontairement un acte d'amour qui est la foi en Dieu et par cette foi s'établit une relation personnelle de chacun avec Dieu, rigoureusement personnelle. Jean Duns Scott annonce par son raisonnement le positivisme juridique. La loi de Dieu est une loi révélée. Elle vaut car elle est la volonté divine. Dans cette perspective, le Bien c'est ce qui est approuvé par la loi divine et le Mal c'est ce qui lui est contraire et c'est la règle révélée qui fait le Bien et le Mal. Ce raisonnement s'oppose à celui de saint Thomas pour qui, au contraire, c'est ce qui est Bien et Mal qui fait la règle. De même, le pouvoir humain est une affaire de volonté (contrairement à Saint Thomas pour qui le pouvoir vient de l'ordre naturel des choses).

Il y a donc chez Duns Scott une rupture complète avec l'idée d'un ordre naturel du monde, comme chez saint Augustin et saint Thomas. L'ordre naturel a amené l'homme à la connaissance du droit naturel. Duns Scott s'oppose à Thomas d'Aquin et réalise une philosophie volontariste. Pour Duns Scott, Dieu est totalement libre de ses actions, son pouvoir est absolu. Affirmer l'existence d'un ordre naturel qui émanerait de la raison divine c'est donc amoindrir la puissance de Dieu qui ne saurait être obligé d'agir selon la raison mais comme il l'entend. La raison humaine ne peut être que la servante de la foi. Certes la foi nous enseigne que Dieu est bon et qu'il agit par amour, qu'il ne saurait se contredire et il est vrai qu'il a créé un ordre qui peut être qualifié de naturel. Mais Dieu, qui dispose du pouvoir absolu, n'est pas lié par ses propres lois et donc par l'ordre naturel, c'est ainsi qu'il agit par miracles, qu'il a voulu que Marie, tout en demeurant vierge, donne naissance à son fils, ce qui n'est pas dans la nature des choses. Ce qui compte, fondamentalement, c'est la volonté divine, la liberté divine. Quant à l'homme, Dieu a également voulu qu'il soit libre. Cette liberté est une liberté individuelle qui permet à l'homme d'agir volontairement, de commettre ou de ne pas commettre le péché, d'aimer ou de ne pas aimer Dieu et son prochain. Car la seule loi morale est d'aimer Dieu et son prochain. Or le fait d'aimer ou de ne pas aimer ne

[1162] Les deux oeuvres principales de Duns Scott sont : 1- *Opus oxoniense,* 2- *Reportata Parisiana*. Pour rédiger des informations complètes, consulter le site : www.denistouret.net/***ideologues***, de qui s'inspire cette partie.

peut relever de la raison mais d'un choix délibéré, d'un acte libre, volontaire, individuel. « Le droit ne saurait donc être rationnel, il émane de la volonté, volonté divine et volonté humaine. »[1163] Mais lorsqu'il s'agit le droit positif Duns Scott explique que Dieu a fixé lui-même les règles de droit, qu'il convient de respecter, dans la Bible, dans "l'Ecriture Sainte". Les préceptes bibliques - tels que : *Tu ne tueras pas, Tu ne voleras pas, Tu ne commettras pas d'adultère* - doivent être respectés parce que Dieu le veut ainsi, et non pas parce qu'ils sont respectables en soi. D'ailleurs Dieu lui-même peut vouloir qu'on ne les respecte pas, c'est ainsi qu'il a commandé aux juifs de voler les Egyptiens lors de leur départ vers la Terre promise[1164] et à Osée de s'unir à une prostituée.[1165] Les hommes doivent donc respecter la volonté divine mais dans le cadre ainsi fixé par Dieu ils sont libres de déterminer leur propre droit. Or le droit positif humain sera très largement conventionnel, contractuel, basé sur le principe que "*les promesses licites doivent être tenues.*" [1166] Ainsi le pouvoir politique a sa source dans la convention positive des membres de la communauté et c'est le pouvoir politique qui délimitera la propriété de chacun. L'esclavage lui-même ne saurait être de droit naturel car il est fondé sur un contrat de sujétion.[1167]

Dans une explication volontariste l'anglican, William Blackstone (1723-1780)[1168] explique comment le droit divin et le droit positif anglais sont garants des droits de l'individu. Pour lui, c'est Dieu par sa volonté, qui a établi les lois immuables qui gouvernent la nature humaine. Avant le péché, selon un commentaire biblique, ces lois étaient fondées sur la Justice, et la raison humaine pouvait parfaitement discerner le bien du mal, permettant ainsi à l'homme de se diriger selon le bon sens. Mais depuis le péché, l'homme ne peut plus compter sur sa seule raison pour aller dans le bon sens, car son intelligence n'est plus qu'"*erreur et ignorance*", sa raison est "*corrompue*". Par conséquent Dieu, par sa Providence, est venu au secours de l'homme en faisant de la recherche égoïste du bonheur la nouvelle loi naturelle, seule accessible à la raison "corrompue", mais encore en révélant sa loi dans les Saintes Ecritures. Loi divine et loi naturelle s'imposent à tous et partout, et les lois humaines leur sont

---

[1163] Voir aussi : DE MURALT (André), ***L'unité de la philosophie politique; de Scot Occam et Suarez au libéralisme contemporain***, Paris, Vrin, 2002, 198 p.
[1164] Ex. III, 22-XI, 2 et 3-XII, 35
[1165] ***Osée***, chap. 3
[1166] SCOTT (Duns), ***Opus oxoniense***, 1297 (?), Lyons, éd. par Luke Wadding, 13 tom, 1639 (réed. Paris, 26 tom, 1891-1895), IV dist. 21 qu. 2.
[1167] Ibid., op, cit., IV d.36 qu.1 n.2.
[1168] En 1756 il publie un abrégé de son cours :"***Analysis of the Laws of England***". En 1758 un *commonlawyer* philantrope Char1es Viner fonde et subventionne la première chaire de droit anglais à Oxford, et Blackstone devient "*the first Vinerian Professor*". Il se démettra en 1766. En 1759 il publie une édition critique de la Grande Charte. En 1761 il est élu député (*old whig*) du bourg pourri de Hindon (Wi1tshire) et se marie. Il devient principal de *New Inn Hall*, *Sollicitor General to the Queen*. A partir de 1765 Blackstone publie son oeuvre principale, très imprégnée d'anglicanisme : ***The Commentaries of the Laws of England***. Cet ouvrage obtient un succès considérable et influence les juristes anglo-saxons, notamment américains, pendant plus d'un siècle.

subordonnées. Elles ne sauraient être valables si elles leur sont contraires. Pourtant les lois humaines sont indispensables car les préceptes de la loi divine et ceux de la loi naturelle ne sauraient tout régler.[1169]

2. Guillaume d'Occam et le positivisme juridique ; la philosophie juridique nominaliste

Professeur à Oxford et Franciscain comme Duns Scott, dont il est le disciple, Ockham, ou Occam (vers 1290-vers 1349)[1170] développe en droit le volontarisme positiviste de Duns Scott. Guillaume d'Occam serait né en Angleterre à Occam dans le Surrey vers 1290. Il fait ses études à Oxford où il devient professeur**.** Guillaume d'Occam appartient à l'ordre des franciscains, et il défend son ordre contre le Pape d'Avignon Jean XXII qui reproche à cet ordre son rigorisme et entend lui imposer le régime de la propriété privée. En 1328 Guillaume d'Occam et le général de l'ordre des franciscains se réfugient à la cour de l'Empereur Louis de Bavière dont l'élection n'est pas reconnue par le Pape Jean XXII.

Duns Scott développe pourtant sa philosophie nouvelle : le nominalisme appelé à l'époque la *Via Moderna* c'est à dire la façon moderne de philosopher. Cette philosophie moderne va avoir une influence déterminante et à partir de Luther et de Hobbes, elle va déterminer toute la pensée juridique moderne. A l'époque cependant, D'Occam sera accusé d'hérésie. Mais le procès traîne en longueur et Guillaume d'Occam parvient à s'enfuir pour se réfugier à la cour de l'empereur Louis de Bavière. Guillaume d'Occam sera finalement abandonné par l'Empereur et par les franciscains qui se soumettent au pape. Il meurt vers 1349. En ce qui concerne son positivisme juridique et ses conséquences, Guillaume d'Occam, comme on l'a vu, est considéré comme étant le fondateur du nominalisme, une philosophie qui s'oppose au *Thomisme*, et qui donnera naissance au positivisme juridique moderne. Le nominalisme met l'accent sur le pouvoir absolu de Dieu contre l'ordre naturel qui aurait été créé par lui.

Selon la philosophie du droit d'Occam, nous serions en présence de deux droits: le droit positif divin et le droit positif humain. Le droit positif divin est le plus essentiel. Car c'est le pouvoir absolu de Dieu qui est la source de tout ordre juridique et, puisque seul l'individu est réalité l'ordre juridique ne peut avoir d'autre source que la volonté. Or le premier individu, la première personne à laquelle les hommes sont soumis est Dieu. Tous les hommes sont donc

---

[1169] Ainsi les hommes posent-ils, volontairement, la loi civile que Blackstone définit ainsi : "*A rule of civil conduct prescribed by the supreme power in a State, commanding what is right and prohibiting what is wrong*" (***Commentaries***, I, p.44) (Une règle de la conduite civile, prescrite par le pouvoir suprême dans un Etat, laquelle ordonne ce qui est juste et défend ce qui est injuste). Le Parlement peut donc prendre des décisions déraisonnables, c'est-à-dire contraires à la loi divine et à la loi naturelle, cela ne signifie pas qu'il soit autorisé à le faire.

[1170] Son oeuvre est relativecent importante. Il convient de signaler : - Le *Compendium errorum papae* - L'*Opus nonaginta dierum* - Le *Dialogus* - Le *Breviloquium de principatu tyrannico* - Le *Centiloquium theologicum* - La *Summa totius logicae*, la *Somme de toute logique*, qui est son oeuvre principale (***Opera Omnia philosophica et theologia***, Franciscan Institute St Bonaventure, New-York 1965.

soumis au droit divin. Ce droit divin c'est le droit positif tel qu'il résulte des écritures saintes. Il convient d'appliquer strictement ce droit positif et *non de l'interpréter*. C'est ainsi que les écritures ne sauraient légitimer le pouvoir temporel de l'Eglise puisqu'il résulte des textes que Jésus, par sa prescription "*Rendez à César ce qui est à César*", a entendu laisser le pouvoir temporel à l'Empereur, si par ailleurs l'Eglise se voyait confier le pouvoir spirituel: "*Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*".

Ce sont encore les Ecritures qui ont donné aux hommes le pouvoir d'appropriation privée car, si, à l'origine du Monde, tout était commun à tous, le communisme originaire a été supprimé par Dieu après le péché originel. C'est ainsi selon la Genèse, I, 3 : "*Et Yahvé Dieu le (Adam) renvoya du jardin d'Eden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré*"; or selon Guillaume d'Occam la culture du sol ne peut être qu'individuelle. C'est également Dieu qui, par les Ecritures, a donné aux hommes le pouvoir d'instituer les chefs par le contrat social et l'élection, car Dieu veut que toute autorité temporelle procède de la volonté des hommes qui seront assujettis (gouvernés). Cela résulte du texte biblique des Proverbes. De par le contrat social et l'élection, les hommes assujettis délèguent à ceux qui détiennent le pouvoir temporel la puissance législative et judiciaire. *C'est donc indirectement que le droit positif humain découle du droit positif divin.*

Le droit positif humain procède donc du consentement des gouvernés, voulu par Dieu, consentement qui, par le contrat social et l'élection accorde le pouvoir législatif et judiciaire aux gouvernants. Cependant, contrairement à Thomas d'Aquin selon lequel le droit positif humain est juste lorsqu'il a en vue le bien commun, c'est-à-dire lorsque ce droit est conforme au droit naturel, Guillaume d' Occam pense que le droit positif humain est au service des individus, de la volonté, de la liberté individuelle. Aussi le droit positif humain doit avoir pour objet de créer au bénéfice des individus des droits subjectifs garantis et sanctionnés par le pouvoir temporel. En vertu de ces droits subjectifs les individus disposeront de pouvoirs absolus mais il leur est possible d'y renoncer. C'est ainsi que les franciscains, qui ont fait voeu de pauvreté, renoncent à la propriété privée.[1171]

3. Le droit naturel et l'amour ; Un ordre social chrétien selon Mihalcescu [1172]

Le discours de l'Orthodoxie est ouvert par une affirmation pour ainsi dire classique en la matière : «L'homme ne peut vivre, ne peut déployer les qualités de son âme et atteindre le but auquel il a été destiné par Dieu, qu'en société», une affirmation qui renoue avec la

[1171] Pour les informations complètes consulter le site : *www.denistouret.net/ideologues*.

[1172] MIHALCESCU (Ion), ***Rolul social al religiei***, in Solidaritatea, 1, no. 1, 1920, réed., Université de Bucarest, 2002, in ***Références chrétiennes dans le discours politique roumain***, Pour une version numérique voir : *www.unibuc.ro/eBooks/Sociologie/ionescu/cuprins.htm.* Les citations de cette partie du texte, sauf indication contraire, sont extraites de cet article.

tradition aristotélicienne de la nature sociale de l'homme. Par conséquent, l'argument de la sociabilité naturelle est appelé, tout comme dans le cas de la doctrine sociale, à se constituer en pilier de la réflexion sociale orthodoxe. Mais, à la différence du discours catholique, elle n'est précédée dans ce cas précis, par aucune considération sur la valeur et le statut de l'être humain et sur les éléments essentiels qui donnent contenu à sa dignité.

Pour Ion Mihalcescu , professeur à la Faculté de Théologie de Bucarest, si l'homme est un être social, «la vie en société et l'ordre social ont leur fondement dans la nature humaine et forment des éléments constitutifs de l'ordre naturel. Tous deux se réduisent, en dernière instance, à Dieu le Créateur et font partie de son plan».[1173] Le caractère sacré de cet ordre social dont il est ici question justifie, tout d'abord, sa durabilité et immuabilité : puisque l'homme est censé atteindre un but établi par Dieu, à travers la création, et puisqu'il ne peut le faire qu'en société, il en découle que la qualité essentielle de l'ordre social est sa stabilité, exprimée par l'existence continue des conditions nécessaires au développement humain. Fondé en Dieu et rapporté au destin humain, l'ordre social évite tout danger de contestation se situant d'emblée en dehors de l'espace du débat. Conséquemment, mettre en doute le fondement transcendant de cet ordre c'est porter atteinte à cette stabilité sociale qu'est la condition même de l'épanouissement de l'être humain. Pour faire bref, déranger tout élément de cette logique c'est provoquer la ruine de l'édifice entier.

Or, c'est justement la stabilité de l'ordre social que met en doute la théorie du contrat , théorie que Ion Mihălcescu entend fortement critiquer. «L'ordre social et de l'État est, selon cette théorie, le produit de l'entente arbitraire des gens, du soi-disant *contrat social*». A part le fait que cette conception est dépourvue de toute vérité puisque «simple fiction historique», elle est également extrêmement dangereuse parce qu'elle abrite «les grains de la révolution, comme l'ont prouvé la grande révolution française et toutes les révolutions qui ont bouleversé, depuis, les fondements des différents États». Si l'ordre social perd son caractère divin et ne dépend que de la simple volonté humaine, rien n'empêche que la même volonté soit capable de le mettre à tout moment en question en procédant à une refondation de la société et en ignorant ainsi l'immuabilité du commandement divin.

Tout comme dans le cas de la doctrine sociale, dans *l'ordre du droit* de la société aussi, raison et révélation concourent pour soutenir et justifier le caractère naturel de cet ordre social. L'ordre du droit a sa source, comme la société, dans la volonté divine, il est une partie essentielle de l'ordre général et surtout de l'ordre moral du monde, posé par Dieu et rendu connu à l'homme par la lumière de la *raison*, de l'observation de la nature, et par la lumière de la *foi*, de la découverte surnaturelle. Le gardien de cet ordre du droit et, par conséquent -

[1173] Ibid., chapitre II, pp. 24 et sq.

en remontant sur les pas de l'argumentation -, de l'existence sociale elle-même, est l'État. Institution divine, tout comme la société (...), son existence est postulée dans l'ordre naturel des choses. L'État a dû naître en même temps que la famille, comme forme spéciale de la société, sans laquelle la société ne pourrait exister, et non pas comme un produit du contrat, dans une période postérieure.

De surcroît, puisque « seule la religion peut apporter l'amour, qu'elle seule dispose de ce pouvoir magique qui lie l'homme plus durablement que le ciment lie les pierres», et que l'amour doit définir tout comportement au sein de la société, y compris celui des autorités envers les citoyens, il s'en suit que la religion occupe une place de premier ordre au sein de la société, en constituant le pilier fondamental de l'ordre social. Religion et politique doivent marcher de pair puisque «la religion est le facteur politique suprême et l'unique fondement des États».[1174]

a. Le droit naturel et l'amour

L'Orthodoxie comme le Catholicisme admet l'existence d'un droit naturel sous forme de loi naturelle. Mais si les racines et le tronc sont communs à ces deux familles, les branches se diversifient, gardant l'un et l'autre des spécificités dues à leurs traditions. Comme le Catholicisme, l'Orthodoxie admet un droit naturel dont témoigne *l'Epître aux Romains*. Il s'agit d'une loi écrite dans le cœur des hommes. Selon saint Paul, le droit naturel en tant que droit non établi par une loi écrite, et immanent à l'ordre naturel des choses, est révélé aux Juifs par la Loi et les Prophètes[1175] et aux Chrétiens, par la foi en Jésus Christ. Alors que l'Eglise catholique, dans la conception du droit naturel, privilégie la raison et la volonté, l'Eglise orthodoxe fonde ses enseignements sur l'amour triadique. Sans doute, l'une est-elle inspirée plus de la dogmatique de Saint Paul et l'autre par celle de Saint Jean.

Si la tradition occidentale qu'incarne le Catholicisme pose dès lors des règles qui l'aident à agir,[1176] la tradition orientale que représente l'Orthodoxie est contemplative. Elle s'accomplit dans la mystique christique. Dans cette lignée, l'Orthodoxie développe un droit qui est naturel comme étant la lumière christologique qui est répandue dans le monde par le *Logos* personnel et qui se trouve latent en chacun :[1177] « *je suis la lumière du monde et celui qui me suit ....aura la lumière de la vie*»[1178] ; « Pendant que je suis dans le monde, je suis la lumière

[1174] MIHALCESCU (Ion), op, cit., chapitre II, p. 24
[1175] Ro 3 : 21
[1176] GUILLEBAUD (J.C.), ***le principe de l'humanité***, Paris, Seuil, 2002, p. 64.
[1177] *Cf.*, TZITZIS (Stamatios), ***Orthodoxie et droit naturel,*** Institut de Criminologie de Paris, Université Panthéon-Assas (Paris II).
[1178] Jn 8 :12

du monde ».[1179] « Si quelqu'un entend ma parole, et ne la garde pas, moi, je ne le juge pas ; car je suis venu, non pas pour juger le monde, mais pour sauver le monde ».[1180]

b. La Loi et la Foi

Dire que l'Orthodoxie suit les ouvertures opérées par saint Jean, serait méconnaître l'importance qu'elle attribue à saint Paul. Certes, cet apôtre, sous l'empire sans doute de son héritage judéo-romain, développe son enseignement, en énonçant des devoir-faire à partir des jugements de valeur, à la manière du Décalogue.[1181] Il développe des discours normatifs, dont l'inspiration provient sans doute de la formulation déontologique de la Loi, même s'il souligne que son *logos* ne représente pas un commandement.[1182] En effet, l'apôtre des nations expose également toute une théologie à travers la philosophie de l'amour, révélation-mystère, telle qu'elle est mise en lumière par saint Jean, par des paroles qui font appel à la prudence et au sentiment. C'est alors pourquoi pour saint Jean, même le péché originel n'est qu'une désobéissance à Dieu et un acte contraire à la loi divine et n'est donc pas si terrible que Paul le croit.[1183]

Pour la plupart des orthodoxes saint Paul fait la distinction entre la justice issue de la loi et celle issue de la foi (*pistis*), à savoir celle qui réside dans la foi au Christ.[1184] Mais il pose la question cruciale de savoir si la foi doit abolir la loi. Il répond par la négative (*mè genoito*).[1185] Toutefois, le problème de la loi le préoccupe grandement. Car, tant selon la loi naturelle que selon le droit positif, il n'y a point de transgression sans loi.[1186] Le problème de la loi est aussi posé dans *l'Epître aux Galates*. Saint Paul compare la loi des écritures à celle de la foi pour souligner l'accomplissement de l'homme grâce à cette dernière.[1187] L'esprit du droit est présent dans ses raisonnements. Il résume toute la loi dans la règle « *aime ton prochain comme toi même*».[1188] Il faut respecter les lois sinon ceux qui ne le font pas n'auront pas de place dans le Royaume de Dieu.[1189] Mais l'au-delà de la loi se trouve dans la foi, dans l'amour, dans la joie, dans la paix, dans la bonté qui sont au-delà de la loi et qui existent comme témoignage (*martyria*) de celui qui accepte le message salutaire du Christ.[1190]

[1179] Ibid., 9 :5
[1180] Ibid., 12 :47
[1181] Corinthiens 6 : 3 ; 5 et suiv.
[1182] Ibid., 7 : 6
[1183] Voir : Jn 3 : 4, et aussi Ge 2 : 17 ; 3 : 6-7
[1184] Ro 3: 21-22
[1185] Ro 3: 31
[1186] Ro 4: 15
[1187] Ga 3: 11; 13; 21; 24
[1188] Ibid., 5 : 14
[1189] ibid., 5 : 21
[1190] Ibid., 5 : 22-24

SECTION II. UNE DÉMARCHE RATIONNELLE ET SES CONSÉQUENCES POLITIQUES

La première doctrine qu'on a déjà rencontrée dans notre premier titre, vaut quel que soit le régime (peu importent les détenteurs de l'autorité et l'étendue de cette autorité) et laisse ouverte la question des moyens concrets et *naturels* qui doivent être utilisés pour désigner les détenteurs du pouvoir politique. Cette section présentera la deuxième et la troisième doctrine qui visent à distinguer les autorités humaines qui sont de droit divin direct et toutes les autres. Celui qui tient son pouvoir de Dieu, sans médiation humaine, dispose d'un pouvoir plein (*plena potestas*). De cette souveraineté du pape, on passe ensuite à celle des souverains temporels. Cependant on pourra envisager une autre doctrine selon laquelle l'autorité dérivant du principe de l'être comme de sa source transcendante, dérive aussi du peuple en ce sens qu'elle passe par lui pour aller résider dans ses légitimes détenteurs.[1191]

§1. La Théocratie démocratique

Dans son ouvrage politique: "*Du Royaume*" Thomas d'Aquin nous parle des fondements du pouvoir. Pour lui le pouvoir est un droit naturel. Car l'homme est un animal social et politique. On le voit bien par les différences qui caractérisent l'homme par rapport aux autres animaux. En outre, sa raison individuelle ne lui permet que de façon insuffisante sa propre sauvegarde. Le pouvoir est un droit naturel qui s'impose par la raison car une société ne fonctionne pas sans quelqu'un pour subordonner les intérêts particuliers au bien commun. Ce pouvoir naturel vient de Dieu mais cela ne signifie pas que Dieu choisit lui même le pouvoir. Le pouvoir vient de Dieu mais réside dans la société elle même: "statuer sur le bien commun est le droit de toute la multitude ou de celui qui est responsable de toute la multitude."
Le pouvoir établi vient toujours de Dieu, *a Deo*, mais par l'intermédiaire du peuple, *per populum*, avait précisé saint Thomas d'Aquin, et c'était là la doctrine traditionnelle de l'Eglise. Mais il n'est pas le dernier: dans la théologie politique de saint Thomas sont utilisées des notions qui se rencontrent ultérieurement chez maints autres auteurs : la notion de Droit naturel, celle de Loi, celle de Bien commun, celles de Souveraineté et de Légitimité dans l'exercice du pouvoir, et aussi, la notion éminemment moderne, celle de Volonté

[1191] D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique*,** Le Cerf, Paris, 1984-1986, I-II, q. 90, a. 3.

populaire, le peuple étant considéré comme partie prenante de l'Autorité. « Le droit divin qui vient de la Grâce ne supprime pas le Droit humain qui naît de la raison naturelle.» C'est dire que les hommes en société ont la capacité de définir un but qui leur soit commun, un bien conforme à leurs inclinations en général. Pour lui, c'est à partir des principes du droit divin, tels qu'ils sont découverts par la raison humaine, que se constitue le droit positif humain[1192]. Le droit positif humain est une nécessité de par la nature même de l'Homme.[1193] Il est valable s'il est accepté par tous. L'Homme est un être politique, un être qui vit en société et qui a donc besoin d'un ordre social, d'un ordre politique. Le Droit positif humain a pour auteur, selon le régime politique existant, soit un monarque, soit une aristocratie, soit le peuple lui-même (république). Il tire sa force légale du fait même qu'il est accepté par tous (*consensus*). Pourtant le doit positif humain est juste s'il a en vue le "Bien Commun".[1194] « La loi, au sens propre et principal, se rapporte au Bien commun ; c'est donc à toute la multitude, ou à la personne publique qui en est issue, qu'il appartient de fonder la loi ». Celle-ci procède donc du peuple, et, de même, de l'Autorité qui reçoit délégation pour la faire respecter. Cette Autorité peut être, selon les circonstances, une assemblée, un groupe ou un monarque. Un gouvernement est légitime sous ces trois formes- démocratie, aristocratie, monarchie- s'il a reçu l'aval du peuple. Et tant que ce Souverain légitime se conduit justement, son autorité est incontestable et doit être obéie en tout.

Pour saint Thomas l'État est donc une institution naturelle qui assure la sécurité de la vie sociale, mais qui, également est un Bien lorsqu'il sert l'intérêt général. En conséquence le Droit positif humain est juste, légitime, lorsqu'il a en vue le "Bien Commun", c'est à dire lorsque le Droit positif est conforme au Droit naturel qui est une fraction du Droit divin. Le droit positif humain doit être obéi s'il est juste. Cela signifie que la désobéissance au Droit positif est possible lorsque celui-ci est contraire au "Bien Commun", donc lorsqu'il est "injuste". [1195] Si la loi est détournée, si la Majesté élue se comporte injustement, à la fois elle transgresse la volonté divine et la volonté populaire attachée au Bien commun. Elle ne peut donc être considérée comme légitime. Le fait d'outrepasser la loi la retire de l'ordre commun, du domaine de la Justice égale pour tous : « le gouvernement tyrannique n'est pas juste parce qu'il ne tend pas au Bien général, mais au bien particulier de celui qui gouverne. »[1196] Aussi, le peuple est en droit de le renverser, car ça fait partie de son droit

---

[1192] Le droit positif humain, le *jus positivum*, la *lex humana*

[1193] D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique***, p, cit., IIa IIae, qu. 57, art.2 ; Ia IIae, qu. 94 à 97.

[1194] C'est le même vocabulaire que Denis DIDEROT utilise dans son article " Droit naturel " (1740). Selon lui aussi c'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre ou de mourir. « C'est à elle de fixer les limites de tous les devoirs. Vous avez le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne vous est point contesté par l'espèce entière. C'est elle qui vous éclairera sur la nature de vos pensées et de vos désirs. Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditerez sera bon, grand, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général et commun ».

[1195] D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique*,** op, cit., Ia IIae, qu. 96, art. 4 et 6

[1196] Ibid., VI. q. 96 a. 4

naturel. La sédition n'est pas dans l'acte de révolte, elle est dans le tyran qui la provoque par sa conduite.

A. Le rôle de l'Église catholique

Cette légitimité du pouvoir humain contre les abus n'implique pas, cependant, que les hommes en masse, ou ceux qui les représentent, soient indépendants par rapport à la loi divine. Si l'usage est aux mains des hommes, l'essence du pouvoir réside en Dieu. Le glaive temporel reste subordonné à la volonté divine comme l'inférieur l'est au supérieur. Il y a, néanmoins, un Souverain qui a reçu mission en ce monde, au nom de Dieu, de gérer l'ordre du Spirituel. Celui-là seul, peut, s'il le juge nécessaire, intervenir dans l'ordre temporel, c'est-à-dire procéder du supérieur à l'inférieur si les Princes de ce monde dérogent au Bien et à la Justice. C'est là qu'intervient le Droit positif divin. Le Droit positif divin est inscrit dans la Bible, dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament.[1197] L'Église catholique, par la voix du Pape, est la seule interprète autorisée de ce Droit. Tel est le rôle dévolu au Pape, souverain Pontife. C'est donc l'Église catholique romaine seule, c'est à dire le pape, qui peut censurer le droit positif humain qui serait contraire à la Raison divine, et donc injuste, et non valable puisque non accepté par tous. « De même que Dieu a un souverain pouvoir sur toutes les choses de la nature… de même que, pourtant, il gouverne le monde selon la loi commune (sans empêcher que les choses suivent leur cours habituel) de même, le Souverain Pontife, vicaire de Dieu, détient à sa manière, un universel pouvoir sur les choses temporelles, mais, voulant l'exercer selon la loi commune »,[1198] il doit se garder d'intervenir à moins qu'il n'y ait obstacle spirituel majeur. La doctrine du surnaturel qui fait dépendre tout pouvoir de Dieu se double ainsi d'une doctrine qui accorde l'exercice du pouvoir aux hommes. C'est pourquoi même aujourd'hui «l'Eglise joue aussi un rôle politique, quand elle a le courage de dire les conséquences politiques des exigences spirituelles de l'Evangile. Face à la crise économique, qui déchire le tissu de la société civile, l'Eglise peut puissamment aider la nation à rester solidaire, à éviter les réflexes d'égoïsme catégoriel, à mettre en œuvre de nouveaux mode de vie».[1199]

[1197] Ibid., Ia IIae, q.98 et s.
[1198] Ibid.
[1199] LUSTIGER, *Le Figaro*, 28 septembre, 1982 ; BOULLET (Gérard), ***Pour de nouveaux modes de vie***, Le Centurion, Paris, 1982, p. 7.

B. La théorie du double contrat

Pufendorf rejette l'idée d'un pouvoir souverain absolu fondé sur une analogie avec l'exercice du pouvoir paternel. Il reproche à Hobbes de faire la théorie du despotisme. Il propose aussi de distinguer la servitude volontaire de celle qui résulte de la guerre. Touchant la première, il considère que l'accroissement du genre humain conjugué avec l'augmentation des commodités de la vie et une quête effrénée des richesses superflues ont fait que les gens un peu riches, et qui avaient de l'esprit, engagèrent ceux qui étaient grossiers et peu accommodés, à travailler pour eux moyennant un certain salaire. Ainsi la servitude a été établie par un libre consentement des parties ; proposer le louage de service est, pour Pufendorf, la première forme de servitude.

Pufendorf pense cependant que pour qu'il y ait société civile, il est nécessaire que ceux qui désirent être membres de l'État s'engagent à ne former qu'un seul corps et à régler d'un commun accord ce qui regarde leur sûreté mutuelle ; « *l'assemblée des contractants doit ensuite opter, à la majorité des voix, pour une forme de gouvernement. Ceux qui sont revêtus de cette autorité s'engagent à veiller avec soin au bien public et les autres, en même temps, leur promettent obéissance* ». Le pacte d'union et le pacte de soumission scellent en un double contrat l'État, ils fondent l'autorité souveraine sur un ciment d'obligations réciproques entre gouvernants et gouvernés.

C. Le droit divin chrétien et le droit international

Au problème de justice posé par la domination des Indiens d'Amérique par les Espagnols après la découverte de ce qui était pour eux un "nouveau monde", le théologien-juriste Francisco de Vitoria (1483-1546) donne une réponse mesurée qui établit les devoirs des vainqueurs comme les droits des vaincus.[1200] Dans *De Indis*,[1201] De Vitoria (1492-1546) prouve que les Indiens étaient pleinement indépendants avant l'arrivée des Espagnols. Le pape ne dispose d'un pouvoir temporel qu'en vue du spirituel. Cela donc est le sens du pouvoir universel du Pape. Le pouvoir spirituel est absent chez les Indiens, vu qu'ils ne sont pas chrétiens et donc il ne peut y avoir de pouvoir temporel. Mais on a le droit de découverte : on ne peut s'emparer d'une terre déjà appropriée. Par ailleurs le prosélytisme est interdit car il y a aussi le refus de la foi chrétienne. Cette foi ne peut être imposée par la force. Même selon de Vitoria les vices des Indiens sont moins graves que ceux des chrétiens, parce que les Indiens ne savent pas qu'il s'agit de péchés. C'est pourquoi parler d'un don spécial de Dieu

[1200] HERNANDEZ MARTIN (Ramón), ***Francisco de Vitoria et la Leçon sur les Indiens***, Trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1997, 159 p.
[1201] Voir : DE VITORIA (Francisco), ***Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre***, Genève : Droz, 1966.

n'a aucun fondement. Mais ce qui est légitime (les titres légitimes) se base sur : 1- le droit naturel de société et de communication ; 2- le droit d'évangélisation et de protection des missionnaires ; 3- la protection des Indiens convertis ; 4- la désignation d'un prince chrétien par le Pape ; 5- le droit d'intervention pour raison d'humanité, fondé sur la solidarité naturelle ; 6- le libre choix ; 7- le droit d'assistance aux alliés : la guerre doit être juste et les Espagnols appelés : 8- le droit de tutelle.

De Vitoria, bien que dégoûté par les événements politiques, reste sensible à l'aspect économique. Pour lui, la plus grosse lacune est l'absence de droit international positif. C'est justement le droit naturel qui va permettre de combler cette lacune. Le droit naturel régit le monde entier et pas la seule chrétienté. Les États se doivent donc de respecter certains droits.[1202] Selon Vitoria (v. 1480-1546) l'État est une "communauté qui est son propre Tout par elle-même", elle est indépendante physiquement (géographiquement), politiquement et juridiquement. L'État est une communauté qui se suffit à elle-même: 1- quant à son territoire, 2- quant à sa population, 3- quant à son organisation et à son gouvernement. Cependant l'indépendance de l'État n'est pas absolue car l'autorité de l'État se heurte d'une part à l'existence de la morale et du droit, et d'autre part à l'existence d'une communauté internationale.

Suarez, comme Vitoria, pense qu'il existe une communauté internationale pour la raison que les États ne peuvent se suffire à eux-mêmes. Cette communauté internationale est régie par le droit naturel et par le droit international. Pour Suarez, comme pour Vitoria, l'État est une "*communauté parfaite par elle-même*". Cette communauté parfaite a besoin d'un pouvoir et ce pouvoir est voulu par Dieu. Mais ce sont les hommes composant la communauté qui détermineront à qui le pouvoir appartiendra. Autrement dit si le pouvoir est d'essence divine le mode de gouvernement relève du droit positif. C'est par un acte volontaire, qui s'exprime par un contrat (le contrat social) ou par un quasi-contrat (le consentement étant donné peu à peu et tacitement de par le comportement des membres de la communauté) que la communauté parfaite qu'est l'État se donne des gouvernants. Ce sont donc ces gouvernants qui sont les auteurs du droit positif d'où résultent des droits subjectifs pour les membres de la communauté étatique.

Selon Suarez les membres de la communauté ayant confié le Pouvoir aux gouvernants ceux-ci disposent du pouvoir législatif. Le droit positif est un droit volontaire, qui émane de la volonté des gouvernants. Les gouvernants en édictant des normes de droit positif reconnaissent aux membres de la communauté un certain nombre de droits subjectifs. Est-ce à dire que le législateur peut tout faire, dispose d'un pouvoir absolu? Pour Suarez et Vitoria

[1202] La liberté de la mer et des fleuves, - le droit d'aller et venir, - le droit d'acquérir une nationalité, - le droit de faire du commerce.

la réponse est non. Le législateur se doit de respecter le droit naturel et le *jus gentium*, le droit international.

§2. La Théocratie biblique et le droit naturel

Selon la Bible,[1203] le fait que l'homme ait été incapable d'exercer la justice, que Juifs et païens aient gouverné pour eux-mêmes et non pour Dieu, est une triste et évidente constatation. La faillite est totale : à l'échelle de la race, le gouvernement aboutit à la confusion de Babel,[1204] le régime théocratique d'Israël s'achève par la captivité babylonienne,[1205] et durant le temps des nations les peuples sont acculés à la faillite, comme l'a prophétisé Daniel.[1206] « Le gouvernement humain sera finalement supplanté par le glorieux règne du Seigneur Jésus-Christ dont les droits souverains sont incontestables selon la Bible.[1207] La dispensation[1208] du Gouvernement humain sera suivie par celle de la Promesse, test spécial d'obéissance, Dieu appelant *Abram* comme instrument de Sa bénédiction pour l'humanité. »[1209] Néanmoins, l'homme aura encore la responsabilité du gouvernement ; ce régime subsistera jusqu'au jour où le Christ établira son royaume.[1210]
Cette introduction à la politique chrétienne permet maintenant de la développer selon deux partisans de la monarchie de droit divin : Bossuet et Domat

A. Bossuet Jacques-Bénigne (1627- 1704)

Pour montrer ce système politique chrétien, Bossuet tente de bien théoriser cette idée selon des principes catholiques. Il est placé entre la doctrine traditionnelle de l'Eglise, qui reconnaît le droit populaire, et la doctrine gallicane, qui faisait découler le pouvoir directement de Dieu, sans intermédiaire. Mais le rôle historique de Bossuet va bien au-delà de la place de ses oeuvres dans la littérature du XVIIe siècle.[1211] A partir de sa nomination comme évêque de Meaux (1681), il joua pratiquement aux côtés de Louis XIV le rôle de

---

[1203] C.I. SCOFIELD, ***Les commentaires***, in. ***La Sainte Bible***, traduite par Segond (Louis), Genève-Paris, Société Biblique de Genève, 2002, p. 16-17
[1204] Ge. 11 : 9
[1205] 2 Ch. 36 : 15-21
[1206] Da. 2 : 31- 45
[1207] Es. 9 : 5-6 ; Jé. 23 : 5-6 ; 33 : 17 ; Ez. 21: 32; Lu. 1: 30-33; Ap. 11:15-18; 19: 16; 20: 4-6.
[1208] Le terme « dispensation » a en anglais un sens légèrement plus étendu qu'en français. A l'idée d'économie, de régime, et à l'action de dispenser et de régir s'ajoute une notion de temps, de période. Une dispensation devient un âge pendant lequel un certain régime prévaut.
[1209] C.I. SCOFIELD, op, cit.
[1210] C.I. Scofield, ***Les commentaires***, in. ***La Sainte Bible***, traduite par Segond (Louis), Genève-Paris, Société Biblique de Genève, 2002, p. 17
[1211] *Cf.* MINOIS (Georges), ***Bossuet, entre Dieu et le Soleil***, Perrin, 2003.

chef spirituel de l'Eglise de France. Avant la révocation de l'Edit de Nantes, Bossuet avait écrit en 1671 une *Exposition de la doctrine catholique* à l'intention des protestants français dans laquelle il s'appuyait à la fois sur une très bonne connaissance de l'Ecriture et des pères de l'Eglise. Il rédigea en 1688 une *Histoire des variations des Eglises protestantes*. Il entretint une active correspondance avec le philosophe allemand Leibniz, luthérien, qui travaillait à la réunification des Eglises. Il prit une grande part dans la condamnation du *quiétisme* (1685-1699). Il travailla dans la perspective d'harmoniser foi et raison, avec beaucoup de rigueur.[1212] Il a manifesté dans le même temps un grand sens pastoral tant auprès des fidèles de son diocèse qu' auprès des savants ou des nobles. Toutefois, Bossuet, la plus haute intelligence de l'Eglise de France, écrit dans sa *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, rédigée pour son élève le Grand Dauphin, fils du roi: « Le trône royal n'est pas le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même ».[1213] Prêchant devant la cour le dimanche des Rameaux en 1662, le même orateur, l'un des plus puissants manieurs du verbe qu'il y ait eu en France, l'un de ceux qui ont fait passer le plus fortement dans les âmes le frisson du sacré, s'écrie: « Vous êtes des dieux, encore que vous mouriez, votre autorité ne meurt point.» Avant le grand roi et le grand évêque, d'autres avaient développé dans le même siècle les mêmes idées.[1214] Cependant la théorie de Bossuet, le théoricien définitif du droit divin, est parfaitement le défenseur de l'absolutisme monarchique qui est "tiré des propres paroles de l'Écriture Sainte". Pour l'évêque de Meaux, le roi n'a à rendre compte à personne de ce qu'il ordonne ou de ce qu'il fait. Même l'impiété déclarée et même la persécution violente ne sont pas un motif pour lui désobéir. Seules des "remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure et des prières pour sa conversion" peuvent être opposées, par ses sujets, aux débordements d'un tel roi. Il n'y a en effet qu'un juge assez auguste pour lui demander des comptes: Dieu.

En conséquence pour expliquer le passage de l'état de nature -nature déchue depuis la faute d'Adam- à l'état de société, l'explication utilitaire, fondée sur l'intérêt des hommes à se donner un maître pour vivre en paix, lui paraît suffisante. Car «où tout le monde peut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il veut ; où il n'y a point de maître, tout le monde est maître ; où tout le monde est maître, tout le monde est esclave.» Telle est l'anarchie. Il ajoute, selon l'Ecriture, Dieu a été vraiment et visiblement roi au commencement du monde et l'autorité humaine est venue aux hommes de l'autorité paternelle ; enfin qu'il y a eu bientôt des rois, soit par le consentement (global) des peuples, soit par le droit de conquête légitimé par

---

[1212] Voir: VALADIER (Paul), **Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi**, Seuil, Paris, 1999 ; KUNG Hans, **Le Christianisme, ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire**, Seuil, 1999.

[1213] BOSSUET, ***La politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte***, Dalloz-Sirey, 2003, p. 124.

[1214] Ce sont celles de Jacques l[er] Stuart dans son traité du *Don royal* et de tant de légistes, défenseurs de la monarchie absolue. Voir : ***La monarchie de droit divin au XVIIIe siècle***, in http://www.yrub.com/histoire/18smonarchie.htm.

possession paisible. Et avec cela Bossuet en aura dit assez sur l'épineuse et dangereuse question de l'origine du pouvoir.[1215] Pour l'évêque de Meaux, le roi n'a à rendre compte à personne de ce qu'il ordonne ou de ce qu'il fait. Il faut obéir même aux princes « fâcheux et injustes », même aux princes païens : ainsi que faisaient les premiers chrétiens. Certes le pouvoir établi vient toujours de Dieu, *a deo*, mais l'Eglise n'avait jamais enseigné la transmission *directe* du pouvoir à la personne d'un roi, objet *direct* de la désignation divine. Ce droit divin qui écartait la nécessité de l'intermédiaire du peuple était une doctrine monarchique et gallicane et non la doctrine traditionnelle de l'Eglise.[1216]

Le 10 mars 1682, l'article premier de la "Déclaration du Clergé de France sur la puissance ecclésiastique et la puissance séculière" rappellera ce principe à l'intention du pape.[1217] François Bluche, dans son décapant "Louis XIV", rappelle comment Bossuet a fini par rompre avec le droit romain pour fonder exclusivement la monarchie absolue sur le droit divin. "A ses yeux, écrit-il, il y a confusion entre droit divin et monarchie absolue, alliance indissociable du trône et de l'autel... Il n'a pas voulu, bien entendu, diviniser le roi, mais il a presque divinisé la royauté". Dès lors "la loi [royale] est censée inspirée de Dieu; elle oblige les sujets, en conscience; seul le prince n'est pas soumis aux lois positives",[1218] puisqu'il est le souverain de droit divin. Pourtant Bossuet a très peu parlé des lois dans la *Politique*. Si l'on essaie de savoir, d'après le peu qu'en dit la *Politique*, quelles étaient pour Bossuet les lois, l'on entrevoit qu'elles étaient de trois sortes : la loi de Dieu ; la loi naturelle ; et précisément, les lois fondamentales du royaume.[1219] Les lois de Dieu s'imposent au roi comme à tout chrétien. Mais pour expliquer les lois fondamentales du royaume, la *Politique* rappelle qu' «il y a des lois fondamentales qu'on ne peut changer»;[1220] elle semble aussi faire d'elles les garantes du droit de propriété ; mais elle ne permet pas de préciser davantage. Tout se passe comme si le roi n'était soumis qu'à des lois religieuses et morales d'une portée très générale. Dans sa lettre au Pape sur l'instruction du Dauphin, il indique qu'il s'est efforcé de faire voir à son élève que «toute la vie chrétienne et tous les devoirs des rois»[1221] étaient contenus dans les mots *piété, bonté* et *justice*. Pour lui les rois sont soumis comme les autres à «l'équité» des lois, à leur contenu de justice et de droit naturel, parce qu'ils doivent être justes et donner au peuple « l'exemple de garder la justice » même s'ils ne sont

---

[1215] CHEVALLIER (Jean-Jacques), ***Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours***, Paris, Armand Colin, 1964, p. 75
[1216] CHEVALLIER (Jean-Jacques), op, cit., p. 76
[1217] SUEUR (Philippe), ***Histoire du droit public français, XVè - XVIIIè siècle***, 2 volumes, Paris, 1989, tome 2, Affirmation et crise de l'État sous l'Ancien Régime, pp 437-440.
[1218] BLUCHE (François), ***Louis XVI***, Paris, 1986, pp. 187-188
[1219] TRUCHET (Jacques, Textes choisis et présentés par), ***Politique de Bossuet***, Armand Colin, Paris, 1966, p. 39.
[1220] BOSSUET, op, cit., livre I, article IV, proposition VIII.
[1221] Ibid., chapitre V, texte I.

pas soumis aux «peines» des lois.[1222] La justice établie sur la religion est le contraire de l'arbitraire. Sous un Dieu juste, il n'y a point de pouvoir purement arbitraire, point de pouvoir affranchi de toute la loi naturelle, divine ou humaine.

B. Domat Jean (1625-1695)

Jurisconsulte né à Clermont en 1625, Jean Domat a marqué l'histoire du droit en jouant un rôle charnière dans la formation du droit français.[1223] On a souvent rattaché Jean Domat à l'école du droit naturel.[1224] Il s'en distingue néanmoins car il vise un droit naturel chrétien. Domat subit une forte influence Janséniste. Il a publié les "*lois civiles dans leur ordre naturel*". Il fait le lien entre le droit divin et le droit naturel. Il subordonne tout l'ordonnancement des lois à un droit naturel d'origine divine.

Il est grandement influencé par la pensée de Descartes. Domat considère le droit romain comme un modèle de législation parce qu'il est, selon lui, la meilleure traduction du droit naturel. De même, il considère que le *corpus juris civilis* comprend un grand nombre de règles de droit naturel. Domat reste un rationaliste, il applique la méthode cartésienne à la remise en ordre de dispositions légales. Domat divise son livre en deux :1. Les engagements qui permettent l'existence de la société, fondés sur l'amour et la charité. 2. Les successions. Domat allie ainsi la pensée chrétienne à une structure moderne de son ouvrage : c'est donc la *volonté* qui doit diriger tout le droit car elle est le fondement des engagements entre les hommes. Les conventions sont arbitraires, passée selon le libre arbitre des cocontractants. S'ils ne sont pas libres, il y a vice de consentement. Il revient d'ailleurs longuement sur les vices de consentement. Selon Todescan, Domat considère que la loi fondamentale est celle qui pousse l'homme à la rencontre de Dieu : « les lois immuables seraient celles qui ne subissent aucun changement avec le temps. Il s'agit des lois divines. Domat explique que les lois sont naturelles parce qu'elles sont immuables. Cette façon de procéder permet une vérification empirique de la naturalité des lois. Domat distingue alors au sein des lois principales : les lois naturelles. »[1225] En analysant le droit romain et le droit privé, Domat constate qu'ils évoluent peu. Un grand nombre de ces règles sont permanentes, celles qui sont marquées par l'*équité*. Les lois arbitraires sont celles qui changent, même soudainement. Toutefois, les lois peuvent changer parce que Dieu le veut.

[1222] CHEVALLIER (Jean-Jacques), op, cit., p.79

[1223] Domat est l'auteur des *Lois Civiles* dans leur ordre naturel, préfacé par le *Traité des Lois*, ouvrage qui traite du droit civil, complété par les *Quatre livres du droit public*, ouvrage posthume publié en 1697, qui traite du droit public. Dans sa réflexion, il se sert, pour construire son cadre juridique, des différentes sources juridiques formant le droit français au dix-septième siècle.

[1224] *Cf.* JAMIN (J.), JESTAZ (C.), *Méthode du droit* : ***La doctrine***, Dalloz, Paris, 2004, p. 61.

[1225] TODESCAN (Franco), "***Domat et les sources du droit***", *Archive de philosophie du droit*, 1982, p. 55

Sur le plan politique, le juriste Domat enseigne que trois forces conduisent les sociétés : la Providence, l'autorité donnée par Dieu aux puissances, la « lumière restée à l'homme après la chute, qui lui fait connaître les règles naturelles de l'équité ».[1226] Si l'homme n'est pas irrémédiablement mauvais, si sa raison, entachée par la faute originelle, conserve quelque lumière, il devient possible d'imaginer une société organiquement chrétienne. Domat s'il défend ainsi la monarchie de son siècle avec des accents proches de ceux de Bossuet, reste marqué par la lutte des premiers jansénistes contre le pouvoir. Il préconise un souverain protégé des mauvais conseillers et courtisans, il laisse une grande latitude au pouvoir, ne place pas sa confiance dans des règles juridiques pour contrôler le pouvoir (il ne dit presque rien sur les lois fondamentales) mais s'attache à renforcer la société d'ordre, comme un obstacle à l'arbitraire royal. Pourtant, la puissance souveraine confiée au roi par Dieu, est une puissance dont l'exercice est légitime, quels que soient les actes du titulaire du pouvoir. Les sujets ont un devoir absolu d'obéissance au roi, celui-ci ne devant rendre de compte qu'à Dieu.

§3. Luther ; pour un État laïque ou un État despotique

C'est à la personnalité exceptionnelle de Luther (Eisleben 1483 - id. 1546)[1227] et à sa doctrine que devaient se rallier tous les mouvements religieux qui allaient dans le sens de la protestation contre Rome, notamment en France et à Genève avec Calvin, en Angleterre avec Henri VIII ou en Suisse avec les héritiers de Zwingli.

En 1505, après avoir fait des études de droit et de philosophie, il devient moine au couvent augustinien d'Erfurt où il fait des études de théologie influencées par le *nominalisme*, philosophie qui insiste sur le "*volontarisme*" de Dieu et donc de l'homme. Son Commentaire de l'Épître aux Romains de saint Paul (1515-16) insiste sur la justification par la foi seule. En 1512, dans une "révélation" soudaine, Luther découvre que l'homme ne peut pas être sauvé par ses oeuvres, par sa conduite chrétienne, mais exclusivement par la foi en Dieu. Le développement de cette thèse formera la doctrine majeure de la Réforme : la foi seule sauve et non les œuvres ; le chrétien n'atteint le salut qu'en se sentant « toujours pécheur, toujours juste et toujours repentant ». Luther s'indigne alors contre les prédicateurs allemands qui,

[1226] TAVENEAUX (René, textes choisis et présentés par), ***Jansénisme et politique***, Armand Colin, Paris, 1965, p 26.

[1227]Théologien et réformateur allemand. Né dans une famille de petits bourgeois d'origine paysanne, Martin Luther entre en 1505 chez les augustins d'Erfurt. Ordonné prêtre en 1507, docteur en théologie en 1512 puis professeur à l'université de Wittenberg en 1513, il est un excellent moine, s'adonnant à la prière, à l'ascèse et au travail intellectuel. Marié en 1525 avec une ancienne religieuse, *Katharina von Bora*, dont il aura six enfants, le réformateur se consacrera jusqu'à sa mort à la prédication et à la consolidation de son œuvre. *Les Propos de table*, qui seront publiés par ses amis, sont des entretiens où s'expriment, plus librement que dans ses ouvrages théologiques, la personnalité complexe et la passion de cet homme de Dieu que fut Martin Luther.

pour aider le pape Léon X à poursuivre la construction de la basilique Saint-Pierre de Rome, proposent aux fidèles, à prix d'argent, des « indulgences », c'est-à-dire la remise des peines qui sanctionnaient les péchés, et il dénonce, le 31 octobre 1517, dans ses « 95 thèses »,[1228] le principe même de cette pratique. À cette époque, néanmoins, il ne songe pas à quitter l'Église, désirant seulement lutter contre ses abus. Il se borne à défendre son projet de réforme en polémiquant contre des théologiens officiels, tel Cajetan. Mais Léon X en vient, en 1520, à condamner comme hérétiques, dans sa bulle Exsurge Domine, les positions du moine de Wittenberg.

A. L'initiateur de la Réforme

Martin Luther publie alors, en 1520, trois ouvrages qu'on appelle les «grands écrits réformateurs» : le manifeste *À la noblesse allemande*,[1229] dans lequel il s'en prend à la suprématie romaine et développe la thèse d'un sacerdoce universel ; la *Captivité de Babylone*, où il conteste la doctrine romaine des sept sacrements, ne conservant que le baptême et l'eucharistie (la sainte Cène); enfin *De la liberté du chrétien*,[1230] où il formule une conception de l'Église comme communauté invisible, dépouillée de ses institutions et rassemblant seulement ceux qui vivent dans la vraie foi. Cité devant la diète impériale, à Worms, en 1521, et refusant de se rétracter, il est mis au ban de l'Empire ; ses écrits sont interdits et brûlés. Caché par son protecteur, Frédéric de Saxe, au château de la Wartburg, il entreprend alors une traduction de la Bible en allemand (qu'il achèvera en 1534). Revenu à Wittenberg en 1522, il doit lutter contre les déviations des anabaptistes et s'opposer à eux lors de la guerre des Paysans (1524-25). Il commence alors à organiser son Église, publie le *Petit Catéchisme* et le *Grand Catéchisme* (1529), réglemente la liturgie, polémique avec l'humaniste Érasme (*Du serf arbitre*, 1525). Lors de la diète d'Augsbourg (1530), il promulgue la Confession d'Augsbourg, dont il a confié la rédaction à son disciple Melanchthon et qui constitue -avec les *Articles de Smalkalde*, rédigés par Luther lui-même - la véritable charte doctrinale du luthéranisme.

L'œuvre de Martin Luther, qui est immense, a été traduite en français et publiée aux Editions *Labor et Fides* de Genève. Le tome IV (1960) comprend la plupart des ouvrages relatifs au droit.

[1228] Voir : Annexe I

[1229] LUTHER (Martin), ***A La noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'Etat chrétien*** [1520], trad. de l'allemand par M. Gravier, in : *Luther, les grands écrits réformateurs*, M. Gravier (éd.), Paris, Flammarion, 1992.

[1230] LUTHER (Martin), ***De la liberté du chrétien*** [1520-1523]. Naissance de l'allemand philosophique, trad. par Ph. Büttgen, éd. bilingue, Seuil-Essais, 1996.

B. Le droit au service de l'absolutisme

Luther, ce réformateur violent, cet iconoclaste antipapiste, soutient constamment l'idée que, dans les royaumes de ce monde, il n'y a rien à opposer à la suprématie de l'autorité temporelle. Celle-ci règne par la force et réprime toute désobéissance sans miséricorde. Le droit, c'est la sanction des méchants, c'est le glaive purificateur, et ce droit c'est l'ensemble des lois divines et humaines. En conséquence les hommes doivent obéir aux lois et être respectueux de l'ordre. Ainsi Luther ne prend pas position en faveur des paysans allemands révoltés contre leurs seigneurs et qui se réclament pourtant de lui, mais il soutient les seigneurs qui sont l'autorité: "Il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu et celles qui existent ont été instituées par lui. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi et ceux qui résistent attireront sur eux une condamnation". Luther commande donc aux paysans de se laisser piller, maltraiter, égorger par les seigneurs et leur commande de laisser violer leurs filles, de tendre l'autre joue, de ne pas résister à la force. Ce que les paysans peuvent faire, par contre, c'est quitter leur prince pour un autre, plus évangélique :

"Les paysans lors de leur insurrection ont prétexté que des seigneurs refusaient de prêcher l'Evangile et qu'ils écorchaient les pauvres gens, c'est pourquoi il fallait les renverser. Mais j'ai répondu ceci : bien que les seigneurs aient commis une injustice, il ne serait pas pour autant juste et équitable de commettre également une injustice, c'est-à-dire de désobéir et de détruire l'ordre qui a été établi par Dieu, et qui ne nous appartient pas ; au contraire, il faut souffrir l'injustice et si un prince ou un seigneur ne veut pas tolérer l'Evangile, qu'on se rende dans une autre principauté où l'Evangile est prêché, ainsi que le Christ dit : s'ils vous persécutent dans une ville fuyez dans une autre". [1231]

Le péché a perverti l'homme donc le royaume terrestre est le gouvernement des méchants, de ceux qui doivent être régis par des lois. Dieu a donné pour le gouvernement des méchants les lois positives divines contenues dans l'Ecriture sainte et Il a voulu les lois des princes temporels, les lois positives humaines. Le droit est au service de l'ordre social pour réprimer les pécheurs. Dans un monde terrestre voué au Mal, l'instrument du pouvoir est le glaive. Et le glaive étant institué de Dieu pour punir les méchants, aucune sédition n'est ni juste ni admissible. De plus, s'il n'y a rien à opposer à l'autorité temporelle, cela signifie aussi que l'autorité spirituelle est sous la main du prince qui, dans ce domaine, supplante donc le pouvoir des hommes d'Eglise, des dignitaires du clergé, du Pape lui-même. Et puisque cette Souveraineté est divine par son origine comme par sa destination -« *là où se trouve une*

[1231] Pour rédiger des informations complètes consulter le site: *www.denistouret.net/ideologues,* dont s'est inspirée cette partie.

Autorité elle est instituée de Dieu » : c'est la formule même de saint Paul- toute résistance active au monarque terrestre est un crime de lèse-majesté qui s'étend au Souverain divin Lui-même. La cause est entendue : puisque le monde est fondamentalement mauvais, tout ce qui ruine l'Autorité ne peut aboutir qu'à un renforcement du Mal. Le chrétien doit comprendre que, si le royaume de Dieu est grâce et mansuétude, les royaumes du monde sont submergés par le Mal. Paradoxe nécessaire:[1232] se conformer à l'ordre voulu par Dieu, c'est être l'homme le plus libre, celui qui n'est assujetti par personne puisqu'il ne répond que devant Dieu. Et c'est, en même temps, être l'homme le plus serviable de tous les serviteurs, celui qui est assujetti à tous puisque telle est la volonté divine. «Le chrétien est un libre seigneur sur les choses et n'est soumis à personne », écrit Luther dans le *Traité de la Liberté chrétienne* et, aussitôt, il ajoute: «Le chrétien est un serviteur subordonné à toutes choses et soumis à tout le monde». Cependant «l'âme n'est pas soumise au pouvoir de César, il ne peut ni l'instruire ni la guider, ni la tuer ni lui donner vie, ni la lier ni la délier, ni la juger ni la condamner, ni la retenir ni l'abandonner. Toute choses qui devraient nécessairement être, s'il avait pouvoir pour le corps, les biens et l'honneur; car cela ressortit à son pouvoir».[1233] Ce thème, développé aussi par Hobbes sous la forme de la liberté de la pensée et de la croyance, thème d'une véritable tolérance (ce qui relativise considérablement la vulgate au sujet de l'absolutisme de Hobbes affirmé sans nuances),[1234] a sa contrepartie : la soumission absolue du corps.

Deux principes incontournables et complémentaires dominent ainsi et gouvernent toute la pensée de Luther.[1235] Le premier principe est celui de l'obéissance et de la soumission : «Personne ne peut se battre en duel ou en guerre contre son suzerain, lit-on dans l'Epître aux Romains (XII XIII.1 II) car, à l'Autorité son dû: honneur, obéissance et crainte »[1236], et en fidèle reflet chez Luther : même au nom de l'équité, il n'existe « aucun droit à désobéir à l'autorité, à la combattre, la déposer ou la saisir».[1237]

Le second principe est celui de la liberté parfaite dans cette servitude puisque le croyant obéit de son plein gré, sans aucune réserve, puisqu'il n'a besoin « pour sa béatitude d'aucun *commandement* ». Pour lui, le chrétien est libre non seulement à l'égard des règles morales mais aussi à l'égard des règles canoniques. Est-ce à dire que Martin Luther est contre toute forme d'autorité et de droit ? Certainement pas. Luther pense que l'ordre est providentiel

---

[1232] **CAZAYUS (Paul),** *Pouvoir et liberté en politique : actualité de Spinoza* **", Ed. Pierre Mardaga, Spirmont (Belgique), 2000,** p. 71

[1233] LUTHER, ***De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance***, trad. J. Lefebvre, Paris, Aubier Montaigne, 1973.

[1234] HOBBES (Thomas), ***Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil***, traduction et notes par MAIRET (Gérard), Gallimard, Paris, 2000, § *Des droits du royaume de Dieu, chez Abraham*, p. 667.

[1235] Voir : ibid., p. 72

[1236] Ibid., p. 72

[1237] LUTHER, ***Les gens de guerre,*** op, cit. ; *Cf. http://www.luther.de/*

ainsi que la force qui le sert, cette force s'exprimant notamment par la guerre et la violence, s'exprimant par le glaive.

A ces deux principes, Luther associe des arguments de persuasion : une autorité tyrannique peut finir par s'amender, au moins selon les nécessités de circonstances. Un tyrannicide est toujours l'occasion de désordres. Voulant remédier à un mal, il provoque un mal plus grand. Qui oserait se prétendre assez sûr de lui-même pour s'égaler et se substituer à la volonté de Dieu ? « Etre dans son droit ou dans son tort est le propre de l'homme, mais dire le droit, le tort, et en juger, cela n'appartient qu'à Celui qui est établi Supérieur au-dessus de la Justice et de l'Injustice, à savoir Dieu seul qui a commis l'Autorité en place».[1238] Il est clair que la vision du monde propre à Luther rend le problème politique insoluble autrement que par l'unique voie de la répression.

Pour Luther il n'existe pas de droit naturel au sens d'Aristote ou de Thomas d'Aquin. D'ailleurs, selon Luther, saint Thomas d'Aquin est un "gros cochon" et "Aristote est le rempart impie des papistes. Il est à la théologie ce que les ténèbres sont à la lumière. Son Ethique est le pire ennemi de la grâce". [1239]

C. Calvin ; le droit à rébellion

L'idée centrale de la théologie de Calvin (Noyon 1509 - Genève 1564)[1240] est celle de la transcendance et de la souveraineté de Dieu. Cette transcendance est telle qu'il est impossible d'affirmer quoi que ce soit de Dieu s'il ne se révèle pas lui-même. C'est l'Écriture, parole de Dieu, qui est, à l'exclusion de toute autre approche, la seule ouverture possible sur le mystère de celui-ci. L'intelligence et la volonté humaines sont, en effet, perverties ; l'homme est mauvais, non par nature, mais en sa nature, qui est corrompue à la suite du péché originel ; il ne peut donc qu'être rejeté par Dieu. Mais le Seigneur en sa miséricorde a envoyé son Fils pour faire œuvre de salut. Tous les hommes pourtant ne sont pas rachetés: «Les uns sont prédestinés au salut, les autres à la damnation.» Cette double prédestination, scandaleuse en soi, ne peut que renvoyer le croyant à une attitude de confiance qui refuse de demander des comptes à un Dieu souverainement juste et maître de ses actes. En conséquence, les sacrements (essentiellement le baptême et la Sainte Cène) ne sont pas des canaux de la grâce, mais seulement des signes de la foi.

[1238] Ibid.

[1239] *Cf.* MARITAIN, ***Trois réformateurs***, op, cit. p. 43.

[1240] Réformateur français. Se destinant à la carrière ecclésiastique, Calvin fait ses études à Paris, où il se lie aux milieux novateurs qu'inspirent Lefèvre d'Étaples, Guillaume Budé et Nicolas Cop, recteur de l'Université. Mais en 1533 il est compromis dans le scandale d'une prédication de celui-ci, à la rédaction de laquelle il a collaboré et qui prend parti pour les thèses de Luther. Dès lors, fuyant l'Inquisition et prêchant la Réforme, Calvin erre de ville en ville. À Bâle, en 1536, il publie en latin son *Institution de la religion chrétienne*, dont l'édition française paraîtra en plusieurs versions successives de 1541 à 1560: ***Institution de la religion chrétienne***, Genève, Labor et Fides, 1955.

C'est pourquoi chez la plupart des philosophes, Calvin n'est pas un philosophe ni un juriste. Calvin est le négateur de la liberté, ce qui suffit à l'exclure de la société des philosophes. Mais dans son ensemble, ce jugement sévère pour Boisset paraît faux.[1241] Car il semble que l'Institution de la Religion Chrétienne reflète, et dès l'abord, un souci philosophique, autant qu'un souci théologique. « Peut-être est-ce parce que qu'on a oublié que Calvin portait en lui tout à la fois, les préoccupations du théologien, l'érudition de l'humaniste, la rigueur du juriste et l'inquiétude du philosophe, qu'on a donné de lui et de sa pensée des portraits partiels.» Son discours politique montre le sens que sa philosophie du droit possède aujourd'hui.

Si la vie commune dans la Cité est de droit naturel, comme le pensent les thomistes, si chaque homme est ordonné à l'équité et au bien commun, et s'il y a en chacun quelque semence de droite Raison et d'inclination envers les autres, il est juste que le lien par lequel tout sujet est subordonné au Souverain ne soit point absolument inconditionnel. De même, si le Royaume n'est pas fait pour le roi, mais le roi pour le Royaume, il s'ensuit que la Souveraineté ne va pas sans devoirs. Lorsque, en 1536, Calvin publie son Institution de la Religion chrétienne (en latin, puis en 1541, en français),[1242] sa déclaration d'obéissance au Souverain, François 1er, est très engagée dans le sens de la soumission et d'une rigueur respectueuse, mais ce n'est pas sans nuance. Plus tard, lors des persécutions s'abattant sur les Réformés,[1243]cette réserve se changera en opposition au nom du droit sacré du croyant contre toute oppression.[1244]

Dans son Epître au Roi placée en tête de Institution de la Religion chrétienne, on sent la pointe de Calvin sous la génuflexion:[1245] ce n'est pas dire qu'il y aura rébellion. Ce n'est pas dire non plus qu'il aura résignation entière puisque l'on attendra « la main forte du Seigneur…armée pour délivrer et pour punir… ». Le souhait n'est pas supplication. Il a le

---

[1241] BOISSET (Jean), ***Jean Calvin et la souveraineté de Dieu***, Paris, éditions Seghers, 1964, p. 6

[1242] L'institution de la religion chrétienne paraît d'abord en latin et est dédicacée à François Ier, roi de France que Calvin espérait gagner à la cause évangélique malgré sa position répressive adoptée depuis l'affaire des placards. Le succès extraordinaire du livre, les polémiques suscitées et les évolutions même de Calvin, contribueront aux rééditions successives, toujours plus denses, intégrant l'acquis de nombreuses controverses. En 1541, une nouvelle édition sera publiée en Français. Aidé de collaborateurs, il parvint à achever en 1560 une synthèse de cet ouvrage dogmatique qui était toute sa vie.

[1243] En France, les violences meurtrières de Vassy et, plus tard, le massacre de la Saint-Barthélemy. En 1555, à Genève sa victoire à la fois politique et religieuse est assurée, bien qu'assombrie par une certaine intolérance, notamment lors de l'exécution, en 1553, du protestant Michel Servet. Ce médecin et philosophe s'était enfuit de Paris et croyait trouver au sein du royaume genevois sécurité et tolérance pour l'épanouissement de sa réflexion humaniste. L'émulation intellectuelle espérée devait être toute autre. Le 27 octobre 1553, l'infortuné Servet, déclaré hérétique, était brûlé en place publique pour avoir nié le péché originel et affirmé que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient que les trois unités d'action du Dieu un.

[1244] **CAZAYUS (Paul),** *Pouvoir et liberté en politique : actualité de Spinoza***, Spirmont (Belgique), Ed. Pierre Mardaga, 2000,** p. 74.

[1245] ***Institution de la Religion chrétienne,*** op, cit., p. 35

ton ferme de qui consent à patienter mais non à se renier sous l'offense. Le chapitre XVI de l'Institution chrétienne-Du gouvernement civil- développe cette dialectique rigoureuse.

§4. Le droit naturel Orthodoxe et la politique

Pour Stamatios Tzitzis[1246] l'humanisme occidental présente une éthique juridique fondée sur l'homme, l'individu dans son humanité immanente au monde, c'est-à-dire d'un homme dont la taille ne dépasse pas l'ordre séculier. Il s'agit dès lors des droits découlant de sa nature rationnelle. Leur morale est autonome. Leur force s'inscrit dans l'histoire de l'humanité; ils véhiculent et dynamisent l'histoire dans ses mouvements culturels. Les droits naturels individuels, qualifiés de 'droits de l'homme', sont le fruit de l'entendement (tel qu'il est défini par Kant), donc coupé de la transcendance qui ouvre l'horizon humain vers l'Infini. Il n'est pas difficile de deviner alors pourquoi l'Orthodoxie est peu favorable à l'existence de pareils droits individuels. Depuis son origine[1247] l'Orthodoxie ne saurait conférer la primauté à la raison pour l'établissement d'un droit naturel. Accepter le droit naturel tiré de la raison, c'est enlever le mystère christologique du salut et de la Rédemption de l'homme. C'est écarter le mystère de l'incarnation du *log*os. Et il est impossible d'admettre un fondement naturel, *immanent* au droit aussi peu compatible avec la transcendance de la deuxième Personne, c'est à dire du *Logos.* Dans cette lignée, l'Orthodoxie ne saurait promulguer une charte de droits de l'homme, à la manière des institutions internationales. L'Orthodoxie cherche des droits qui découlent des principes inspirés par la foi dans la Sainte Trinité. Son but est la renaissance spirituelle grâce au mystère de l'amour christique. L'Orthodoxie situe, en effet, le droit naturel dans l'économie du Salut et de la Trinité. Elle tire sa force de *l'omiôsis to théô*. Comme le Christ est la deuxième personne de la Sainte Trinité, les Pères grecs centrent leur réflexion sur le mystère de l'Incarnation, sur la nature du Christ et, par là, sur sa Présence et sa Mission dans le monde, comme l'Envoyé divin, comme le seul Médiateur entre le Père et le monde. Or l'Orthodoxie chrétienne se développe à partir de la Christologie sous les traits d'un enseignement sotériologique.[1248] A la différence du Catholicisme qui s'efforce de concilier la Philosophie ancienne et la Révélation, en passant par des Ecoles philosophiques, les Pères grecs développent leurs théories inspirées par

[1246] Directeur de Recherche CNRS, il est le président de l'Equipe Internationale Interdisciplinarité de Philosophie Pénale, Institut de Criminologie de Paris, Université Panthéon- Assas (Paris II). Les citations de cette partie du texte, sauf indication contraire, sont extraites de ses articles. Voir : Stamatios Tzitzis, ***La personne, l'humanisme, le droit***, Saint-Nicolas (Québec), les presses de l'université Laval, 2002. Stamatios Tzitzis, ***Orthodoxie et droit naturel,*** Institut de Criminologie de Paris, Université Panthéon-Assas (Paris II).
[1247] La traduction des Évangiles en Slavon (langue liturgique des Slaves orthodoxes) par Cyrille et Méthode et la transcription dans l'écriture cyrillique en 970-990.
[1248] *Cf.,* O.CLEMENT, ***L'Eglise Orthodoxe***, Paris, Que Sais-je ? 7 éd., p. 6.

l'agapé,[1249] l'amour, dans sa dimension transcendante, amour incarné dans la personne du Christ. Car l'accomplissement de toute loi et de tout droit, c'est l'*agapè*.[1250]

Pour l'Orthodoxie, les droits naturels ne pourraient découler que de la personnalité de l'homme**,** c'est-à-dire de sa qualité de personne (*prosôpon)*[1251] au sens biblique du terme. La force de l'Orthodoxie vient de la philosophie du *Prosôpon* (personne-substance, hypostase de Dieu) qui implique la justice de la foi(*pistis*) comme énergie répandue dans le monde. Cette foi plonge ses racines dans la Personne du Christ selon le dogme de la Trinité. Ainsi la personne dont parle la Bible,[1252] pour l'Orthodoxie, relève de la transcendance; elle se distingue de l'individu ou de l'homme rationnel comme l'entendent les humanistes de la modernité et de la postmodernité.[1253]

Le droit naturel orthodoxe selon Tzitzis renvoie à la transcendance du toi et de moi vers une communauté de personnes qui se reconnaissent dans *l'ômiôsis tô théô*. De là résulte l'idée de vérité, *aléthéia,* qui plonge ses racines, pour le moins, dans l'Evangile selon Saint Jean, remontant à la Philosophie grecque. Elle s'enrichit, pourtant, de toute une autre dimension. Le dévoilement de l'être, de ce qui est, ne dépend ni d'une nature (*physis*) impersonnelle qui aime à se cacher[1254], ni de l'effort de l'homme dans ses investigations contemplatives, mais de l'avènement du Christ sur terre, du Fils unique qui fait connaître (*éphanérosen*) l'Etre suprême, car Seul le Fils a vu le Père.[1255] Saint Jean de la Croix remarque à ce propos : « Dès lors qu'il nous a donné son Fils, qui est sa Parole (*Logos*), il n'a pas d'autre parole à nous donner. Il nous a tout dit à la fois et d'un seul coup en cette seule Parole »[1256]. Or cette parole ne saurait être l'épicentre d'un droit naturel (*physikon dikaion*) en tant qu'expression d'une mesure ontologique qui régit la nature. Elle ne pourrait pas être non plus une parole qui fonde des droits individuels, tels la liberté ou l'égalité comme le veut un droit naturel rationaliste attaché concrètement à la personne du citoyen. Les relations qui se développent entre l'homme et ces droits naturels sont horizontales, à savoir qu'elles se tissent au niveau de la communauté terrestre. Ces droits naturels confèrent ainsi un sens à la société comme partie dynamique du devenir historique d'un peuple.

En revanche, l'Orthodoxie tire les « droits » fondamentaux qui entourent l'homme d'une transcendance acheminée vers la Parole apocalyptique du Fils, incarnation de la Parole et de

---

[1249] *Cf.,* A.H.ARMSTRONG-R.A.MARKUS, ***Christian Faith and Greek Philosophy***, London, 1960. R.J.O'CONNELL, « Eros and Philia in Plato's Moral Cosmos *»,* ***Neoplatonisme and Early Christian Thought***, H.J.BLUIMENTHAL_R.A.MARKUS (sous la dir), Varium, London, 1981, p. 3-19.

[1250] Ro. 13 :10 : *Pléroma nomou hè agapè.*

[1251] *Prosôpologie* vient du *prosôpon,* la personne grecque; idée qui renvoie à l'image de Dieu.

[1252] *Genèse*, 5: 7

[1253] Archevêque Anastase, ***Universalité et Orthodoxie***, Grèce, Akritas, 2001, p. 95.

[1254] *Cf.,* HERACLITE, frg. 211, p. 193, in G.S.KIRK-J.E.RAVEN, ***The Presocratic Philosophers***, Cambridge, At the University Press, 1979

[1255] *Evangile selon S. Jean*, 1, 18.

[1256] *La montée du Carrmel*, II, 20.

la Vérité ontologique qui est la Vérité Divine.[1257] Or les droits de l'homme, comme règles normatives, fondent l'individualité de la personne et font distinguer l'individu comme citoyen, au sein d'une communauté socio-politique. Les « droits » qu'admet l'Orthodoxie représentent au fond des catégories fondamentales de la condition humaine, qui découlent de la Vérité comme lumière du Savoir de l'être et de son créateur. Elles portent l'individualité de la personne à la rencontre avec la Personne du Fils et l'élèvent vers le chemin du Père.[1258] Les relations entre l'homme et la Parole sont des relations verticales, à savoir qu'elles tirent leur source de la Vérité éclairée par une Lumière transcendant la taille de l'homme.[1259]

Pour l'Orthodoxie, le droit naturel puise dès lors sa vigueur dans la conception de l'*agapé* et de la lumière de la foi chrétienne. Il s'agit d'un droit naturel qui établit des devoirs à l'horizon de la lumière de l'amour que l'on doit porter à l'autre. Le droit naturel orthodoxe instaure l'épiphanie du visage comme épiphanie d'un amour (*agapé*) qui est unique dans les trois grandes religions monothéistes. A savoir d'un Dieu présent dans un amour -*agapé*- qui va jusqu'au sacrifice de Dieu pour la Rédemption de l'humanité.[1260] Ce qui est un scandale tant pour la sagesse grecque que pour les deux autres religions. En effet, dans la manifestation d'un droit naturel théologique, les Israélites demandent un signe (*sèmeion*); les Hellènes cherchent une expression de la sagesse (*sophia*), alors que les Chrétiens ramènent toute leur morale au Christ crucifié.[1261] Bref, le droit naturel orthodoxe ne saurait se concevoir sans l'économie de la Rédemption et du Salut par un Dieu personnel *fait Chair*.

CONCLUSION DU CHAPITRE I

Tant saint Augustin que saint Thomas essaient de dépasser les contradictions nées de la rencontre entre un droit diffus dans la nature, ou bien une loi naturelle, et un droit théologique qui est à la base de l'ordre des choses et auquel l'homme participe par sa raison. Dans cette voie, l'Occident, découvrant une morale issue de l'esthétique naturelle s'évertue, par des démonstrations rationnelles, à prouver que cette morale n'est point en opposition avec la Révélation et que la Révélation complète au fond les lacunes de la raison. «L'Occident se sert de principes et d'instruments rationnels pour éclairer la foi chrétienne et

[1257] Pour certains philosophes grecs inspirés de l'Orthodoxie, comme, V. Damodos (18 siècle), G. Meurokordatos (19 siècle), la justice est confondu avec la sainteté voir: PSIMMENOS (N.K, sous la dir.), ***La Philosophie grecque de 1453 jusqu'au 1821***, Athènes, vol 1, 1988, p. 297-298, vol. 2, 1989 p. 82.
[1258] Cf., *Evangile selon S. Jean*, 4, 23-24.
[1259] *Evangile selon S. Jean*, 3, 21.
[1260] *Cf.* Evangile selon Marc 12 : 33. *Aimer le prochain comme soi-même est le plus haut de tous les holocaustes et de tous les sacrifices.*
[1261] *Corinthiens,* 1 : 22-23.

rendre par là tangibles ses enseignements métaphysiques, dont le droit naturel théologique.»[1262] Malgré cela Bossuet avait bien essayé autrement. Le pouvoir des rois n'a pas tranché avec la précision et la vigueur ordinaire de son génie, la question de la transmission du pouvoir. Cependant juste avant la Révolution Française Voltaire tire sa conclusion en disant toute religion est dans l'État, tout prêtre est dans la société civile, et tous les ecclésiastiques sont au nombre des sujets du souverain chez lequel ils exercent leur ministère. « S'il était une religion qui établît quelque indépendance en faveur des ecclésiastiques, en les soustrayant à l'autorité souveraine et légitime, cette religion ne saurait venir de Dieu, auteur de la société. »[1263] Ainsi il confirme que si un prêtre s'est fait souverain, si le daïri du Japon a été roi jusqu'à notre XVIe siècle, si le dalaï-lama est souverain au Thibet, si Numa fut roi et pontife, si les califes furent les chefs de l'État et de la religion, si les papes règnent dans Rome, ce sont autant de preuves de ce que nous avançons: alors l'autorité n'est point divisée, il n'y a qu'une puissance. Les souverains de Russie et d'Angleterre président à la religion: l'unité essentielle de puissance est conservée.[1264] Pourtant légitimé par le droit divin, l'État monarchique reste absolu même si le roi peut rencontrer des difficultés pour imposer son autorité, notamment face aux Parlements.[1265] C'est à cette absoluité de la monarchie que les révolutionnaires de 1789 ont entendu mettre fin en fondant la légitimité du nouvel ordre étatique sur les droits de l'homme. Le grenoblois Jean-Joseph Mounier (1758-1806), Président de l'Assemblée nationale constitutive devait défendre cette solution: "Pour qu'une constitution soit bonne, il faut qu'elle soit fondée sur les droits de l'homme et qu'elle les protège évidemment; il faut donc, pour préparer constitution, connaître les droits que la justice naturelle accorde à tous les individus; il faut rappeler tous les principes qui doivent former la base de toute espèce de société, et que chaque article de la constitution puisse être la conséquence d'un principe."[1266]

C'est ainsi que la déclaration des droits de l'homme et du citoyen des 20-26 août 1789, devait, dans l'esprit de ses rédacteurs, promouvoir une nouvelle conception des droits individuels dans le but proclamé de légitimer et surtout de limiter les pouvoirs de l'État. Au XXe siècle, la mission de l'Eglise apparaît plus nettement pastorale, mais moins politique, et

---

[1262] TZITZIS (Stamatios), ***Orthodoxie et droit naturel,*** Institut de Criminologie de Paris, Université Panthéon-Assas (Paris II), 2003.

[1263] VOLTAIRE, ***Dictionnaire philosophique : Droit Canonique***, Oeuvres Complètes : http://www.voltaire-integral.com.

[1264] Ibid.

[1265] Voir CHIANEA (Gérard), "***Le Parlement et la Chambre des Comptes de Grenoble au XVIIIè siècle***, in *Les Parlements de Province, pouvoirs, justice et société du XVè au XVIIIè siècle*, textes réunis et présentés par Jacques Poumarède, et Jack Thomas, Toulouse, 1996, pp. 453-467. Voir aussi du même, "***Institutions dauphinoises, pré-révolution et identité provinciale***", in Les débuts de la Révolution française en Dauphiné; 1788-1791, textes réunis par Vital Chomel, Presses universitaires de Grenoble, 1988, pp 33-49.

[1266] ***Le Moniteur***, réimpression, Paris, 1958, tome 1, 1er août 1789, p 262. Cité par Gérard CHIANÉA in http://www.upf.pf/recherche/IRIDIP/RJP/RJP5/2Chianea.doc.

les États, de leur côté, admettant peu à peu l'autonomie du religieux garantissent la liberté religieuse.[1267]

CHAPITRE II. EXIGENCE D'UNE LECTURE RATIONNELLE DU TEXTE EN ISLAM

Le Coran est le texte sacré, la Loi divine, en principe intouchable, mais qu'il faut aussi "expliciter" par la jurisprudence des écoles. Car le Coran forme un ensemble indissociable d'affirmations de foi et de règles de vie politico-sociale. On peut dire qu'il existe une fusion du spirituel et du temporel propre à l'Islam et qui tend à dessiner les traits d'une Cité islamique, musulmane, idéale. Les règles coraniques sont des lois positives divines. Seul Dieu, et par extension, le Prophète, sont des législateurs. Les applications pratiques et concrètes de ces lois relèvent d'une intervention de la raison humaine qui permet la recherche personnelle, l'interprétation, l'idjtihâd, la jurisprudence. Du fait de son extension géographique, au contact de réalités historiques et quotidiennes dissemblables, des problèmes pratiques se sont posés aux musulmans. Il fallait répondre par des règles générales et communes à des situations inédites avec des implications économiques, sociales, politiques. La législation de l'Islam s'est élaborée peu à peu à partir du Coran considéré comme le texte de base intangible. Comme le Coran ne pouvait tout préciser, les musulmans des premiers siècles ont cherché dans l'exemple de Muhammad et de ses compagnons des compléments de législation.

Pour certains auteurs l'obstacle majeur au développement des droits de l'homme dans l'islam est justement cette vénération du Coran et de la Sunna.[1268] Car Ils rabaissent la *raison* humaine, qui ne saurait être un guide adéquat pour les affaires de l'humanité et Ils répètent avec insistance que "les enseignements de l'islam représentent la quintessence des directives divines dans leur forme ultime et parfaite."[1269] Alors que, pour les musulmans, mêmes les interprétations du Coran sont multiples et parfois contradictoires. Jamais les commentateurs et les interprètes du Livre ne sont parvenus à l'unanimité sur les lectures possibles. Puisque le Coran, Parole vivante faite pour tous les temps et tous les hommes, se prête à des interprétations toujours neuves. De nombreuses interprétations qui ont été presque "sacralisées" par la Tradition sont, en réalité, des productions vieilles. Et les interprétations

[1267] JULG (Jean), ***L'Eglise et les Etats, histoire des concordats***, Nouvelle Cité, Paris, 1990, pp. 11-20.
[1268] IBN WARRAQ, pseudonyme de l'auteur de "***Why I am not muslim?***" Prometheus Books, New York, 1995 ; ***Pourquoi je ne suis pas musulman***, L'Age d'Homme, Lausanne, 1999, p. 241 qui se présente comme étant né dans une famille musulmane et comme étant un humaniste laïc.
[1269] Ibid.

qui s'appuient sur les *hadiths* demandent à ce que soit vérifiée l'authenticité de ceux-ci, certains entrant en contradiction avec le texte même du Coran. Pour répondre donc à une question comme celle de « comment peut-on connaître ce Dieu, son prophète et son message ?» la réponse des ulémas musulmans est « par les lois naturelles dont la raison humaine ». En effet ils ont écrit d'innombrables livres relativement à la question de la réflexion sur laquelle repose la théorie de la connaissance. Ils ont affirmé unanimement l'obligation pour chaque musulman de connaître soi-même (par la réflexion) Allah, car cette connaissance constitue le but de la religion et sa première exigence. *Al-Allâmah al-Hellî* grand juriste musulman au 14e siècle, écrit à cet égard: «les uléma ont été unanimes pour dire qu'il est obligatoire pour chacun de connaître soi-même Allah, Ses Attributs positifs et négatifs (ce qui s'applique et ce qui ne peut s'appliquer sur Lui), la Prophétie, l'Imamat et la Résurrection par le raisonnement (la preuve) et non par l'imitation passive d'autrui.»[1270] La profusion d'ouvrage écrit par les chefs spirituels de la Communauté musulmane peut être un signe révélateur de son importance. En tout état de cause, outre la tendance des uléma musulmanes à fonder la connaissance sur la preuve, la plupart des philosophes non musulmans - aussi bien ceux qui fondent la structure cognitive sur les évidences rationnelles, que ceux qui la fondent sur les connaissances expérimentales - s'accordent pour dire que la connaissance doit reposer sur une preuve correcte : celle qui est reconnue par la raison et sa loi naturelle.

On signale pourtant que la Charia ne prévoit pas de procédures particulières, mais laisse celles-ci à l'appréciation (*idjtihad*) de ceux ayant la responsabilité d'assurer la justice.[1271] Les musulmans revendiquent que la structure de l'Islam a été bâtie de telle sorte que cette religion puisse, avec l'aide de l'idjtihâd, s'adapter toujours au progrès continuel de la civilisation. Dans son "*Chifâ*", Avicenne[1272] fonde la nécessité de *l'idjtihâd* sur ce même principe du changement constant des besoins. Il dit: «Etant donné que, d'une part, les conditions de la vie sont changeantes, et que de nouveaux problèmes surgissent constamment, et que, d'autre part, les principes généraux de l'Islam sont fixes, il est nécessaire qu'il y ait, à toutes les époques, des savants qui ont une parfaite connaissance des lois islamiques et qui se chargent de prendre en considération les situations nouvelles qui surviennent, afin de pouvoir satisfaire les besoins des musulmans.» [1273]

[1270] MODHAFFAR, ***Les Croyances du Chiisme***, op, cit., p.73.

[1271] AL' ALWANI (Taha J.), "***The Rights of the Accused in Islam***", in *Arab Law Quarterly,* vol.10, n°1, 1995, pp.3-16 & vol.10, n°3, 1995, pp.238-249.

[1272] Avicenne (**Abu Ali al Hossein Ibn Abdallâh Ibn Sina**), célèbre philosophe et médecin persan, né en 980 à Afchânâ, prés de Bokhârâ, mort à Hamedân en 1037. A dix ans, il connaissait le Coran et le droit musulman ; bientôt, il s'initia seul aux mathématiques, à la physique, à la médecine et à la philosophie. Le plus célèbre ouvrage philosophique d'Avicenne est *Al-Chifâ* («la Guérison »), série de traités sur la logique d'Aristote, la métaphysique, la psychologie, les sciences naturelles et sur d'autres sujets. La philosophie d'Avicenne repose sur une synthèse de la philosophie d'Aristote et du néoplatonisme.

[1273] *Cf.* MOTAHHARY (Mortadhâ), ***Les droits de la femme en Islam,*** op. cit., p. 56.

SECTION I. RAISONNEMENT JURIDIQUE DE DROIT DIVIN ET L'*IDJTIHAD*

Étymologiquement, le mot *Idjtihâd* qui est dérivé de *Djohd* (effort) signifie en général s'efforcer de faire quelque chose. Dans le domaine de la science jurisprudentielle de la *Charia* (Fiqh[1274]), c'est un terme technique qui signifie déduire de références normatives. Ainsi il s'agit pour certains de tirer la solution d'un cas nouveau de cas précédents. Selon d'autres, la définition adéquate du mot Idjtihâd serait : « Le don d'obtenir des arguments étayant les statuts légaux ou les devoirs pratiques, légaux ou rationnels ».[1275] On le définit encore comme la découverte et la déduction par la méditation (tadabbor) et le raisonnement (*Ta'aqqol*), à partir du Coran et de la Sunna, des lois (*qawanîns*) et des dispositions (*Akham*) islamiques.[1276]

Il existe pour la science du *Fiqh* des savants, spécialistes versés dans les études et ayant une parfaite connaissance des lois et des différentes dispositions islamiques. Ces jurisconsultes (*Fuqaha*) doivent acquérir la compétence dans l'Idjtihad et de ce fait découvrir et tirer les lois et les dispositions islamiques fondées sur le Coran et la Sunna. Ces *Fuqaha* (au singulier *Faqih*) sont encore appelés *Mudjatahidîn* (au singulier *Mudjtahid*). Notons au passage que pour atteindre le niveau de *Mudjtahid*, il est indispensable de faire des efforts soutenus considérables en la matière. L'accession à cette position n'est possible pour quiconque que s'il se consacre à cette tâche et fait tout ce qui est en son pouvoir pour acquérir de très larges connaissances. Cette compétence permet de saisir la Vérité qui se trouve sous-jacente dans les faits. Pour atteindre le degré ou la dignité de *mudjtahid*, celui-ci devait avoir étudié neuf sciences: trois littéraires (la linguistique, la morphologie, la grammaire), trois rationnelles (la Science des Fondements, la Science de la Parole - *`ilm al-Kalâm* - La Logique) et trois instrumentales (le *Tafsîr* - exégèse - du Coran, la Science de Hadith, la Science de *Rîjâl* - biographie des rapporteurs de *Hadith*).

[1274] « La science du Fiqh, c'est l'étude des différentes lois et dispositions islamiques, telles les dispositions qui régissent les relations familiales, sociales, commerciales, professionnelles, les compagnies, les banques, etc…ainsi que celles qui assurent le bon accomplissement de la prière, le jeûne, le pèlerinage, l'aumône légale, etc… » AL–MAWSAOUI (Hachim), ***Manuel de jurisprudence islamique***, Téhéran, Organisation de Propagation Islamique, 1992, p. 7.

[1275] MODHAFFAR,op, cit, p. 30.

[1276] AL–MAWSAOUI (Hachim), ***Manuel***, op. cit., p.27.

L'idjtihad pour les sunnites est en général, l'effort d'élaboration juridique à partir des textes que sont les sources du Coran et des *Hadîths*.[1277] Cependant ce qu'il faut savoir c'est que plusieurs niveaux existent par rapport à cette élaboration juridique:

1) *al-idjithad al-mutlaq al-mustaqill* (l'idjtihad absolu et indépendant, comme le faisaient par exemple Abû Hanîfa, Mâlik, Ash-Shâfi'î, Ahmad ibn Hanbal, Ath-Thawrî, Al-Awzâ'î, etc.);

2) *al-idjtihad al-mutlaq al-muntassab* (l'idjtihad absolu mais affilié au cadre d'une école, comme le faisaient par exemple Abû Yûssuf et Muhmmad ibn al-Hassan dans l'école hanafite) ;

3) *al-idjithad fil-madh'hab* (l'idjtihad émis de façon secondaire dans le cadre d'une école);

4) *al-istinbât fî ba'dh-il-massâil faqat* (l'élaboration juridique à propos de certains points juridiques seulement, dans le cadre d'une école juridique donnée).

Il y a donc deux catégories de *Mudjtahid* : le mudjtahid absolu et le mudjtahid partiel, le premier est à même de pratiquer la déduction des statuts légaux dans toutes les branches de la jurisprudence, alors que le second est en mesure de déduire un statut légal dans seulement certaines branches de la jurisprudence. Mais le titre dans le monde chiite, est réservé seulement au *mudjtahid* absolu, alors que l'idjtihad sunnite est un idjtihâd dans la doctrine ou un idjtihâd partiel. En général les bases de l'Idjtihad sont au nombre de quatre, dont le Coran. Chez les Sunnites, en plus de la *Sunna*, il y a le consensus (*Idjmâ'el-Oummat* ; le consensus de la communauté musulmane),[1278] et le raisonnement par analogie (Qîyâs), c'est à dire « *la logique humaine en tant qu'on l'admet à la discussion de l'évolution juridique*.»[1279] Pour Chiites, les bases de l'Idjtihâd sont, outre le Coran, la Sunna, l'Idjmâ' (le consensus unanime des Mudjtahidîn) et l''Aql (la Raison).

La Sunna du Prophète, seconde source du droit islamique, permet de s'approcher des objectifs de la Révélation. En effet, en analysant ce que Muhammad a pu dire en telle ou telle circonstance, ou comment il a agi, ou encore ce qu'il a approuvé, nous sommes à même de mieux comprendre le sens et la portée des injonctions divines. De la même façon, les juristes se sont efforcés de dégager à partir des dires, des faits et des décisions de Muhammad, les principes qui devaient permettre aux musulmans de vivre avec leur temps ou leur environnement tout en restant fidèles à son enseignement.

[1277] *Cf.* COULSON (Noël J.), ***A History of Islamic Law***, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964.

[1278] Ce consensus sunnite « *il ne s'agit point… d'une manifestation du suffrage universel, mais d'un accord entre docteurs représentant la Communauté musulmane, sur un point de droit déterminé* ». Voir : MORAND *(Marcel),* ***Introduction à l'étude du droit musulman algérien****, Jules Carbonel, Alger, 1921,* p. 51 ; S.BELAÏD, ***Islam et droit****,* C.P.U., Tunis, 2000 ; W.B.HALLAQ, ***A History of Islamic Legal Theories****,* Cambridge University Press, 1999, 304 pages.

[1279] SNOUCK – HURGRONJE, ***Le droit musulman*** cité par MORAND, op. cit., p. 57 ; S.JAHEL, ***Les principes généraux du droit dans les systèmes arabo-musulmans***, R.I.D.C. 2003, n°1, p.105.

Il est question ici, évidemment, de l'idjtihâd dans la doctrine ou un *idjtihâd partiel*, dans les branches. Ce qui s'est arrêté, chez les Sunnites, au plus tard au quatrième siècle de l'hégire.

§1. Deuxième étape du droit divin musulman; écoles juridiques musulmanes et droit naturel

À l'époque du Prophète, les musulmans apprenaient de celui-ci les lois et les statuts qui régissaient les affaires de leur société et leurs actes de piété –les statuts de la Prière, de la famille, de l'héritage, du commerce, du *Djihad*, du Pèlerinage, du louage de terre, de la Justice - car c'est lui qui a porté le message, qui a appelé au 'Droit Chemin', et c'est lui qui était le porte-parole de la Révélation. Après son décès, ils se sont référés au Livre d'Allah et à la Sunna de Son Prophète -par l'intermédiaire des Compagnons et des *Ahl-ul-Bayt* (en particulier pour les chiites) qui avaient appris par cœur et assimilé ces deux sources de la loi islamique- pour connaître l'attitude légale à adopter devant chaque situation et chaque problème juridique qui se posait à eux. Le développement et l'élargissement de la jurisprudence et de la législation ont donc suivi naturellement le développement et l'élargissement de la vie sociale. C'est pourquoi pour tous les hommes de droit (*fuqaha*) sunnites et chiites, le texte de lois se révèle tout d'abord dans le Coran, puis dans la tradition prophétique, dont il a fallu établir la codification et l'authenticité au début du deuxième siècle de l'hégire (Bukhari et Muslim)[1280]. Ces dispositions de base ont reçu une extension considérable par la méthode de l'analogie (*qiyâs*) admise comme source du droit, sauf par l'école d'ibn Hazm[1281] (école *dhahirite*). La plupart des disciplines reines de la théologie islamique viennent du commentaire coranique et du *fiqh* (réflexion juridico-éthique). Les plus importantes écoles théologiques dans l'islam sont: le Mutazilisme, l'Acharisme et le Chiisme.

A. Mutazilisme et Acharisme; loi divine à la rencontre du droit naturel

Le Mutazilisme et l'Acharisme, comme la première partie l'a évoqué à propos de question de la liberté, sont opposés historiquement sur les questions de la prédestination et de l'interprétation des anthropomorphismes du Coran. Mais cela commence le grand débat sur le droit naturel de l'Homme. Le mutazilisme manifeste une tendance plus intellectuelle et

[1280] BUKHARI (194 h/810 jc.-256 h/870 j.c.) est le célèbre codificateur des hadiths du Prophète reconnus par les sunnites, MUSLIM (202 h/817 jc), auteur d'une codification également reconnue.
[1281] IBN HAZM (384 h/994 j.c.-456 h/1064 j.c.) est le poète, philosophe, théologien, et juriste cordouan du Xe siècle.

psychologique que l'acharisme. Il a été la doctrine officielle de l'empire musulman de 827 à 847. Pour les mutazilites "si Dieu crée la racine de chaque acte, c'est le choix humain qui lui donne sa qualification morale." Les mutazilites professent que Dieu a créé directement le monde au début des temps. Mais c'est l'homme lui-même qui est directement l'auteur de ses actes. Ils sont créés en quelque sorte *indirectement* par Dieu, puisque c'est Dieu qui a doté l'homme du pouvoir de choisir ses propres actes. La théologie des mutazilites fut établie comme doctrine d'État par le calife al-*Ma'mun* mais, au Xe siècle, une opposition apparut, inspirée par le philosophe al-*Achari* et ses adeptes (les acharites). L'acharisme, du nom *d'Abul-Hassan* al-Ash'ari, reconnaît l'absolue transcendance divine, le libre choix de l'homme n'étant qu'un don de Dieu. Dans ce cas la raison n'est autre que le raisonnement à partir d'un texte, un effort sur le Texte.[1282] Les ach`arites ont ainsi récusé le *beau* et le *laid* rationnels en affirmant que "le *beau* n'est beau que parce que la Charia l'a considéré comme beau est le *laid* ne l'est que parce qu'elle le considère comme tel, et que si Allah cantonnait éternellement le serviteur pieux dans l'Enfer et le pécheur dans le Paradis, IL n'aurait pas commis un acte laid, car IL aurait disposé à Sa guise de Son Royaume." en s'appuyant sur ce Verset coranique: «*Nul ne t'interroge sur ce qu'IL fait, mais les hommes seront interrogés...*».[1283]

Les `*Adlites* (les tenants de la Justice d'Allah, en l'occurrence, les Mutazilites et les Chiites imâmites) ont soutenu à l'inverse de leur côté que ce qui décide de ce qui est beau et de ce qui est laid, c'est la raison indépendante. Le jugement de la Chari`a n'intervient que pour confirmer le jugement de la raison, et qu'à titre d'orientation. C'est la raison elle-même et la loi naturelle de l'homme qui, indépendamment de toute instruction, considèrent certains actes comme beaux et certains autres comme laids, et jugent qu'il est impossible d'attribuer le laid à Allah, car IL est Sage, et un acte détestable (*laid*) est contraire à la Sagesse. Par conséquent torturer un serviteur pieux est une injustice, et l'injustice est détestable, donc ne peut être le fait d'Allah. Les Ach`arites ont aussi nié la causalité et limité la cause à Allah seul en affirmant par exemple que le feu ne brûle rien, mais c'est Allah qui fait qu'un vêtement brûle habituellement au contact du feu, alors que le feu n'y est pour rien. Ils ont soutenu que les actes des serviteurs sont prédéterminés (*Djabr*) par Allah, sans que ces derniers y aient aucune responsabilité. En un mot, pour eux, le serviteur ne joue pas de rôle dans ses actes. Par contre, la plupart de ceux qui ont nié l'existence de la "contrainte" (*Djabr*), appartiennent aux mutazilites: ils affirment que l'acte de l'homme est délégué par Allah au serviteur, et dès

[1282] Le Coran affirme concomitamment les deux, sans proposer de doctrine qui fasse le pont entre les deux affirmations: "*Dieu égare qui Il veut et dirige qui Il veut*" (16.93, et 76.29-30), "Le bien qui t'arrive vient de Dieu, le mal qu'il t'arrive vient de toi" (4.79). *Cf. Esaïe* 45.7: "*C'est Moi qui suis le Seigneur, il n'y en pas d'autre. Je forme la lumière et Je crée les ténèbres. Je fais le bonheur et Je crée le malheur. C'est Moi le Seigneur qui fais tout cela".* Mais on verra que le chiisme pense qu'il n'y a pas contradiction entre ces deux et il soutient donc la thèse de "la voie moyenne" (*Al-amr-u beîn ol-amraîn*).

[1283] Sourate al-Anbiyâ', 21:23

lors ni Sa volonté ni Son consentement n'ont rien à voir avec cet acte. La "délégation" (*tafwîdh*) signifie pour eux la levée des interdictions des actes pour les serviteurs et l'autorisation de faire tous les actes qu'ils veulent. C'est du moins l'opinion des *Zanâdeqah* (manichéens) et des *Ibâhites* (libres penseurs).[1284] C'est dans ce cas que les théologiens mutazilites extrémistes (Inb Râvendî, 903), en arrivèrent à dire « ou bien la prophétie est en accord avec la raison ou elle ne l'est pas. Dans le premier cas elle est superflue, dans le second cas elle est à rejeter ».[1285]

Par ailleurs l'Acharisme en tant qu'orthodoxie sunnite s'est construit par un consensus de l'État, des savants et de la majorité des croyants. Elle est en effet une philosophie de la souveraineté et de la soumission à la fois à Dieu et aux gouvernants. C'est pourquoi certains auteurs pensent que l'acharisme a toujours été là, bien avant Ash'arî.[1286] C'est en ce sens que Chafik Chéhata a pu écrire : "La théologie islamique orthodoxe n'admet pas l'existence d'un droit naturel, soit d'un droit issu de la nature et de la raison et comme tel, indépendant de la révélation et des dogmes religieux."[1287] Cette opinion majoritaire s'est historiquement formée par réaction aux thèses mutazilites qui prétendaient que le fondement premier du droit est la raison, cette raison capable de distinguer le juste et l'injuste, le bien et le mal. En fait, les facteurs politiques et en particulier la rupture Omeyyade avec le modèle constitutionnel républicain médinois ont été déterminants dans ce grand débat théologique. Il n'est pas faux de croire qu'ils l'auraient même provoqué. La thèse sunnite, en effet, thèse de la majorité des croyants, c'est-à-dire en réalité thèse de la majorité des tribus et des villes acceptant le nouveau pouvoir Omeyyade, venait conforter intellectuellement ce renversement de la légitimité politique.[1288] Les opinions d'al-Achari et de son école devinrent progressivement dominantes dans l'islam sunnite, ou orthodoxe, et le sont encore chez la plupart des musulmans. D'après cette idée une théorie des droits de l'homme est presque impossible. Car l'homme n'est pas un sujet de droit. Il n'est pas le référant des normes qui s'appliquent à lui, il n'en serait que l'objet. Cependant, on verra que les sunnites ont eu tendance à tolérer et accepter les petites divergences d'opinion et à insister sur le consensus de la communauté en matière de doctrine. La raison mutazilite purement spéculative n'atteindra pas avec la même force le niveau du droit, sûrement pour la raison que c'était en dehors des possibles et des potentialités à la fois du texte coranique, selon Ben Achour, et du

---

[1284] Le terme "*zandaqa*" désignait, aux premiers siècles de l'islam, l'adepte du manichéisme et, par extension, l'athée. Mais il s'est mis ensuite à désigner aussi le "libre penseur", celui qui se dit musulman mais déclare ne pas avoir besoin de se référer aux sources de la révélation.

[1285] CORBIN (Henry), ***Histoire de la philosophie islamique***, Paris, Gallimard, Folio, 1980, p. 71

[1286] BEN ACHOUR (Yadh), ***Normes, foi et loi,*** CERES production, Tunis, 1993, p. 180

[1287] CHEHATA (Chafik), ***La religion et les fondements du droit en islam***, Archives de philosophie du droit, 18, Sirey, 1973, p 17.

[1288] BEN ACHOUR (Yadh) , ***L'idée de justice naturelle dans la pensée juridique sunnite***, reprographié, La faculté des sciences juridiques de Tunis, 2003, p. 4

modèle médinois.[1289] Une théorie du droit naturel se trouvait ainsi théoriquement condamnée. « Toute la différence entre la tradition évangélique et la tradition islamique est là».[1290]

1. Ecoles juridiques sunnites

L'*Insidad bab al-idjtihad*, ou la "fermeture des portes de l'*idjtihad* ", signifie officiellement, en Terre d'Islam sunnite, l'expression qui symbolise la consécration définitive, par un certain consensus de savants-juristes musulmans, de la doctrine de la *Charia*, ou Loi Islamique, vers le IVe siècle de l'hégire, soit le Xe siècle de l'ère chrétienne. Mais si on dit *"Les portes de l'idjtihad sont fermées depuis le quatrième siècle de l'hégire"*, cela ne veut pas désigner toutes les formes d'idjtihad, au point de vouloir dire qu'aucune réflexion à propos d'aucun point juridique n'ait été menée depuis le quatrième siècle de l'hégire. Il serait inexact de dire que l'ijtihad du niveau deux (*al-ijtihad al-muntassab*) et l'ijtihad du niveau trois (*al-idjtihad fil-madh'hab*) n'ont pas vu le jour après le 4e siècle de l'hégire, puisque de nombreux savants possédaient déjà les compétences de ce niveau. L'idjtihâd n'était et n'est cependant pas à la portée de tout un chacun. En effet, selon les sunnites, les compétences requises pour cela sont très importantes. Bien qu'il soit très rare de trouver actuellement quelqu'un réunissant toutes ces qualités, durant les premiers siècles de l'Islam, la situation était différente. En effet, à cette époque, les "Mudjtahîdins" étaient très nombreux. Mais le détail de leurs recherches a été en grande partie perdu et n'est pas parvenu jusqu'à nous. Seuls les travaux juridiques et les verdicts de quatre " Mudjtahidins " ont été compilés, classifiés, codifiés et conservés dans leur intégralité. Il s'agit justement de l'œuvre de Abû *Hanîfah*, de Muhammad Ibn Idriss al-*Shafe`î*, de Mâlik Ibn Anas et de Ahmad *ibn Hanbal*. Selon l'idée générale transmise de génération en génération par les ulémas Sunnites, la *porte de l'idjtihad* (*al-ijithad al-mutlaq al-mustaqill* : l'idjtihad absolu et indépendant) a été fermée avec la disparition des quatre imams du Fiqh (la jurisprudence islamique): *Abû Hanîfah*, *Mâlik*, al-*Shafe`î* et *ibn Hanbal*. Quatre grandes écoles juridiques se sont rapidement créées qui se sont réparti l'ensemble des musulmans qui appartiennent à l'Islam sunnite, largement majoritaire, et qui ont fixé chacune une jurisprudence :

1- *L'école hanafite*, du nom d'Abu Hanîfa al Nu'man ibn Thâbit (v.696-767), admet l'extension du raisonnement par analogie, *qiyâs*, et pratique une jurisprudence souple qui peut aller jusqu'à la casuistique. Elle insiste ainsi sur le jugement personnel et la recherche au cas pas cas de la meilleure solution possible au regard de l'équité et des convenances du

[1289] BEN ACHOUR (Yadh), ***Normes, foi et loi,*** CERES production, Tunis, 1993, p. 178
[1290] Ibid.

moment. Aujourd'hui, cette école prédomine dans un bon nombre de pays non arabes (Inde, Chine, Turquie, Balkans, Afghanistan, Pakistan).

2- *L'école mâlikite*, fondée par l'imam Malik ibn Anâs (708-795/90-179h), tente la synthèse, dans l'intérêt général, du raisonnement par analogie (*qiyâs*) et du jugement personnel (*raeî*). Elle accepte le recours aux coutumes extra-islamiques (*urf*) telles que le culte des saints. Les fidèles de l'école mâlékite se localisent essentiellement dans le Maghreb, en Haute Egypte et en Afrique Noire.

3- *L'école shâfiite*, fondée par Muhammad ibn Idrîss al-Shâfi'î (767-820/150-204h), admet également le *qiyâs* mais sous réserve d'appliquer la règle du précédent. Elle manifeste sa défiance envers le jugement personnel. Shafi'i,[1291] le fondateur de la théorie systématique des sources du droit, a posé deux principes fondamentaux dans sa *Risâlah*[1292]. Le premier est que tout droit procède du Texte[1293]. Le deuxième est que le *shar'* est suffisant pour tous les besoins[1294]. Ce sont les deux principes d'exclusivité et de complétude du *shar'*. Cette école systématise l'emploi des sources du droit; elle écarte l'opinion personnelle et privilégie la force du consensus des docteurs quelle que soit l'époque. Les partisans de l'école shâfiite se trouvent en Basse Egypte, en Indonésie, en Malaisie, en Jordanie, au Liban et dans certaines régions d'Arabie saoudite.

4- *L'école hanbalite* est issue de l'enseignement d'Ahmad ibn Hanbal (780-855/164-241h) qui n'a cependant pas écrit de traité mais a diffusé de nombreuses professions de foi ainsi qu'un recueil de hadith, le *Musnad*. Il a été relayé par Ibn Taymiyya. Les hanbalites affichent une fidélité absolue à la religion des anciens et une piété rigoriste. Ils ne refusent pas la liberté de recherche à condition qu'aucun texte ne règle la question. Le hanbalisme, quant à lui, se méfie de toute spéculation théologique. Il a une position fidéiste: il convient de parler de Dieu de la manière dont Il a parlé de Lui-même dans le Coran. Cette école s'insurge contre toute forme d'innovation ou de rationalisation, prône le retour aux sources traditionnelles et se montre hostile au principe même de la théologie spéculative et du soufisme ésotérique. Le *wahabbisme*[1295] strict saoudien relève de l'école hanbalite. On trouve également des fidèles du hanbalisme en Irak et les islamistes se réclament généralement de cette école, plus particulièrement d'Ibn Taymiyya. Selon certains auteurs au

---

[1291] Fondateur de la science des sources du droit (*usûl*) .
[1292] 1ère ed., Ahmed Muhamad Châkir, 1940.
[1293] Op. Cit., p. 39.Voir annexe I.
[1294] Op. cit., p. 20.Voir : annexe II.
[1295] Le mouvement wahhabite, nommé d'après son fondateur, ibn *Abd al-Wahhab*, qui apparut en Arabie au XVIIIe siècle et devint un grand mouvement de renouveau culturel avec des ramifications dans tout le monde musulman. Le mouvement wahhabite envisageait un renouveau de l'islam en le débarrassant des influences non islamiques, en particulier celles qui avaient corrompu son monothéisme d'origine, et en favorisant l'opinion individuelle responsable plutôt que l'acceptation passive des traditions.

XIVe Ibn Taymiyya recommande, au nom de la Sunna, la réouverture de la porte de l'idjtihad fermée par le calife *Al-Qadir* au XIe.[1296]

D'un point de vue orthodoxe, ces écoles visent à un effort de recherche et d'interprétation du Coran et de la Sunna. À la suite de l'achèvement de leur système, les portes de ces efforts (*idjtihad*) sont considérées comme définitivement fermées. Conformément à la tradition juridique de l'Islam sunnite, l'*idjtihad* représente un effort de réflexion, de compréhension individuelle et de précision de la Loi Divine ou *Charia* : il comprend les prescriptions coraniques ainsi que la Tradition du Prophète, ou *Sunna*, destiné à conférer aux musulmans des détails relatifs à leurs droits et obligations dans leur vie quotidienne. Cela donne ainsi naissance à une jurisprudence du nom de *fiqh*, ou connaissance de la loi divine, dont les auteurs portent le qualificatif de *fuqaha(s)*. La métaphore de "la fermeture des portes" matérialise donc le principe d'interdiction de jouir du droit à l'interprétation du message d'Allah et de son Envoyé, les " portes " incarnant une certaine voie à la liberté de réflexion et de critique dans le sens d'une recherche savante sur l'Islam. En ce qui concerne, par conséquent, les tentatives d'*al-Ghazâlî* au cinquième siècle, d'*Abu Tâher al-Salafî* au sixième siècle, de *`Izz al-Dîn ibn Abdul Salâ* et *ibn Daqîq al-`Id* au septième siècle, de *Taqî al-Dîn al-Sabkî* et d'*Ibn Taymiyyeh* au huitième siècle, d'al-*`Allâmah Jalâl al-Dîn Abdul Rahmân ibn Abî Bakr al-Soyoutî* au neuvième siècle... elles s'inscrivent, du point de vue de la méthode scientifique moderne, dans le chapitre des *fatwa* (décrets religieux) et n'ont rien à voir avec *l'idjtihâd* dans le sens où il s'agit également d'un libre arbitre selon la raison.

D'après l'orthodoxie sunnite ce serait par l'intermédiaire d'un consensus, à caractère divin, des savants, ou *idjma'*,[1297] que la doctrine musulmane aurait été fixée de manière irrévocable par la "fermeture des portes de l'*idjtihad* ". Le principe de *idjma* a par la suite été énoncé par le Prophète dans le but d'organiser la communauté musulmane;[1298] un *hadith*, c'est-à-dire une parole, le rapporte en ces termes: " *Ce qui est bon pour tous les musulmans est bon également pour Dieu, et ma communauté ne tombera jamais d'accord sur une erreur* ". L'*idjma'* confère ainsi, l'autorité nécessaire à la légitimation du travail des *fuqaha(s)*, aux savants du *" fiqh ",* ou science de la *Charia*, (compréhension de la volonté de Dieu), destinée à indiquer aux membres de la communauté ce qu'ils doivent faire ou ne point faire. De par ses fondements divins, " *l'idjma' garantit ainsi la totalité des conclusions de l'idjtihad exercé légitimement "* conformément à la théorie des fondements du droit islamique, les *usul(s) al-fiqh*.[1299]

[1296] BALTA (Paul), ***Les sunnites***, in *L'état des religions*, La Découverte1 Cerf, Paris, 1987, p. 153.

[1297] L'*idjma*, se défini par le " *commun accord des savants qualifiés d'une génération donnée et un tel consensus est considéré comme infaillible "*. Il trouverait son fondement dans le verset 115 de la Sourate IV.

[1298] *Cf.* MANSOUR (Kamille), ***L'autorité dans la pensée musulmane*** ; *le concept d'Ijmâ' et la problématique de l'autorité,* Paris, J.Vrin, 1975.

[1299] GAFSIA (Nawel), ***La réouverture par H. Bourguiba des portes de l'" idjtihad*** ", Mémoire, Université Paris I Sorbonne-panthéon, Année universitaire 1996-1997, p. 2.

La conclusion qui s'impose, c'est que la structure même de la pensée juridique, par son « positivisme » outrancier, ultra-formaliste, exclut l'idée d'une justice naturelle. L'idée d'une justice naturelle implique celle d'une raison légiférante, autonome, produisant le droit à partir de la nature naturelle, ou de la nature sociale ou des sentiments et valeurs de l'esprit humain. L'idée d'une justice naturelle chez les auteurs sunnites, comme le signale Ben Achour, est assez inattendue, parce que la pensée sunnite est dominée par cette théologie ultra-théiste de l'ash'arisme, dans laquelle la volonté souveraine, absolue, et omniprésente de Dieu est la seule explication des phénomènes, puisqu'elle en est la cause exclusive. Nous retrouvons la même opinion sans dissonances, chez l'ensemble des grands auteurs sunnites de Shâfi'i jusqu'à ibn Taïmiya,[1300] et en particulier chez Juwâini,[1301] l'auteur du *Burhân*. Ce dernier, tout en défendant l'*istidlâl* (la recherche la plus large des indices), parce que les sources scripturaires sont insuffisantes pour couvrir les besoins, reste extrêmement réservé à l'égard de la libre interprétation qu'il faut ramener aux sources sûres: qui sont le Coran, la Sunna, l'idjmâ'. Juwaïni, se référant à Bâqillani, explique dans le *Burhân*, au sujet de la libre opinion, que la crainte des juristes, c'est que le *shar'* ne soit abandonné au profit de l'opinion des sages qui remplacerait ainsi la loi des prophètes, puis en ce que chacun aurait son point de vue, enfin parce que la loi dépendrait des conditions particulières et circonstancielles de lieu et de temps.[1302] La spécificité du système juridique islamique (*fiqh*), selon Ben Achour, réside en ce que le *fiqh*, conceptuellement, dérive directement de la loi révélée, et qu'il considère l'être comme un tout indissociable, être croyant et être social.[1303] Le droit sunnite, au moins celui des trois écoles *shafiite*, *hanbalite*, et *malikite*, indirectement mais largement imprégné de théologie ash'arite, renverse le rapport de prévalence entre la raison et la révélation admis par les mutazilites. C'est pourquoi la Raison est pratiquement absente dans la base de *l'Idjtihad* sunnite. Donc pour établir un droit naturel selon les lois naturelles dont la raison il faut attendre des nouveaux efforts de la pensée.

2. Vers une méthode rationnelle

Certaines écoles ont en effet admis, parallèlement aux indices scripturaires, des sources «raisonnées» de texture purement humaine. Il en est ainsi de l'*istihsân* (jugement préférentiel par recours à l'équité), de l'*istislâh* (jugement en considération du bien commun), ou du

---

[1300] BEN ACHOUR (Yadh), ***Nature, raison et révélation, dans la philosophie du droit des auteurs sunnites***, Rechtstheorrie, Beiheft 19, Consequences of modernity in contemporary legal theorie, ed. E..E..Dais, R.kevelson, J.M.Van Dunné, préf. Dieter Wyducked, Duncker et Humblot, Berlin, p. 3 et ss.

[1301] *Burhân*, 2ème ed., Qatar, 1400 h. cité par BEN ACHOUR, op. cit., pp. 2-3.

[1302] *Burhân*, vol. 2, p. 1115,et 1120. Voir: BEN ACHOUR, ***L'idée de justice naturelle dans la pensée juridique sunnite***, op, cit., p. 3.

[1303] *Cf.* IBN 'ACHOUR (Muhammad al Fadhil), ***Le fiqh islamique, les droits et les législations positives*** (al fiqh al islâmî wal qawânîn wa tashrî'ât al wadh'iya) , Conférences (Muhâdharât), CPU, Tunis, 1999, pp. 33 et ss. Voir aussi : R.GLEAVE & E.KERMELI, ***Islamic Law : Theory and Practice,*** B.Tauris & Company, 2001, 256 pages; COULSON (Noêl J.), ***Histoire du droit islamique***, 1995, P.U.F., 234 p.

jugement par *siyâsa* (jugement en considération de l'intérêt politique) qui s'exercent, en principe, en cas d'absence de texte, mais qui peuvent avoir des effets *contra legem*. *L'istihsân* constitue précisément une méthode par laquelle le juriste élabore une norme hors texte. Malik ibn Anas d'après la *Mudawanah* utilise l'expression d''*istahsana*' pour désigner des décisions juridiques sans appui textuel, rendues par sentiment de justice.[1304] Abu Youssef l'oppose au *qiyâs*, qui, comme nous l'avons indiqué, est une méthode scripturaire.[1305] Pour justifier le recours à l'*istihsân*, l'école d'Abu Hanîfa prendra appui sur le Coran[1306].[1307] L'école malikite ne renie pas l'*istihsân*, mais la ramène à un autre concept, celui de l'intérêt, du bien le plus acceptable (*istislâh*). La notion de bien commun est une notion moins subjective que l'*istihsân*. Cette dernière procède du libre point de vue du juge, de son sentiment personnel au sujet de la justice. Au contraire, l'*istislâh*, c'est-à-dire la recherche du bien commun, repose sur des faits patents et des principes généraux.[1308]

Le jugement par *siyâsa* quant à lui réalise la synthèse de toutes les considérations précédentes. «Il a été admis aussi bien au niveau théorique que sur le plan de la pratique, pour justifier des institutions nouvelles à caractère gouvernemental, administratif ou judiciaire, comme la Justice des abus administratifs (*wilâyat al madhâlim*), ou la Justice des crimes (*wilâyat al jarâyim*), ou celle des mœurs (*wilâyat al hisba*) fonctionnant en toute indépendance par rapport au *shar'*. »[1309] D'aprés Ibn Qayim al Jawziya qui a consacré à cette question un ouvrage du plus haut intérêt,[1310] ces règles de *siyasa* vont varier selon les circonstances de temps et de lieux, selon les usages, les situations subjectives et les intentions aggravantes ou atténuantes, la nécessité, la tolérance, l'esprit de justice. Dans cette hypothèse, ce n'est plus la loi formelle ou analogique qui représente le critère du droit, mais la libre et « inexprimable justice qui jaillit dans le cœur», d'après l'expression des hanafites.[1311]

Pour Y. Ben Achour cela montre que «les *fuqahâ* sunnites n'ont pas eu de difficultés à admettre globalement le poids des circonstances et de l'évolution sur la consistance de la règle de droit. Car on sait que l'imam Shafi'i a abandonné sa jurisprudence irakienne au

---

[1304] *Mudawana*, Le Caire 1323, XVI, p.217 et XIV, p.134. M.Muslih a dîn, *Falsafat a tashrî' fil islam wa qâ'idat a dharûra wal hâjah. La philosophie du droit en islam et le principe de nécessité,* Trad. K.S.Kutbi, Lahore,sd. Cité par Ben Achour, op, cit.

[1305] *Kharâj,* Bulâq, 1302, p117. Voir article ***istihsân*** par R. Paret, Encyclopédie de l'islam, Brill et Maisonneuve et Larose, 1978 , t IV, p 267.

[1306] Ainsi que sur le hadith du Prophète : « *Plaît à Dieu, ce qui plaît aux musulmans* » (mâ ra'âhu l muslimûna hasanan fa hua 'inda l allahi hasanun). Sourate A Zummar, Verset 18.

[1307] TAFTAZANI, ***Kitâb a talwîh*** (commentaire du *Tawdhîh* de Sadr a Sharî'a), ed. Istanbul, 1310 h, p.572.

[1308] Comme le principe: 'ni dommage ni préjudice intentionnel' (*lâ dharara wa lâ dhirâr*), ou le principe: 'chercher le bien, refouler le tort' (*jalb al masâlah wa dar' al mafâsid*) ou le principe : 'les actions se jugent par les intentions' (*innamâ l a'mâlu bi niyât*) etc. Pour certains auteurs tardifs, la prise en considération du bien commun est même le principe le plus général qui gouverne la loi révélée (*shar'*). Voir : Ben Achour, op, cit., p.7.

[1309] BEN ACHOUR (Yadh), ***L'idée de justice naturelle dans la pensée juridique sunnite***, op, cit., p. 8

[1310] Ibn Qayim al Jawziya, *A turuq l hikmiya fi siyâsa a shar'ia*, Le Caire, 1375 h.

[1311] BEN ACHOUR, op, cit., p. 8

profit de l'égyptienne, par égard aux circonstances.[1312] Qarâfi n'hésite pas à écrire dans son *Ihkâm*…que « tout ce qui relève de la shari'a dépend des mœurs. La norme suit les mœurs et le changement des circonstances…».[1313] L'idée sera reprise par les auteurs musulmans modernistes contemporains.»[1314] Parmi les partisans de l'*idjtihad* (et réouverture de l'interprétation) on citera : Djamâluddîn Afghani[1315] (1838-1898), Muhammad Abdou (1849-1905) et le syrien Rashîd Ridha (1865-1935). Pour être précis, il faut maintenant mentionner une cinquième école. Elle concerne le chiisme.

B. La doctrine Chiite

La première génération Chiite commença à se former à l'époque des Califes Bien-Dirigés et se développa sous le Califat d'Ali et après sa mort. L'histoire de la *marja'iya* - ou magistère clérical, ou encore pôle de référence - chez les chiites remonte à l'an 941, début de la Grande Occultation du XIIe imam Mohamed ibn Hassan al-Askari. L'Imam a disparu le jour de la mort de son père, le 24 juillet 874. Selon le dogme chiite, il est toujours en vie: pendant la Petite Occultation (*al ghayba a1 soughra*), qui dura jusqu'en 941, l'imam continue à communiquer avec sa communauté et à diriger ses affaires par l'intermédiaire de quatre représentants (*nâ'îb*). A la mort du dernier de ces représentants, la communauté n'a plus de chef visible absolu, jusqu'à la fin des temps, où le Mahdi (celui qui est guidé, surnom donné au XIIe imam) attendu reviendra instaurer un règne de justice et de vérité : c'est la Grande Occultation, qui dure encore.[1316] C'est dans cette délégation de pouvoir que la *mardjà'îyà* a son origine. Cette doctrine est celle des chiites les plus nombreux dans le monde à l'heure actuelle, ceux qu'on appelle les duodécimains (en raison du nombre des imams ou imamites), ou les Djà'faristes (à cause de l'origine de leur école de droit religieux impulsée par le 6e imam, Djà'far al-Sadiq).[1317] Après la Grande Occultation, les théologiens chiites ont essaimé dans les régions où leurs coreligionnaires sont le plus nombreux. Ce fut le cas notamment à Nadjaf en Irak, ainsi qu'à Qom en Iran. Pour répondre au problème que pose l'absence de l'Imam dans la direction la communauté en a consisté à refuser le vide religieux et politique engendré par l'Occultation et à s'en remettre aux savants théologiens (*uléma*). Ainsi, deux

---

[1312] Ibid., p. 7

[1313] QARAFI*, **Al Ihkâm fî tamyîz al fatâwâ 'an al ahkâm wa taçarrufât al qâdhi wal imam**,* Traité sur la distinction entre les consultations et les jugements et sur les fontions du juge et du titulaire du pouvoir, ed. et com. A. Abu ghaddah, Alep, 1967, p. 231et ss. Cité par Ben Achour, op, cit.

[1314] MAHMASSANI (S.)*, Falsafat a tashrî' fil islâm*, ***La philosophie du droit en islam***, 3ème éd., 1961, p.198 et ss.

[1315] On ne sait toujours pas s'il était Iranien ou Afghan, sunnite ou chiite. Voir; HANAFI (Hassan) ***Gama al–Din al–Afghani***, first centenary, 1897–1997, Caire, 1998.

[1316] Le *Zaydisme* considère que l'imâma doit bien revenir à un Alide mais, refusant les autres propositions de credo chiite, il se rapproche pour le reste du sunnisme.

[1317] Ja'far Sadiq, Imam (702-765) le sixième Imam continue le développement des sciences islamique dans la mesure où la loi Chiite porte son nom. Il a enseigné à plus de 4000 étudiants dont Abu Hanifah, le fondateur d'école Hanafiste.

fonctions théologique et politique étaient assurées à la place et au nom de l'Imam. Dans le domaine théologique, c'est l'*idjtihad* (effort d'interprétation). Dans le domaine politique, à partir du moment où le souverain reconnaît le chiisme comme religion officielle, le pouvoir donné nominalement aux *mudjtahîd* (théologiens habilités à pratiquer l'effort d'interprétation) est immense.

1. Ecole Djà'farite (imamite) et droit naturel

Djà'far al-Sadiq (mort en 765) est à l'origine de l'école Dja'farite, considérée comme la cinquième école musulmane.[1318] Cette école chiite reconnaît comme les précédentes les sources légales (Coran et Sunna). La raison en tant que la quatrième source de l'idjtihad après le *Qiyâs*, joue un rôle primordial dans l'effort interprétatif des textes et dans la poursuite de cet effort personnel (*idjtihad*).[1319] Le Chiisme dans ce cas devrait être la théologie musulmane la plus compétente pour théoriser une doctrine de droit naturel musulman. Le Dr. Hamid Hafni Dâwûd[1320] pense que le Chiisme est la première doctrine musulmane qui ait réuni à la fois l'instrumental (les traditions transmises) et le rationnel, et qui ait réussi, à la différence des autres doctrines musulmanes, à suivre une voie globale et qui ouvre de larges horizons.[1321] Sans ce trait distinctif consistant à concilier le "rationnel" et l"instrumental" qui les caractérise, les Chiites n'auraient pas eu cet esprit de rénovation de l'idjtihad ni développé leurs questions jurisprudentielles, leur permettant de s'adapter aux changements de lieu et d'époque sans s'écarter de l'esprit de l'éternelle Charia islamique.[1322]

[1318] Le décret (*Fatwâ*) émis par Chaykh al-Azhar (le Caire), Mahmûd Chaltût, indique la légalité du culte selon l'Ecole juridique chiite imamite. Voici sa lettre qui contient également des remarques intéressantes sur la jurisprudence islamique contemporaine :
«1- L'Islam n'oblige personne à suivre une Ecole juridique en particulier.
Il stipule seulement que "tout musulman a le droit, tout d'abord, de suivre n'importe laquelle des Ecoles juridiques transmises correctement et dont les Statuts sont transcrits dans leurs propres livres.
Et quelqu'un qui suivait déjà l'une de ces Ecoles peut, sans aucun embarras, passer à une autre Ecole, quelle qu'elle soit."
«2- L'Ecole juridique Jâ'farite, connue sous l'appellation de "Chi'isme imamite duodécimain", est un Math-hab [une Ecole juridique islamique] que l'on peut légalement imiter, comme n'importe laquelle des autres Ecoles juridiques sunnites. Les musulmans doivent donc le savoir, et se débarrasser d'un esprit de corps injuste envers des Ecoles juridiques spécifiques. Car ni la Religion d'Allah, ni Sa Chari'ah n'appartiennent à une Ecole juridique en particulier, ni ne sont réservées à une Ecole juridique en particulier. Toutes comptent des mudjtahids acceptés par Allah, et quiconque n'est pas à même de parvenir à un jugement personnel et à l'Idjtihâd peut légalement les imiter et appliquer ce qui est décidé dans leur Jurisprudence [*Fiqh*], et ce aussi bien dans les actes de piété ['Ibâdât] que dans les transactions [Mu'âmalât].» Mo'assat al-Balâgh, ***L'Ecole d'Ahl - ul - Bayt: première des cinq Ecoles Juridiques Musulmanes***, Abbas AHMAD al-Bostani, La Cité du Savoir, Montréal, Qc., 1997. p 107.

[1319] CORBIN, ***En islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques***, I, *Le shî'isme duodécimain*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 14 - 24

[1320] Dr. Hamid Hafni Dâwûd Professeur de Littérature Arabe à la Faculté des Langues du Caire et Directeur des Etudes Islamiques à l'Université de "Aligarh" en Inde. Le Caire, 17/06/1381 H. soit 25/11/1961 ap. J.-C. Voir sa préface à ***La croyance du chiisme***, op. cit.

[1321] Mo'assat al-Balâgh, ***Ahl-ul-Bayt*** (***L'ecole d'Ahl - ul - bayt: première des cinq écoles juridiques musulmanes***) Traduit de l'arabe et édité par Abbas AHMAD al-Bostani, cité du savoir, Montréal, Qc., 2000

[1322] Voir : MOTAHHARI (Mortédha), ***اسلام و مقتضيات زمان***, Cadrâ, Téhéran, 1991. 302p.

La Raison pour les chiites a donc autant de valeur que les trois autres bases de l'Idjtihad.[1323] Ils refusent l'*istihsân* et le *qiyâs*[1324] sunnites justement à cause de leur nature irrationnelle, et ils leur reprochent leur infidélité vis à vis du Texte.[1325] Les ulémas chiites imâmites s'autorisent l'idjtihâd sous toutes les formes, que nous venons d'évoquer, et y tiennent absolument, car pour eux, pratiquer l'Idjtihad c'est une sorte d'obligation.[1326] Ils n'ont jamais jusqu'à nos jours, fermé le chapitre de l'idjtihâd à leurs savants religieux. Bien mieux, on les voit exiger la présence du "*mudjtahid contemporain*" parmi eux, et rendre obligatoire pour tout Chiite de le suivre directement sans plus se référer aux mudjtahid déjà décédés, étant donné que le mudjtahid contemporain (vivant) tire les bases de son idjtihâd (les fondements et les branches) de ses prédécesseurs et les hérite des Imams qui les transmettent de père en fils.[1327] Ce qui semble encore plus intéressant à cet égard, c'est que l'idjtihâd qu'on leur connaît suit l'évolution de la vie et de ses lois, et rend les textes religieux vivants, flexibles, évolutifs et en développement constant, ils s'adaptent aux lois de l'époque et du lieu, et échappant à la rigidité qui éloigne la religion de la vie ou la doctrine de l'évolution scientifique, comme on le voit dans la plupart des autres Ecoles juridico-religieuses musulmanes. En plus la deuxième image qui attire l'attention des penseurs, les incite à s'intéresser aux croyances de cette doctrine et à approfondir l'étude de ses opinions, c'est la discussion des ulémas chiites à propos de la question de la "beauté" et de la "laideur" dans les choses, et de savoir si une chose est belle en elle-même et de par son essence, ou bien si elle l'est parce qu'Allah l'a commandée à Ses serviteurs et l'a choisie pour eux. Et la même question est posée par eux à propos de la laideur: une chose est-elle laide dans son essence et dans sa nature, ou bien sa laideur découle-t-elle du fait qu'Allah l'a interdite à Ses serviteurs? Autrement dit est-ce qu'il y a des lois divines, fondées sur les lois naturelles, en fonction de laquelle des choses ne sont pas appelées justes parce qu'elles sont commandées par Dieu, mais sont commandées parce qu'elles sont justes et bonnes antérieurement au commandement ?

[1323] Les bases de l'Idjtihad chiites sont: 1- Le Coran 2- La Sunnah (c'est-à-dire les paroles et la conduite du Prophète et des Imams) 3- *L'Idjmâ'* (Le consensus unanime) 4- Le `Aql (La Raison).

[1324] L'Analogie (*Qiyâs*), que l'Ecole Dj'afarite (l'Ecole d'Ahl-ul-Bayt) a rejetée, est l'analogie d'un jugement partiel avec un autre jugement partiel (ou *Qiyâs Tamthîlî* = représentatif, comme l'appellent les logiciens). En revanche, cette Ecole a adopté une autre forme qu'elle appelle *Qiyâs* scientifique, lequel consiste à renvoyer les branches à leurs racines ou à appliquer la règle globale qui sont le Coran et le Sunna, sur ses composants partiels.

[1325] MOTAHHARÏ (Mortedha), فقه اسلامي *jurisprudence islamique*, Cadrâ, Téhéran, 1995, pp. 42-52

[1326] Cela devient une "*obligation de suffisance*" (*wajib al-kifaî*) pour tous les musulmans en l'absence du douzième Imam, ce qui veut dire que si un grand nombre ou un nombre suffisant de musulmans se chargent de cette obligation, les autres musulmans ne sont plus tenus de l'accomplir, étant donné qu'ils peuvent dépendre des Mojtaheds qui ont rempli les exigences de l'Idjtihad concernant les lois religieuses.

[1327] L'imitation passive (taqlîd) d'un Mujtahid déjà mort est de deux sortes: 1- Primaire (ebtedâ'î) 2- Persistante (baqâ'î). L'Imitation passive primaire consiste à suivre un Mudjtahid mort sans l'avoir déjà suivi de son vivant. Ce type de taqlîd n'est pas permis quand bien même le Mudjtahid mort était plus compétent que les Mudjtahids vivants. L'Imitation passive persistante est le fait d'avoir suivi un Mudjtahid de son vivant et de continuer à le suivre après sa mort. Ce type d'imitation passive (taqlîd) est permis, si le mudjtahid mort était plus compétent que les Mudjtahid vivants. Pour plus de détails sur ce sujet, voir: "***Al-`Orwah al-Wothqâ***". 1/17-18 et "***Al-Masâ'el al-Montakhabah***" d'al-Sayyed al-Sestânî, Article 12, 13, 14.

Comme on l'a vu, les ash'arites pensent que le *bon* (beau) et *laid* (mauvais) sont deux jugements légaux. La raison ne peut décider qu'une chose soit bonne ou mauvaise. C'est le Législateur qui le décide. Ce qu'Il considère comme bon, est bon et ce qu'il estime comme mauvais, est mauvais.[1328] Selon les Chiites en général, et les Imâmites en particulier, la *beauté* et la *laideur* sont des lois naturelles et donc originelles dans les choses, et ne proviennent pas de l'approbation ou de l'interdiction qu'Allah leur a assignés. Cette opinion sur le *beau* et le *laid*, en tant que qualité essentielle dans les choses, est identique à celle des Mutazilites.[1329] C'est de cette façon que les chiites ont établi l'Attribut de la Justice d'Allah et l'ont souligné à l'exclusion des autres Attributs, pour marquer leur opposition à la thèse des Ach`arites. Par cette règle du beau et du laid rationnel, ils ont rétabli une série de lois naturelles et de règles scolastiques, telles que la règle de l'obligation d'être reconnaissant envers le bienfait, la règle de l'obligation de réfléchir au miracle, etc. Et c'est sur cette règle qu'ils ont fondé la question de "la Contrainte (*Djabr*) et du Libre choix (*Ikhtîyâr*)", laquelle est l'une des questions les plus ardues.[1330] Ils récusent la contrainte (*Jabr*) professée par les ach`arites, tout en récusant en même temps la "délégation" (*tafwîdh*) adoptée par les mutazilites. En effet on rapporte que lorsqu'on a demandé à l'Imam Ali al-Hâdî si les actes des serviteurs sont créés par Allah, il a répondu: «S'Il en était le Créateur, Il ne les aurait pas désavoués, comme on le constate dans le Coran: «*Allah et Son Prophète désavouent les polythéistes*»[1331]. D'ailleurs Il ne désavoue pas la création de leurs essences, mais seulement de leur polythéisme et de leurs actes détestables.»[1332] En effet, c'est Imam al-Çâdiq qui a expliqué *la voie intermédiaire* à travers son célèbre énoncé: "*Ni contrainte (Jabr), ni libre arbitre total (Tafwîdh), la vérité se trouve entre les deux extrêmes*".[1333] Cheikh al-Mofîd écrit à ce propos dans "*Taçhîh al-I`tiqâd*": "L'intermédiaire entre ces deux positions - la Contrainte et la Délégation - réside en ceci qu'Allah a conféré aux créatures le pouvoir d'agir et la possibilité d'accomplir leurs actes. Mais en même temps Il a déterminé des limites à leurs actes et leur a interdit - sous forme de blâme, menace, promesse - de faire ce qui est détestable. En leur donnant le pouvoir de faire des actes, Il ne les oblige pas à les faire, et Il ne leur délègue pas le pouvoir absolu des actes pour les empêcher de commettre la plupart

---

[1328] Voir: al-`Allâmah al-Hellî, "***Nahj al-Haqq***", p. 83; al-Chahristânî, "***Al-Milal wal-Nihal***" 1/89; al-Qawchajî, "***Charh al-Tajrîd***", p. 375, cité par Modhaffar, op cit.

[1329] Ici, la question se pose de savoir si les chiites ont subi, à cet égard, l'influence des *Mu`tazilites* ou bien si, au contraire, ce sont les mutazilites qui ont été influencés par les chiites. Mon point de vue, comme le Dr. Hamid Hafni Dâwûd, est que, contrairement à une idée fausse largement répandue parmi les chercheurs, ce ne sont pas les chiites qui ont subi l'influence des mutazilites, mais l'inverse. Car le chiisme, en tant que doctrine, est antérieur au mutazilisme, en tant que doctrine, et les figures de proue du chiisme existaient bien avant les têtes pensantes du mutazilisme.

[1330] Pour plus de détails, voir: Modhaffar (Mohammad Redhâ), ***Les Croyances du Chiisme***, Trad. Al-Bostani, Fondation de l'Imam Ali, Montréal, 1996. p. 82 et ses références à Cheikh Kâchef al-Ghatâ', "***Açl al-Chî`ah wa Açoulahâ***" de, p. 230; et à Cheikh al-Torayhî, "***Matâreh al-Nadhar***", 4e partie, p. 165

[1331] Sourate al-Tawbah, 9:3

[1332] MODHAFFAR, op, cit., p. 84

[1333] KOLEYNI (Muhammad Ibn Ia'qûb Al-Kulaînî), "***الكافي/Al-Kâfi***", Qom, tom. 1, p. 160, Hadith 13..

d'eux. Il y a seulement posé des limites en leur ordonnant d'accomplir les bons actes et en leur interdisant de commettre les mauvais actes. Voilà la ligne de démarcation entre la Délégation et la Contrainte".[1334]

Cette école critique donc sévèrement l'antagonisme entre les thèses *mutazilites* et les thèses *ash'arites*, soutenant la thèse de "la voie moyenne" (*Al-amr-u beîn ol-amraîn*).[1335] La croyance des Chiites, qui est la ligne tracée par les douze Imams professe que ni le premier courant, celui de la contrainte (*Djabr*), ni le second, celui du libre arbitre absolu (*Tafwîdh*) ne représentent la ligne correcte, laquelle se trouve dans une position intermédiaire entre ces deux extrêmes.

2. L e droit politique et *l'idjtihad* Chiite ; le Royaume qui n'attendait pas

Dans le domaine politique les chiites Ismaéliens[1336] qui apparaissent en 765, auront une importance considérable et plus directe. La secte devient rapidement populaire dans les corporations de commerçants, comme l'a montré Louis Massignon, et dans les milieux intellectuels comme *Ikhwan As-Safa* (les Frères de la Pureté),[1337] qui étaient actifs au Xe siècle à Bassora ou au Yémen. Leurs cinquante-deux Epîtres constituent une synthèse hermétiste qui semble avoir servi de manuel d'initiation aux premiers grades.[1338] Elle deviendra la religion d'État de l'Egypte des Fatimides qui régneront de 913 à 1171. Au-delà de son ésotérisme, l'Ismaélisme distingue le temporel du sacré et s'il reconnaît une valeur juridique et politique au sens apparent, il trouve sa vision du monde dans le sens caché du texte coranique dans lequel il inclut des thèmes néo-platoniciens. Cependant les ulémas ismaélites n'ont pas réussi à développer une théorie politique qui se charge de prendre en considération les situations nouvelles.[1339] Par contre à partir du moment où le souverain reconnaît le chiisme comme religion officielle, il donne nominalement aux *mudjtahîd* duodécimains un immense pouvoir dans le champ de la théorisation politique. Ce fut le cas à partir de 1501 lorsque Shâh Ismail fonde en Iran l'État safavide. Le chiisme y est

---

[1334] ibid., p. 85.

[1335] Motaharî, ***Adl ilahî***, éd. Çadra, Téhéran, 1994, pp. 7-30

[1336] Le fils aîné de l'imam Jaafar al-Sadiq, Ismail est décédé avant son père. Les ismaéliens croient qu'il est toujours vivant. Ils revendiquent l'imamat pour son fils aîné (Ismaël) au lieu de son cadet (Musa al Kazim). Les Septénites dits encore Chiites Septimaniens pensent qu'il n'y a jamais eu que sept imams et que le septième a disparu spirituellement pour réapparaître un jour comme Mahdi. Le plus grand groupe d'Ismailites : les Nizarites. Ils croient que les Imams ne disparaîtront jamais de ce monde jusqu'à la fin des temps. Leur Imam a pris le titre d'Agha Khan ; il reste au pouvoir aujourd'hui encore.

[1337] ***رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء*** .قم: مكتبة الاعلام الاسلامى 1405 h.

[1338] IKHVAN al-Çaffa, ***Les lettres,رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*** , Maktabat al-a'alam al-islamî, Qom (Iran), 1405.

[1339] Voir : KARIM (Hassan), ***Esotérisme et pouvoir politique au Proche-Orient***, *Confluences Méditerranée, N°4, Automne 1992 ;* FEKI (Habib), ***Les idées religieuses et la philosophie de l'ismaélisme fatimide,*** Université de Tunis, 1978 ; JAMBET (Christian), ***L'interprétation ismaélienne de l'histoire***, Cahiers de l'Université Saint-Jean de Jérusalem, n° 14, 1988, p. 63-77.

proclamé religion officielle. C'est sous le règne de cette dynastie que le problème du pouvoir et de l'imamat se posa en termes nouveaux avec l'absence du 12è imam, qui continue à régir sa communauté, faut-il que l'interprétation de sa volonté soit confiée à un descendant du Prophète (en l'occurrence le souverain Safavide, qui prétendait l'être) ou au consensus de la communauté exprimée par les ouléma les plus qualifiés, les *mudjtahîd*? Finalement, se sont les oulémas qui l'emportèrent lorsque la dynastie s'effondra en 1722.

Mais depuis la période Safavide, l'unité de la communauté des chiites duodécimains a été ébranlée par plusieurs crises importantes. La principale fut celle qui a opposé l'école *Akhbârî* (traditionaliste) à l'école *Ouçuli* (fondamentaliste). Les Akhbârî rejetaient l'idjtihad et ne reconnaissaient que le Coran et la tradition du Prophète et des imams comme source du droit. Leur interprétation était plus proche de celle de l'acharisme dans le monde sunnite. Ils soutenaient que chacun doit s'efforcer de suivre l'Imam Caché directement et non par l'intermédiaire d'un *mudjtahîd*. Dans le domaine politique la conséquence était de plus en plus négative. Ils soutenaient une théorie d'obéissance au gouvernement en place jusqu'à l'arrivée de l'Imam Caché: un prêche approximativement proche de celui de saint Paul dans l'Epître aux Romains. Le point de vue de l'école *Ouçulî* défend, contre les *Akhbârî*, le droit des oulémas et leur autorité légitime pour les affaires religieuses. C'est au sein de l'école fondamentaliste que se développa la règle selon laquelle, en l'absence de l'imam, c' est le plus instruit des ulémas de la communauté qui doit être choisi comme modèle à imiter (*mardjà' al à'lam; mardjà' a1 Taqlîd*), et donc il est investi de l'autorité suprême sur la communauté. Formulée ainsi cette théorie est relativement récente : elle date sans doute de l'époque Safavide, mais l'existence d'un *mardja' al Taqlîd* unique n'est attestée que depuis le milieu du 19e siècle.

Le premier dignitaire chiite à avoir été ainsi reconnu comme autorité suprême parmi les modèles à imiter est Mohamed Hassan al-Najafi (mort en 1850), auteur d'un célèbre ouvrage de jurisprudence, Jawaher al Kalam (Les Perles de 1a théologie traditionnelle). L'autorité de son successeur, sheikh Mortadha Ansari (mort en 1864), fut encore plus grande et rayonna jusqu'en Inde et en Turquie. Ce grand théoricien de la jurisprudence chiite au 19e siècle définit son rôle en tant que docteur de la loi (*faqih*) par trois fonctions : le pouvoir de promulguer des décrets religieux (fatwa) ; le pouvoir de juger et d'arbitrer les conflits entre personnes (*hukûma*, n'a pas ici le sens moderne de pouvoir politique); le pouvoir d'administrer les biens et les personnes (*wilaya*). La troisième fonction est sujette aux plus grandes divergences d'interprétation : pour Ansari, seul le Prophète et après lui les imams avaient pleine autorité dans les domaines temporel et spirituel. Pendant l'Occultation de l'imam, le pouvoir de punir et de donner des réponses aux situations nouvelles non prévues par la jurisprudence est délégué aux docteurs de la loi. Mais cette autorité dont le faqih est

investi indirectement ne peut être exercée, dans l'interprétation qu'en donne Ansari, qu'en un sens très restrictif, notamment pour certains types de pouvoir seulement (non pour exercer le gouvernement). A partir de là, la *mardjà'îyà* religieuse va jouer un rôle de plus en plus important dans la vie des chiites en Irak et en Iran notamment. Dans le même temps, l'influence politique des théologiens tend à se développer, se faisant sentir de manière décisive dans des événements essentiels comme la révolution constitutionnelle de 1906 en Iran ou la révolution de 1920 en Irak. L'ensemble de ces données va donner naissance à la théorie de l'imam Khomeyni du gouvernement islamique (wilayat a1 faqih, littéralement le gouvernement du juriste théologien). Cette théorie minimise la focalisation exclusive de la doctrine traditionnelle sur les douze Imams, et notamment le douzième, et met l'accent sur le sens profond de l'imamat comme leadership spirituel et politique, et sur sa raison d'être : l'actualisation du principe de justice. C'est ainsi que l'Ayatollah Khomeyni revendique le pouvoir pour la classe des théologiens, car personne d'autre n'est qualifié pour cette tâche, et aucun système politique (ni monarchie constitutionnelle, ni république) ne saurait égaler la perfection des principes de l'islam lorsqu'ils sont appliqués par ceux qui les connaissent bien.[1340] Ce principe a été mis en application en Iran depuis 1979.

D'autre part une certaine démocratie et le pluralisme existent dans le domaine de la *Mardjà'îyà*, car il n'y a pas qu'un seul *Mardjà' al Taqlîd* pour l'ensemble des chiites du monde. Ceux-ci étant, bien entendu, d'accord sur les principes de base, ont chacun la liberté d'exprimer à leur façon les détails de la pratique religieuse. C'est d'ailleurs une garantie contre le risque d'un autoritarisme. Actuellement, par exemple, les chiites ont la possibilité de choisir leur modèle à imiter en matière de *Taqlîd* entre plusieurs *Mardjà'*. Sous certaines conditions, il est également possible de suivre les lois d'un *Mardjà'* défunt, sauf pour les nouvelles lois nées à partie de nouvelles situations.

3. Interprétation politique des versets coraniques

Le couronnement de cette lecture, va offrir deux « exemples » de l'interprétation et d'idjtihad pour deux versets coraniques (déjà évoquée), qui sont le fondement de la théorie de *Wilayat Faqih* chiite.[1341] Pour arriver à ce but R. Khomeyni a choisi d'abord le verset 58-59 de la sourate « *Al-Nisa* » (les femmes): [1342]

[1340] *Voir : KHOMEYNI,* **Le gouvernement islamique***, Institut pour l'édition et la publication des œuvres de l'imam, Téhéran, 1996.*

[1341] Ces interprétations sont selon l'idée de R. KHOMEYNI dans son livre « ***Wilâyat Faqih*** » ; *KHOMEYNI, op, cit.,* p. 64.

[1342] Ibid., p. 64-68.

1. « *Dieu vous ordonne de rendre les dépôts à leur ayant droit, et quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité ; Ce à quoi Dieu vous exhorte est vraiment bon. Dieu est celui qui entend et qui voit parfaitement* ».
2. «*Ô vous qui croyez ! Obéissez à Dieu ! Et obéissez au Prophète ! Et à ceux d'entre vous, qui détiennent l'autorité* (*le commandement*). *Puis si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Prophète. Si vous croyez en Dieu et au Jour dernier, ce sera bien mieux et de meilleure interprétation* (*et aboutissement*).»

Dieu a commandé de « *rendre aux gens (aux propriétaires) leur dépôt* ». Certains pensent que par « dépôt », on doit entendre le dépôt concernant la création (c'est-à-dire les biens des personnes) ou le Créateur (c'est-à-dire les lois religieuses) et que « restituer le dépôt divin » signifierait appliquer les lois religieuses telles qu'elles sont. [1343] D'autres pensent que par « dépôt » il faut entendre « Imamat ».[1344] Mais selon Khomeyni dans les « *Riwâyat* » (hadith de Prophète et des Imams), il est déclaré que le sens de ce verset se réfère bien aux Imams. Car Dieu, a commandé au « *Wali Amr* » (le Prophète et les Imams) de restituer à ses gens le *Wilâyat* (autorité) et l'imamat. Ceci signifie que le Prophète transmet le *Wilâyat* à l'Imam Ali et celui-ci au *Wali* suivant, et ainsi de suite.
Dans ce verset, il est dit : « *quand vous jugez entre les gens, jugez avec équité* ». Ce propos s'adresse à ceux qui gouvernent, qui tiennent entre leurs mains la charge de l'État, et non à ceux qui jugent, car le juge ne fait que juger, il ne gouverne pas dans le plein sens du terme. Le juge n'est que partiellement gouvernant (*Hakim*) et il ne prononce que des sentences judiciaires, non des ordonnances administratives. Ainsi, dans les différents systèmes gouvernementaux contemporains, les juges (le pouvoir judiciaire) ne représentent qu'un des trois pouvoirs gouvernementaux, non l'ensemble du pouvoir gouvernemental. Ainsi, nous devons accepter le fait que le verset et l'expression « *quand vous jugez* … »ont été révélés à propos du gouvernement et celui-ci comprend les juges et tous les responsables du gouvernement. Quand le « dépôt » divin, qui doit être rendu à ses gens, représente l'ensemble des affaires religieuses, une de celle-ci est donc le gouvernement. De plus, selon ce verset, chacune des tâches gouvernementales doit être accomplie selon les principes de la justice, c'est-à-dire sur la base des lois islamiques et des décrets religieux. Celui qui gouverne les musulmans et la communauté humaine doit toujours avoir présent à l'esprit l'intérêt commun et le bien public, et doit oublier ses propres intérêts et ses sentiments personnels. Les musulmans et non musulmans, à l'ombre de son gouvernement, doivent jouir de la sécurité et de la paix, vivre dans la tranquillité et ne pas connaître la peur. Si le

[1343] ***Majma' al bayàn,*** sourate les femmes, verset: 58.
[1344] ***« Majma' al bàyan »,*** sourate les femmes, verset 58 et les commentaires « ***Borhàn*** » et « ***Dar al mansour*** », même verset.

peuple a peur de ses gouvernants, c'est que leur pouvoir ne repose pas sur la Loi, ce sont des imposteurs.

Par conséquent, selon Khomeyni, la première partie du premier verset (« *Dieu vous ordonne de restituer les dépôts…* ») se rapporte aux Imams et la deuxième partie, relative à la justice (« *et quand vous jugez entre les gens, jugez avec équité* ») concerne les gouvernants, tandis que le deuxième verset s'adresse à la communauté des musulmans. Il leur commande d'obéir à Dieu en se conformant aux décrets divins, et d'obéir au Prophète et à ses *Wali Amr* (les Imams) en mettant en pratique leurs enseignements et en observant les ordres qu'ils donnent quand ils gouvernent. Soulignons que l'obéissance au Prophète diffère, pour l'auteur de 'Le gouvernement islamique', de l'obéissance à Dieu. Les commandements du Prophète sont ceux qu'il prononce lui-même, ce sont les ordres concernant le gouvernement. Il ne peut rien ordonner en ce qui concerne la prière ; s'il encourage les gens à prier, c'est en confirmation et en application des ordres divins. Et un musulman quand il prie, prie en obéissant à Dieu. Mais obéir à l'armée, garder les frontières ou prélever les impôts, etc., ce sont des ordres prophétiques. Dieu a rendu pour nous obligatoire l'obéissance au Prophète et aux *Wali Amr* qui, selon les fondements du Chiisme, sont les Imams. Obéir aux ordres des *Wali Amr*, qui sont relatifs au gouvernement, n'est qu'obéir à Dieu, dans le sens bien sûr où c'est Dieu Lui-même qui a ordonné d'obéir au Prophète et aux *Wali Amr*.[1345]

Dans l'autre partie de ce verset, Dieu affirme : « Puis si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Prophète. Si vous croyez en Dieu et au Jour dernier, ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (et aboutissement) ». Des conflits survenant entre les individus sont de deux natures. Dans un cas, à propos de quelque chose, un différend fait appel au juge pour deux individus ou deux groupes, il doit être tranché selon la loi religieuse ou le droit coutumier. Dans l'autre cas, il n'y a pas litige mais « oppression » ou crime ; il faut tout d'abord que le procureur général, qui est le gardien des lois et le défenseur de la société, intervienne et délivre un acte d'accusation. Ensuite, le juge examine le dossier et rend un jugement ; celui-ci, qu'il soit d'ordre pénal ou juridique, est mis à exécution par d'autres personnes, les exécutants. Le Coran affirme : « Puis si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Prophète ». Au sujet d'un problème quel qu'il soit en cas de litige ou également en cas d'oppression et injustice, c'est au Prophète qu'il faut s'adresser car, du fait qu'il est le chef du gouvernement islamique, il se doit de délivrer un acte d'accusation, d'envoyer des agents et de rétablir la justice. De même que le Prophète est celui à qui l'on se réfère, les Imams le sont aussi. Dans le verset qui fait suite à ceux-ci, il est déclaré : « *N'as-tu pas vu ceux qui prétendent croire à ce qu'on a fait descendre vers toi (Prophète) et à ce qu'on a fait descendre avant toi ? Ils veulent prendre pour juge le Taghut,*

[1345] *KHOMEYNI, op, cit.,* p. 64.

alors que c'est en lui qu'on leur a commandé de ne pas croire. Mais Satan veut les égarer très loin, dans l'égarement ».

Selon Khomeyni si on n'affirme pas que « *Taghute* » s'applique, de façon générale, aux gouvernements « oppresseurs » et « illégitimes » qui se sont insurgés contre le gouvernement divin et ont « institué » leur propre gouvernement, on doit cependant accepter que ce terme désigne à la fois les juges et les gouvernants car, en général, celui qui veut intenter un procès, demander justice ou châtier un « tyran » doit s'adresser pour cela aux autorités judiciaires ; et les jugements sont appliqués par des exécutants qui sont généralement connus des gouvernants. Dans les gouvernements oppresseurs, les juges, les exécutants ou les personnes occupant d'autres fonctions sont « *Taghut* » car ils désobéissent aux décrets divins et s'insurgent contre eux; ils fixent les lois selon leur bon plaisir, et ce sont ces lois qu'ils appliquent et c'est selon elles qu'ils jugent.[1346] Cela Dieu a ordonné de « mécroire » en eux, c'est-à-dire de se rebeller contre eux, contre leurs ordres et leurs lois. Il est évident que ceux qui veulent agir ainsi envers le « *Taghute* », c'est-à-dire refuser d'obéir aux gouvernements injustes, auront à endosser un devoir bien lourd, mais ils devront l'assumer dans la mesure de leurs forces et leurs possibilités.

C'est ainsi qu'après cette « destruction » et la rupture, il faut « construire » une autorité Islamique selon les commandements divins, dans la « forme » qui est capable de les exécuter. Le « *Wilâyat Faqih* » de Khomeyni (selon les Chiites), dans ce cas, est aussi acceptable que la « démocratie islamique » d'Hassan Hanafi (au point de vue des Sunnites). On verra ce sujet dans notre dernier titre.

§2. Néo- *idjtihâd* : une réforme vers le droit naturel islamique

Toutefois pour certains sunnites et pour la plupart des chiites le *Mudjtahid* remplissant toutes les conditions requises est le représentant du Prophète ou de l'Imam. Il est le gouvernant et l'autorité suprême de tous les musulmans, et il accomplit ses fonctions en ce qui concerne les décrets (les *Fatwas*) et l'administration de la justice. Mais la question que les musulmans se posent avec insistance depuis un demi-siècle est : pourquoi sur le plan intellectuel, la phase d'effervescence intellectuelle s'est-elle brusquement arrêtée ? Pourquoi les moments de créativité se sont-ils terminés, les portes de l'idjtihad fermées ? Alors que le Coran incite les hommes à réfléchir sur les paroles de Dieu: «*Ne méditent-ils pas sur le Coran* ?»[1347] Aujourd'hui les partisans d'une réinterprétation de la charia et du droit musulman soutiennent cette solution en expliquant que le Coran peut et doit être interprété si on veut

[1346] *KHOMEYNI, op, cit.,* p. 65.
1347 **Coran**, *47 (*MUHAMMAD*), 24.*

être fidèle à son esprit. D'ailleurs le droit musulman a toujours su évoluer selon différentes méthodes. Ainsi au moins deux méthodes sont utilisables aujourd'hui :

- le *Talfik* : on interprète le droit musulman en essayant de remonter à son origine pour en comprendre les défauts actuels et pour l'adapter. C'est la méthode adoptée par le législateur tunisien.

- L'herméneutique : on recherche, par de là la lettre, l'esprit du Coran. Et l'on cherche à placer chaque question dans le dessein divin global. C'est que l'esprit est éternel, la lettre circonstancielle. Le droit musulman peut alors évoluer, être abrogé, (comme pour le judaïsme, et pour le catholicisme).

Ces deux méthodes ne sont applicables qu'à l'aide de l'idjtihad. Dans ce cas la fermeture d'idjtihad n'a d'autre sens que l'interruption de la réflexion en général et l'entrée dans l'impasse du despotisme en particulier. Autrement dit ce sont les lois naturelles et la Raison qui sont en péril. Si selon l'orthodoxie sunnite, la volonté divine ne saurait être liée par du "droit naturel" fondé sur la raison et si la norme fondamentale qu'est la Charia, d'origine divine, fait passer les devoirs du croyant avant ses libertés, cependant, d'autres courants modernes soutiennent qu'il existe plusieurs lectures possibles de la Révélation, comme le montrent les diverses Déclarations islamiques des droits et devoirs de l'homme, de celle du Koweit (1980) à celle de Ryadh (1989), en passant par celle du Conseil islamique pour l'Europe présentée à l'UNESCO en 1981. Toutes cherchent aujourd'hui à rendre compatibles les données théologiques et la rationalité qui fonde les droits naturels de l'Homme.[1348] On s'efforce d'ouvrir plus grandes les "portes de l'effort" (*idjtihad*) : le professeur Y. Ben Achour, comme on l'a vu, montre que le droit naturel constitue, à y regarder de près, un concept de base de la philosophie juridique de l'Islam et qu'il n'y a pas de contradiction entre Révélation et Raison; il estime cependant qu'un travail ardu de déchiffrement reste à faire pour surmonter certaines contradictions à l'intérieur du sunnisme.[1349] A l'heure actuelle, sous l'influence réformiste, les écoles sunnites inspirées par la théologie de l'Acharisme, tendent à introduire de plus en plus de justifications rationnelles de la Loi, et à tenter de la modifier par la raison. Les chiites ont moins de problèmes. Allamah Tabatabaeî en écrivant 20 volumes sur le commentaire philosophique du Coran, soutient qu'une interprétation rationaliste de la volonté divine, illustrée jadis par le Chiisme, permet de fonder les droits naturels de l'homme en Islam. Le droit naturel peut constituer un terrain d'entente entre les

[1348] Voir : DELCAMBRE (Anne-Marie), **Mahomet, la parole d'Allah**, Gallimard, coll. « Découvertes », 1987 ; MERAD (Ali), **L'Exégèse coranique**, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1998 ; ARKOUN (Mohammed) "***Lecture de la Fatiha***", in"***lectures du coran***", Maisonneuve et larose, 1981 ; ARKOUN (Mohammed) ***Min al-Tafsîr al-mawrûth ilâ tahlîl al-khitâb al-dînî***, Dâr al-Talî'a, Beyrouth , 2001.

[1349] *Cf.* BEN ACHOUR, ***L'idée de justice naturelle dans la pensée juridique sunnite***, op, cit. ; Id., ***Normes, foi et loi,*** pp. 180sq. ; Id., ***Politique, religion et droit dans le monde arabe***, éd. Cérès, Tunis, 1992, 270 p.

diverses tendances de l'Islam, mais pour les masses, il faudra sûrement compter avec le temps.

Par ailleurs le droit moderne des États musulmans combine des dispositions " positives " et des clauses empruntées à une ou plusieurs écoles. Et même les États qui imposent l'application stricte de la Charia ne peuvent se passer de la pratique de l'interprétation. Ces écoles ne sont pas des sectes. De même que dans un pays plusieurs lectures peuvent être présentes, rien ne s'oppose à ce qu'un musulman passe de l'une à l'autre. Elles diffèrent principalement sur la place laissée à l'interprétation. Au sein d'un même système juridique on a donc toute une gamme d'attitudes sur l'importance de la raison et de l'opinion personnelle. Pourtant selon la tradition le Prophète Muhammad avait anticipé sur cette multiplicité de tendances face à une même question : " *La diversité des opinions dans ma communauté est le signe de la miséricorde divine* ". Mais un autre de ses propos, selon la majorité, fixait la finalité des débats " *Jamais ma communauté ne pourra être d'accord sur une erreur.* " Cette invitation au débat suppose que le respect de la même croyance doit conclure aux mêmes résultats et que l'approfondissement des principes fondamentaux, par-delà les divergences de détails, conduit à conforter l'Islam.

Notre troisième partie abordera les courants réformistes modernes qui soutiennent une lecture à la fois plus radicale et plus rationnelle, et leurs conséquences politiques en faveur d'un droit naturel musulman.

SECTION II. RAISONNEMENT JURIDIQUE DE DROIT DIVIN ET CONSÉQUENCE POLITIQUE

Les ash'arites étaient favorables à cause de leur philosophie religieuse à une idéologie politique qui confirme le pouvoir en place même s'il était injuste. La raison mutazilite purement spéculative n'atteindra pas avec la même force le niveau du droit politique. Le droit qui aurait dû agir en faveur d'un système plus démocratique. Ainsi la raison mutazilite aurait pu, contrairement aux ash'arites, aboutir à une réforme ou encore révolutionner l'idée despotique revendiquée par les Omeyyades et Abbassides. Mais l'un et l'autre vont plus loin et pour justifier l'obéissance absolue au pouvoir. Ils formulent une théorie dont l'avenir était considérable: *tout pouvoir constitué vient de Dieu*,[1350] comme c'était le cas pour

[1350] *Nulla potestas nisi a Deo*. ***Ro***. 13: 1 ; *Le jugement (hukm) n'appartient qu'à Allah :* ***Coran***, 12 : 67.

le Christianisme. Voyons maintenant comment ces trois écoles musulmanes justifient leurs actes politiques au nom du droit divin.

§1. Théorie Chiite de l'Imamat et légitimité divine

L'*Imamat* est le quatrième fondement de la religion chez les chiites imâmites. Son importance le place après la Prophétie.[1351] On peut le considérer comme la base doctrinale qui distingue les chiites imâmites des autres écoles juridiques musulmanes. Dans ce cas l'« Imamat » est la désignation divine pour ce poste de quelqu'un parmi les serviteurs, tout comme Allah a choisi un prophète parmi eux. C'est Allah qui ordonne au prophète d'indiquer à la communauté des croyants l'Imam désigné par Lui (Allah) et de leur ordonner de le suivre, les gens n'ont pas la latitude de choisir eux-mêmes leurs imams, car le Coran dit ; « *Ton Seigneur crée ce qu'Il veut et Il choisit ; les gens n'ont pas à choisir* ».[1352] Il est obligatoire pour le musulman de fonder sa croyance en l'imamat par des arguments et par le raisonnement, exactement comme il le fait pour le Monothéisme et la prophétie. L'Imamat est comme la prophétie, une Grâce (*lutf*) d'Allah. Par conséquent, il y a nécessairement, à toute époque, un Imam guidant qui succède au Prophète dans les fonctions de guider et d'orienter les gens [1353] vers la bonne voie et la prospérité dans les deux mondes.

Ils croient aussi que l'Imam exerce la même « autorité » générale que le Prophète sur les gens[1354], et qu'il a la charge de diriger leurs affaires, de conduire la «Justice» et d'éliminer l'«injuste», l' «oppression» et la «corruption» qui séviraient dans leurs rangs. C'est pourquoi l'Imamat est la continuation de la prophétie, et la preuve qui prouve la nécessité de l'envoi de messagers et de prophètes, justifie aussi la nécessité de la prédésignation de l'Imam pour succéder au Prophète. Pour cette raison, les chiites revendiquent que l'Imam ne peut être désigné que par un Décret d'Allah communiqué par le prophète ou par l'Imam précédent. L'Imamat ne peut pas être le résultat d'une élection ou d'un choix fait par la population. Les gens ne peuvent pas nommer un Imam quand ils le désirent, et le destituer pour rester sans Imam quand ils le voudraient car comme l'a dit le Prophète: «*Celui qui meurt sans connaître l'Imam de son époque sera mort en Jahiliyya (préislamique)*». Ainsi qu'il n'est pas possible qu'une époque de l'histoire soit sans un Imam à qui la population a l'obligation d'«obéir» et ce, peu importe qu'ils l'acceptent ou le refusent, qu'ils le soutiennent ou non, qu'ils lui

---

[1351] *Cf.* AL-MUDHAFFAR (Mohamad Redha), ***Les Credos du Chiisme***, Paris : Al-Bostani, 1990, 168 p.
[1352] ***Coran***: 28 (AL-QASAS), 68.
[1353] ***Coran***: 35 (AL-FATIR), 24. De même il y a beaucoup de Hadiths qui indiquent, selon les chiites, que la Terre ne reste jamais sans «*argument d' Allah pour les serviteurs*». *Cf.* www.balagh.net/persian/pro_ahl/05/02 .htm ; www.noorsoftware.com.
[1354] AL-CADR (Muhammad Bâqer), ***Le Révélateur, le Messager, le Message***, Trad. A. A al-Bostanï, Ed. La Bibliothèque Ahl-Elbeit, Paris, 1983, 88 p.

obéissent ou non, qu'il soit physiquement présent ou en occultation. [1355] Car selon le Coran : « *A chaque peuple un Guide (Imam) est donné* ».[1356] « *Il n'existe pas de communauté où ne soit passé un Avertisseur* ».[1357] Par conséquent:[1358]

L'Imam doit être, tout comme le prophète, « infaillible », c'est-à-dire, immunisé contre le péché commis publiquement ou en privé, volontairement ou involontairement, depuis son enfance jusqu'à sa mort. Il doit être aussi «dépouillé» de toute impureté, incapable de commettre une « erreur » ou de faire l'objet d'une perte de mémoire.[1359]

L'Imam tout comme le prophète est supérieur à tout le monde en matière de qualités «morales», telles que le «courage», la «générosité», la «piété», la «véracité», la « justice », la «prudence», la «sagesse» et la bonne moralité.

L'Imam doit tirer son «savoir», sa «sagesse» des commandements divins du Prophète ou du précédent Imam, lequel les tire lui-même du Prophète. L'Imam comprend chaque vérité par une inspiration divine et grâce à une force intérieure dont Allah l'a doté.[1360]

Les Imams, selon le chiisme, font vraiment partie des «gens d'autorité» à qui l'obéissance est rendue obligatoire par Allah dans le Coran: «*Ô vous qui croyez*! *Obéissez au Prophète, et à ceux d'entre vous, qui détiennent l'autorité*».[1361] Quiconque suit les Imams sera béni et quiconque ne les suit pas sera ruiné, car: «*Ils sont les serviteurs honorés d'Allah qui ne parlent que lorsqu'Allah a parlé, et qui n'agissent que conformément aux Commandements d'Allah*».[1362] Il faut les aimer: « (*Ô Prophète ! Dis aux gens*): *Je ne vous demande rien en retour (de ma Guidance pour vous), sauf votre affection pour (mes) proches* ».[1363] Et c'est à propos de ces mêmes Imams qu'Allah dit: «*Ô vous les descendants élus du Prophète* (*Ahl-Ul-Bayt*)! *Allah veut éloigner de vous la souillure et vous purifier totalement* ».[1364]

Les chiites croient que les Imams, les successeurs légaux du Prophète d'Islam et les Références en matière de questions religieuses sont au nombre de douze. Le Prophète les avait tous désignés par leurs noms, et ensuite chacun d'eux a désigné son Successeur.[1365] Le

---

[1355] Car de même qu'il est admis que le Prophète Muhammad était demeuré hors de la vue des gens dans la grotte de Thawr ou dans le Shi'b d'Abi Tâlib. Comme l'a dit le Prophète: «*Celui qui meurt sans connaître l'Imam de son époque sera mort en Jahiliyyat* (préislamique).»

[1356] ***Coran***: 13 (AL-RA'AD), 7.

[1357] ***Coran***: 35 (AL-FATIR), 24.

[1358] MODHAFFAR, op, cit., pp. 128-135.

[1359] Car, *les Imam*s, à l'instar des prophètes, sont les protecteurs et les défenseurs de la Foi, et l'argument qui nous conduit à croire à l'*infaillibilité* des prophètes doit nous conduire également à croire à l'infaillibilité des Imams.

[1360] Cette réalité, selon le chiisme, devient évidente lorsqu'on étudie la biographie des *Imams* des Chiites, tout comme l'étude de la biographie du Prophète permet de se rendre compte de la supériorité de son Savoir et de sa perfection Spirituelle.

[1361] ***Coran***: 4 (AL-NISSA), 59.

[1362] ***Coran***: 21 (AL-ANBIYA), 27.

[1363] ***Coran***: 42 (AL-SHO'ARA), 23.

[1364] ***Coran***: 33 (AL-AHZAB), 33.

[1365] Le Prophète, sa fille Fatima et les douze Imams, constituent les « Q*uatorze infaillibles*» (14 *Ma'çoum*). Au point de vue des chiites, Fatima a le même grade et même la compétence que les Imams. Selon les chiites beaucoup de Hadiths le confirment. *Cf.* MODHAFFAR, op, cit., p. 179.

douzième Imam est l'Imam de l'époque (*wali Açr*), et il est la preuve d'Allah. On sait que chez les chiites l'identité du dernier Réformateur, «Bien-guidé» est bien connu, à la différence des autres écoles.[1366]

§2. Théorie Sunnite de l'«*Imamat*» et légitimité démocratique

Par réaction, les sunnites ont défendu un point de vue inverse selon lequel l'Imamat est une conception secondaire de l'Islam qui ne conditionne en rien le statut du musulman. Pour eux l'Imamat est une présidence « générale » des affaires de la religion et de la vie, cette représentation du prophète et de ses jugements ne fait pas partie des piliers de l'Islam.[1367]

La «théorie» sunnite estime que l'Imam doit remplir un certain nombre de conditions physiques et morales, naturelles et acquises qu'elle présente dans le désordre.[1368] Nous les synthétisons. Deux sont purement naturelles. Ce sont la pleine jouissance des sens (l'ouïe, la vue et l'usage de la langue) et la santé des membres du corps. Autrement dit, l'Imam ne peut être sourd, aveugle muet et handicapé. Certaines relèvent de la culture juridique: être majeur et sain d'esprit ; être libre, c'est-à-dire non-esclave; être de sexe masculin, la femme ne pouvant s'acquitter de certains devoirs du califat comme mener la guerre. D'autres, enfin, finissent par en dresser le profil idéal. Morales ou acquises, ces conditions sont au nombre de trois : être juste, savant et compétent.[1369]

D'abord la valorisation de la justice. Elle est une double vertu pratique et doctrinale. Pratique, elle consiste à ne pas être un libertin (*fâsiq*), en matière de culte, il est requis de s'abstenir de commettre des actes qualifiés par la Loi de péchés majeurs, absolument interdits par la Loi. Doctrinale, elle consiste à ne pas être un hérétique par la pensée (infidèle et non musulman). Ensuite vient l'exigence de la science religieuse, à savoir la maîtrise des quatre fondements de la Loi (le Coran, la Sunna, le consensus des légistes et le raisonnement analogique) ainsi que les branches de ce même savoir (le droit, la langue arabe…); la compétence est élargie à quelques rudiments du savoir profane (l'art militaire, la médecine…). Les manuels parlent d'un certain sens pratique (*kifâya*). Le calife doit donc disposer de la capacité de juger, cet esprit de sagacité nécessaire pour administrer le peuple et expédier les affaires. Brave, loyal et vaillant, l'Imam doit être doué également du sens politique qui engage la puissance et la force dans la paix comme dans la guerre. Il reste une dernière condition d'ordre ethnique, source de différends polémiques et politiques, la

---

[1366] Ibid. p. 148.
[1367] *Cf.* SHAHRESTANI (Muhammad ibn Abd al Karïm), ***Al-mélal va al-néhal***, al-Bâbi, Caire, 1967, Tom 1, p. 33.
[1368] BLEUCHOT (Hervé), ***Droit musulman***. ***Essai d'approche anthropologique***, tom 1, Presses universitaires d'Aix-Marsseille, 2000, par. 387-390.
[1369] REDISSI, op, cit., p. 36.

condition de «*Qurayche*», c'est-à-dire membre de la tribu du Prophète.[1370] De ce point de vue, le calife ne représente pas seulement l'aristocratie du savoir religieux, mais également celle de la tribu.[1371] A l'appui de cette dérogation à l'égalité entre croyants, ils ne trouvent aucune raison coranique mais ils invoquent quelques paroles du Prophète.[1372]

C'est lors de ce moment inaugural que se sont imposés en Islam les critères cumulatifs du « Sang » et du « compagnonnage », nécessaires à la légitimité du dirigeant. Dans le chiisme, le « lignage » n'est pas automatiquement un critère de « légitimité » d'Imamat. Par contre quiconque a les critères et les repères de pouvoir légitime politique coranique, a également l'Imamat d'umma. Mais en pratique par référence à l'histoire de l'Islam, on ne les a trouvés que chez les douze personnes de la famille d'Ali.

§3. Théorie Kharidjite de l'« *Imamat* » et légitimité populaire

Le khârijisme (*khawaridj* : ceux qui font sécession) est apparu à la bataille de *Siffîn* en 657 lorsqu'un certain nombre de partisans d'Ali refusèrent l'arbitrage humain auquel il se soumit, récusant par-là toute compromission du pouvoir. On appela *sortants* les fidèles d'Ali qui firent *firq*. Ils furent défaits en 658 à la bataille de *Nahrawân*. C'est l'un des survivants kharidjite de cette bataille qui assassinat Ali en 668. Parmi les kharidjites, on distingue initialement les azraqites extrémistes, des sufrites et ibâdites plus modérés. Pratiquement, seuls ces derniers subsistent aujourd'hui, en Algérie, dans l'île de Djerba, au Djebel *Nafûsa* en Libye et à Oman. En gros, un millier de personnes.

Les kharidjites proclament la fusion du spirituel et du temporel dans le dessein de créer une communauté musulmane juste, fondée sur les valeurs coraniques prises à la lettre et poussées à leur extrême conséquence. Dans cette perspective, le pécheur non repenti (*mushrik*) est totalement rejeté de la communauté et tout croyant a le devoir de combattre un mauvais calife qui ne serait pas parfait. Le calife, selon le kharidjisme, doit être désigné en raison de ses vertus et non de son appartenance raciale ou clanique. Les kharidjites entretiennent deux notions qu'ils poussent à l'extrême, version traditionnelle de la *commanderie du bien et le combat du mal* : la *walâya*, communion spirituelle parfaite des croyants et la *bara'a*, excommunication du *mushrik*. Chaque croyant doit au surplus connaître l'état dans lequel il se trouve.[1373] Les *Azraqites*, favorables à une sorte de terrorisme religieux, refusaient le

---

[1370] MAWARDI (Abou 'l-Hassan 'Ali), ***Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif***, Traduit et Annotés par E. Fagnan, Office des publications universitaires, Alger, 1984, p. 5-8

[1371] Ibid; MUSLIM, ***Translation of Sahih Muslim***, trad. Abdul Hamid Siddiqui, http://cwis.usc.edu/dept /MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim/020.smt.html, Livre 20, n° 4473 et sq.

[1372] « *Les Imams sont de Qurayche* » ou « *Qurayche est le Paradis des Arabes* ».

[1373] Chaque croyant doit au surplus connaître l'état dans lequel il se trouve : **1. Etat de manifestation ou de gloire** *(aqîda)* dans lequel la gouvernance se fait selon la stricte loi coranique. **2. Etat de défense**: *(difâ)* lorsque la communauté doit lutter pour son existence. 3. **Voie du sacrifice**: *(shirâ)* qui implique que le croyant doit être

kitmân. Ils ont pratiquement disparu et les Ibâdites modérés, même s'ils n'écartent pas la violence, ont récusé cette intolérance. En fait, la voie de l'occultation est choisie lorsque la communauté lutte pour sa survie.

Par réaction aux critères cumulatifs du «Sang» et du «compagnonnage», le kharidjisme allait déroger à cette logique, du fait même qu'il recrutait ses adeptes et ses chefs dans des tribus arabes rivales à *Qurayche*. Comme il lui fallait, lui aussi, des précédents, il s'était adossé sur un dit du prophète «écoutez, et obéissez au chef, fut-il un esclave abyssin».[1374] Un tableau récapitulatif met ces idées en évidence:[1375]

	Nom	Statut	Lignage	Fonction	Choix	Fondement	Statut des IV premiers successeurs
Sunnisme	Calife	Méritant homme juste, savant, compétent	*Qurayche*	Protéger la religion, gérer les intérêts	Les *gens qui lient et délient*	Devoir collectif	Tous bien conduits
Chiisme	Imam	Le plus méritant, juste, savant et pur	Famille d'Ali	Interprète et preuve du Coran	Coran et testament du prophète	Devoir Personnel et Devoir collectif	Préférence pour Ali
Kharidjisme	Même un esclave		*Umma*		*Umma*		Deux premiers bien conduits, deux seconds fautifs

FIGURE 10. Routinisation du charisme prophétique.

Pour les tenants de l'école de la *shûrâ*, même s'il n'y a pas de *bay'at* (allégeance), l'Imam peut être reconnu par la 'force' et la 'contrainte'. Ainsi, selon eux, si l'Imam venait à décéder et que quelqu'un remplisse les conditions requises pour l'Imamat, il peut prétendre à celui-ci sans obtenir la *bay'at*, et sans *shûrâ*. Ainsi en s'imposant aux gens par la force de

prêt à se sacrifier pour que les prescriptions divines soient respectées. 4. **Voie de l'occultation**: *(kitmân ou taqiya)* qui correspond au voilement de la foi en cas d'absolue nécessité, soit en cachant son appartenance au kharidjisme, soit en s'organisant en communautés clandestines.

[1374] De même, il avait invoqué une parole consacrée de Ümar qui, sur son lit de mort, et avant de désigner le conclave de six compagnons chargés de choisir parmi eux le *troisième calife*, aurait dit : « Si Salem (un esclave affranchi du Prophète) était vivant je n'aurais pas hésité à le désigner comme Imam ». Voir : Ibid., p. 39 CROON (P.), ***Even an Ethiopian slave: the transformation of a Sunni tradition***, In B. S. O. A. S., vol. LVII, Partie 1, 1994, p. 59-67.

[1375] Tableau modifié et tiré de Hamadi REDISSI de « ***Les politiques en islam*** »REDISSI, op, cit., p. 43.

son épée, il devient automatiquement «Imam» ou «Calife», quand bien même il serait «pervers», «corrompu», «injuste» et «oppresseur», pour employer les termes mêmes du Coran pour désigner le pouvoir illégitime! Les partisans de la thèse de la *shûrâ* assurent même que la destitution d'un «Imam» pervers n'est pas légale, sauf s'il est vaincu par un autre prétendant à l'Imamat, plus fort que lui, qui le destitue de force et prend sa place.[1376] Dans ce cas il faut que les gouvernés prennent patience et s'interdisent de protester ou de se révolter contre lui. Ce qui est en contradiction avec les repères coraniques évoqués précédemment; «*Celui qui guide vers la vérité est-il plus digne d'être suivi ou bien celui qui ne se dirige qu'autant qu'il est lui-même dirigé ? Qu'avez-vous donc ? Comment jugez-vous ainsi*?».[1377]

On voit que dans sa théorie de la légitimité politique, l'Islam Sunnite suit ou se calque sur les événements historiques intervenus. Autrement dit la légitimité politique justifie la réalité; c'est dire que la légitimité politique n a qu'une valeur secondaire comme d'ailleurs l'Imamat. En conséquence, l'islam sunnite n'a pas pu présenter un modèle coranique *d'Imamat* qu'il désire à base du *Shûrâ* (consultation). Toutefois aujourd'hui les sunnites, selon leur lecture de la légitimité politique, préfèrent la reforme contre le despotisme politique au lieu du modèle révolutionnaire du chiisme. C'est ainsi que sur les vingt deux États arabes, il y a aujourd'hui huit monarchies, gouvernés par des familles d'origine tribale dont les débuts du règne remontent pour certains au XVIIIe siècle.

§4. Pour une analyse critique du discours religieux

On a vu qu'après le décès du Prophète deux thèses se sont opposées l'une à l'autre à propos de sa succession. La première était celle du respect 'scrupuleux' du Texte (le chiisme): elle insistait sur la nécessité absolue de respecter scrupuleusement le Texte, y compris la partie qui confiait la succession du Messager à Ali. Elle corroborait son assertion par de nombreux *hadith* (notamment Hadith *al-Dâr, al-Ghadîr, al-Manzilat*, etc.…)[1378] reconnus valables par les musulmans et dans lesquels, le Prophète désigne explicitement et implicitement Ali

[1376] Pour plus de détails sur ce sujet, voir: ABOUFARES, op, cit., p. 270 ; ASQALANI, op, cit., Tom: 16, p. 111-112 ; BQELANI, ***Al-Tamhid***, Al-fékr al-Arabi, Caire, 1947, p. 186; MODHAFFAR, op, cit., p. 165.
[1377] ***Coran***: 10 (*Younous*), 35.
[1378] En diverses occasions, selon la lecture chiite, le Prophète a stipulé qu'Ali était son *successeur* ; ceci est attesté notamment par le hadith *yom al dar* (le jour de l'invitation de ses proches), le hadith *Manzilat* (Ali ayant remplacé le Prophète dans la guerre de *Tabuk*) ; Le verset de la *Wilâyat* (ce verset a été révélé après que l'Imam Ali a fait don d'une bague à un pauvre alors qu'il était en prière) ; les évènements de *Ghadir*-e *Khum* et le hadith *Saqaleyn*. *Cf.* « ***Tafsir-e Kabîr*** », vol: 12, p. 28 et 35, concernant le commentaire des versets 55 et 67 de la sourate "Le plateau servi". « ***Le Sire d'ibn Hishâm*** », vol: 4, p. 250. « ***Tàrikh-e Tabari*** », vol: 2. « ***Al Qadir*** », vol: 1, p. 2 et 3 ; Al-BOSTANI A. A. « ***pour une lecture correcte de l'Imam Hassan*** », F. I. Ali, Montréal, 1996, p. 50.

comme successeur. La seconde thèse, celle de la majorité sunnite, était celle de 'consultation' (*Shûrâ*). Ses tenants pensaient que la succession du Prophète devait être assurée par une sorte de consultation et estimaient que les hadithes précités n'équivalaient pas à une désignation formelle d'Ali.

Cependant même la 'consultation' (*shûrâ*) ne fut pas historiquement respectée. Selon l'histoire islamique pendant qu'Ali était occupé à assurer le déroulement des différentes cérémonies d'inhumation de la dépouille mortelle du Messager, quelques-uns des tenants de cette seconde thèse se réunirent en son absence pour désigner un calife, un successeur. Ce fut Abu Bakr *al-Saddïq* qui devint ainsi le premier calife bien-dirigé (*Râshidîn*). Celui-ci a désigné sans consultation comme son remplaçant 'Umar ibn Khattab, et ce dernier a désigné un conclave de six compagnons chargés de choisir parmi eux le troisième calife ('Uthman). Les partisans de la thèse du «respect scrupuleux du Texte», acceptèrent bon gré, mal gré les choix officiels. Mais Ali resta comme la référence suprême des musulmans, surtout en ce qui concerne l'exégèse du Coran, l'explication de la Sunna du Prophète et la solution des questions jurisprudentielles.[1379] Après l'assassinat du troisième calife, les musulmans désignèrent unanimement Ali comme calife. C'était la première fois que l'Imam ou Khalife légal a été choisi 'directement' par le peuple musulman. Pourtant Ali savait que «*si pour l'Imamat, il fallait recueillir l'avis de toute la population, nous n'y arriverions jamais*.»[1380]

La deuxième crise de la légitimité de la *Shûrâ* en pratique, c'est que le choix de l'Imam doit être effectué par ce que l'on appelle 'les gens du choix' (*Ahl-al-ikhtiyâr*) ou 'les gens qui lient et délient' (*Ahl Al-Hal wa al-'aqd*). Ce sont en quelque sorte de grands électeurs, une aristocratie du savoir coranique. Deux questions peuvent être soulevées:

1. Est-il nécessaire que les gens ainsi qualifiés soient les meilleurs de leurs contemporains?

La réponse est absolument négative dans l'islam sunnite; l'existence d'hommes plus vertueux que les qualifiés pour ce choix n'est pas un empêchement qui les disqualifie car l'Imamat ou Khalifat (chez les sunnites) ne signifie pas l'excellence; si bien qu'un surcroît de vertu, une sorte d'excès de mérite, n'entre pas en ligne de compte dans l'inventaire des conditions de capacité de l'Imam.[1381]

2. Combien sont-ils, ces gens qualifiés ?

[1379] Pour plus de détails sur le fait que les dits *trois Califes* recouraient à l'Imam Ali (*Quatrième calife*) chaque fois qu'un problème jurisprudentiel épineux se posait à eux, voir:
Al-BOSTANI A. A. « ***pour une lecture correcte de l'Imam Hassan*** », op, cit., p. 50 ; AL-CADR M. Baqer, « ***le Chiisme, prolongement naturel de la ligne du Prophète*** » ; AL-DJÜZIAH ibn qaïm, « ***Al-Toroq al-hokmiah fi al-syasah al-shariyah*** », Madani, 1964, p. 11 ; ABOUFARES, op, cit., p. 43.

[1380] Sermon. n°173, p. 241-242

[1381] REDISSI, op, cit., p. 42.

Cinq à six, trois, deux, voire un seul![1382] Cinq à six parce que ceux qui eurent à choisir Abu Bakr furent cinq, et 'Umar, six. Ou trois personnes par analogie au contrat de mariage valablement dressé par un juge en présence de deux témoins. Ou deux par analogie au contrat. On s'achemine alors vers le pouvoir d'un seul choisi par un seul. On invoque, pour valider cette dernière hypothèse, deux précédents, le premier est celui de l'oncle du Prophète qui aurait voulu, une fois le Prophète mort, accélérer le choix d'Ali, en le pressant de se faire calife.[1383] Le second est celui d'Abu Bakr qui avait désigné d'autorité 'Umar comme son remplaçant. Mais en principe, l'acte de désignation unilatérale heurte l'esprit aristocratique de l'islam sunnite.[1384]

Par conséquent au bout de quelques années, la 'légitimité politique' s'est éloignée des fondements du Coran en établissant une sorte de légitimité politique 'passive' qui peut justifier une autorité despotique par la simple prestation du serment d'allégeance (*Mubâya'ah*) qu'on peut résumer ainsi: les 'gens qui lient et délient' prêtent serment d'allégeance à quelqu'un en vue de l'Imamat. Dans ce cas, les conditions de légitimité, selon le droit naturel, sont ignorées. De même il n'est pas obligatoire que tout le monde prête serment d'allégeance à quelqu'un pour qu'il devienne Imam, il suffirait même pour qu'il le devienne qu'une seule personne le fasse en sa faveur. Le titre suivant abordera ce sujet en envisageant son fondement et les droits naturels de l'Homme.

[1382] MAWARDI (Abou 'l-Hassan 'Ali), op, cit., p. 14-18.
[1383] Voir: ALI (ibn abi-Talib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** op, cit., Sermon n° 5, p. 52.
[1384] REDISSI, op, cit., p. 42.

CONCLUSION DU CHAPITRE II

Le schéma idéal d'un État divin, on l'a vu, a été mis en pratique lors des débuts de l'ère islamique. Il a justifié l'organisation d'un type de régime politique appelé Califat. Dans ce régime, il y a primauté du Calife en tant que représentant de Dieu, chef unique, exerçant le pouvoir exécutif. Cet intermédiaire va bénéficier d'une autorité absolue. Car obéir au Calife et à ceux qu'il désigne, c'est obéir au prophète dont il est le remplaçant, et obéir au prophète, c'est obéir à Dieu. Cependant, on pourra lui désobéir toutes les fois qu'il commande une chose qui va contre la Loi coranique. Le Califat laissera la place au fil des siècles à des " sultanats ", c'est-à-dire le plus souvent à des monarchies héréditaires. C'est le Sultan fastueux de Bagdad, de Cordoue ou Istanbul, l'Imam *fatimide* du Caire etc. Bref le résultat a presque toujours été une autocratie pas toujours éclairée mais c'est comme en Europe, lorsque la religion catholique a servi à justifier la monarchie absolue. Notons que ces autocraties devaient souvent faire face à des émeutes, à des séditions qui se formaient très rapidement car la population persistait dans une liberté extrême d'appréciation des actes gouvernementaux selon les critères de la loi divine.

Certaines écoles, s'appuyant sur les versets coraniques qui déclarent que l'honneur, le déshonneur, la guidance et l'égarement sont entre les 'mains d'Allah', en sont venu à une conclusion politique extrême. Selon cette lecture l'homme n'est qu'un instrument, sans aucune volonté, dans la 'main d'Allah'. Elles ont fondé sur cette théorie un autre principe, selon lequel la croyance en 'l'Unicité d'Allah' et en Son autorité absolue, exige d'elles qu'elles croient que tous les phénomènes du monde, y compris les actes et la conduite de l'homme, sont du ressort seul d'Allah et qu'il n'existe d'autre volonté que Celle d'Allah. Dire que n'importe qui peut faire quoi que ce soit d'une façon indépendante, serait incompatible avec la concentration de la volonté d'Allah. Cette opinion était encouragée par des gouvernements opportunistes, car elle permettait de faire taire toute critique de leurs actions. Les gens ne pouvaient donc pas élever la voix contre leurs propres gouvernants, même en voyant l'abondance des richesses, la pompe et le faste de la cour qui contrastaient singulièrement avec leur misère et pauvreté absolues. Car ils étaient formés de façon à croire que toute chose est dans la main d'Allah qui accorde honneur et fortune à qui Il veut, et qui attribue misère et humiliation à qui Il veut. Les gens avaient à supporter toute injustice et toute iniquité, car telle était, pensaient-ils, la volonté d'Allah. Une volonté inventée qui allait même contre l'idée de conscience morale et naturelle innée à l'homme, et donc contre le droit naturel, mais il fallait la respecter. C'est pourquoi on voit bien comment dans l'histoire de l'Islam la doctrine *Ash'arite* qui défendait la thèse de la prédestination devint virtuellement la doctrine officielle. Les mutazilites et les chiites qui croyaient en une sorte de libre volonté perdirent la faveur de la cour et firent l'objet de pressions et de menaces.

Conclusion du Titre II

Que le clergé chrétien et musulman ait trop souvent implanté dans les esprits la confusion entre l'origine divine de l'autorité et l'idée de l'autorité de droit divin, c'est un fait qui a eu des conséquences incalculables. C'est pourquoi pour certains l'autorité de droit divin n'en est pas moins un mythe contraire au christianisme.[1385] Cependant alors que la *Kulturphilosophie* fut une certaine réponse à la crise de la Raison des Lumières, le problème de la pensée musulmane réside dans le fait qu'elle n'a pas connu cette révolution qui a fait de la modernité un paradigme nouveau, en rupture avec le passé, comme le remarque le philosophe iranien D. Shayegan.[1386] Si le conflit protestant-catholique est un conflit d'interprétation dans les principes du christianisme, celui des musulmans sunnites-chiites est plutôt apparu comme une rivalité historique dès le premier siècle de l'hégire. Dans les deux cas, il faut donc attendre les nouvelles lectures du droit qui essaient se réconcilier le droit naturel et le droit divin. C'est dans ce sens que les définitions islamiques (modernes) d'*uléma* et de *l'idjtihad* deviennent plus larges, elles embrassent tous ceux qui sont capables d'interpréter la révélation. Le pluralisme est donc une base sûre pour une sorte de démocratie dans l'État islamique. Dans cette lecture moderne ces deux réalités sont compatibles à condition qu'on accepte l'idée d'une pluralité d'interprétations. La démocratie moderne également doit reposer au moins sur deux piliers:[1387] le premier est le pluralisme et le deuxième les droits naturels de l'Homme.

Grâce à ce mécanisme moderne de l'interprétation des Ecrits, certains pensent que «le berceau de la démocratie moderne ne se trouve pas seulement à Athènes, mais aussi à Jérusalem.»[1388] Même «l'avenir de notre liberté dépendra de notre volonté et de notre capacité de nous souvenir de cette origine ».[1389] Mais pour les autres une des premières choses que le Seigneur nous demande quand nous venons à lui est de nous séparer du monde. Ceux qui le suivent abandonnent tout. On peut constater que ces essais sont contradictoires car il s'agit toujours de justifier une prise de position politique antérieure : la religion devenant un simple moyen de légitimation. D'où, l'extrême diversité (contradictoire)

[1385] CARROUGES (Michel), ***Un patronat de droit divin***, éd. Anthropos, Paris, 1971, p. 119

[1386] SHAYEGAN (Daryush), ***Le regard mutilé***. Albin Michel, Paris, 1989.

[1387] Voir : SOROUSH (Abdul- Karim), ***قبظ و بسط تنوریک شریعت*** *Qabz va Bast-e Teoric Shari'at - ya Nazariyeh-ye Takamol-e Marefat-e Dini*, (***Contraction et expansion de la connaissance religieuse***), Çerate, Teheran, 1989.

[1388] OTTA (Eckart), ***Das deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien***, Berlin- New York, de Gruyter (coll. BZAW, n° 284) 1999, p. 378

[1389] Ibid. ; pour SKA l'affirmation peut surprendre, et elle fera sans doute discuter mais le chemin qui nous conduit de l'Ancien Testament aux documents fondamentaux des démocraties occidentales n'est pas aussi sinueux et long. Ce qui montre que la thèse d'E. Otto ne manque pas de fondement. Voir: SKA (Jean-Louis), *Le droit d'Israël dans l'Ancien Testament*, in ***Bible et droit l'esprit des lois***, Lessius, Bruxelles (Belgique), 2001, p. 9

de ce que l'on a pu tirer de l'Ecriture Sainte.[1390] Mais pour les herméneutes il ne s'agit pas de "prouver" ou de légitimer, mais plutôt de rendre témoignage à l'enseignement de l'Ecriture en la laissant parler. Cette méthode dans ce titre voulait nous expliquer comment à l'aide de la loi naturelle (la raison humaine) on arrive à relier le droit divin au droit naturel. Dans ce sens l'herméneutique n'est autre chose qu'un *idjtihad* chrétien.[1391] Tout ce que nous recevons de l'Ecriture par la raison est interprétation et donc herméneutique. C'était pour l'approfondir ce sens juridico-politique qu'on devait se plonger dans cet océan d'interprétations.

[1390] Voir : ELLUL Jacques, ***Thèses sur foi chrétienne et politique***. Extrait Publié dans *Évangile et liberté*, septembre 1995.
[1391] MOJTAHED-SHABESTARI, ***Hermeneutics, ketab va sonnat: farayand-e tafsir va vahy*** (*Herméneutique, le Livre et la Tradition: le processus de l'éxagese et la Révélation*), Tarh-é Now, Téhéran, 1999, p. 132.

CONCLUSION DE LA PARTIE II

Après avoir compris que le droit divin est un droit positif par rapport au droit naturel, il convient de rappeler qu'il doit toujours s'adapter au progrès continuel de la civilisation humaine. C'est cela qui nous montre sa capacité à s'adapter, à être conforme avec la loi naturelle de l'homme. C'est pourquoi le questionnement des sciences humaines tout comme les diverses utilisations idéologiques qui sont faites du texte sacré, invitent à une réflexion sur la manière dont le croyant s'approprie la Parole de Dieu. Trop souvent, celle-ci est considérée comme un texte 'figé', 'passif', alors qu'une foi vivante doit susciter un véritable dialogue entre le lecteur (ou l'auditeur) et le texte. Alors, la question se pose de savoir comment les données de l'Ecriture peuvent être appliquées dans le contexte particulier du lecteur; c'est ainsi que les auteurs bibliques, par exemple, se sont explicitement adressés à d'autres personnes dans d'autres situations. Le défi consiste donc à trouver ce qui, dans leur message, a valeur non seulement de vérité éternelle, mais aussi par quels gestes, attitudes ou paroles cette vérité éternelle devrait se traduire dans la situation nouvelle qui est celle du lecteur. Etant donné que, d'une part, les conditions de la vie sont changeantes selon la loi naturelle, et que d'autre part, les principes généraux du Christianisme et de l'Islam sont fixes dans l'apparence de leur enseignement, il est nécessaire qu'il y ait une méthode qui se charge de prendre en considération les situations nouvelles qui surviennent, afin de pouvoir satisfaire les besoins naturels des sociétés modernes.

Pour répondre à ces questions on a parlé du droit naturel (rationnel) face au droit divin. En effet l'apparition théologique du droit naturel a entraîné une dissociation juridico-politique. C'est pourquoi cette partie a tenté d'une part de montrer la contradiction entre le droit divin et celui de la nature, et d'autre part d'expliquer comment, grâce à une lecture rationnelle (*l'herméneutique* et *l'idjtihad*), les deux religions historiques peuvent encore dépasser la contradiction. On a constaté en conséquence comment et dans quel contexte elles peuvent être conformes au droit naturel. Si le premier titre aboutit ainsi à un non-accord sur le plan politique, le deuxième titre fait découvrir leur capacité à pouvoir résoudre ce problème sur le plan juridique. On ne peut sans comprendre ces deux moments appréhender la synthèse qu'effectue le droit divin moderne. D'ailleurs c'est ainsi que l'on peut maintenir une compatibilité entre le droit naturel et le droit divin. Cette compatibilité emmène à une lecture humaniste et donc au droit politique naturel qui est le sujet de notre troisième partie.

TROISIEME PARTIE

DROIT POLITIQUE NATUREL
Légitimité politique dans une lecture humaniste moderne

PARTIE (3) DROIT POLITIQUE NATUREL : LEGITIMITE POLITIQUE DANS UNE LECTURE HUMANISTE MODERNE

Après avoir défini les fondements divins de la légitimité politique et ses défauts historiques, cette partie peut aborder comment la légitimité politique moderne pourrait s'établir sur les bases humanistes dites rationnelles d'un droit naturel qui n'est pourtant pas souvent confirmé par le droit divin. On essaiera de présenter les essais qui encouragent une relecture de ce dernier suivant l'esprit dominant de l'époque moderne. Nous nous proposons de définir ce qui peut être un droit politique naturel. Cela nous obligera à revenir aux sources rationnelles de l'Islam et du Christianisme, ce qui nous permettra de nous acheminer vers un Droit politique naturel. Puisque ce droit est la conséquence d'une réconciliation entre droit divin et droit naturel, il ne devrait donc pas présenter de contradiction ni avec le droit naturel ni avec le droit divin.

Dans la première étape il faudra envisager les critères d'un Droit politique naturel (premier titre) puis évaluer des systèmes politiques qui se revendiquent à la fois comme modernes et comme religieux selon les critères du droit naturel (deuxième titre). On acceptera ainsi que les idées modernes de l'État et de la légitimation politique sont plus compatibles avec le droit naturel que celui de leur ancêtre. C'est pourquoi nous allons aussi expliquer, contrairement à deuxième partie, un point de vue extérieur à la religion pour dire ce que devrait être la légitimité politique pour l'État moderne. Par conséquent on verra comment le droit divin, contrairement à son passé historique, est assez proche du droit naturel moderne.

TITRE I. LE DROIT POLITIQUE NATUREL EN THÉORIE ET SES CRITÈRES PRATIQUES

Dans la première partie on a vu que chaque être humain a une nature propre. Or la spécificité humaine n'est pas seulement la raison, mais aussi sa capacité à vivre en société selon cette raison. La philosophie juridique et politique du courant philosophique du droit naturel moderne se félicite d'avoir inscrit cette grande découverte sociale de l'homme. Le courant qui prend son essor au XVIIe siècle avec Grotius1392 et surtout Hobbes,[1393] et s'affirme ensuite chez Pufendorf,[1394] Locke,[1395] Barbeyrac, Burlamaqui[1396] et surtout Rousseau, trouve son point d'orgue chez Fichte[1397] et sa formulation spéculative chez Hegel[1398.] Ce qui caractérise essentiellement ce courant est son projet de fonder le droit en raison, de déduire l'essence du droit et le fondement du corps politique de la raison humaine. Ainsi chez Hobbes, « une loi de nature est un précepte, une règle générale découverte par la raison... »[1399]. De même chez Locke, trouve-t-on l'idée que c'est la raison qui est la loi de nature.[1400] Pour tous ces penseurs, c'est la liberté, éclairée par la raison, qui est au fondement du droit et de l'existence concrète du droit et de l'État. Cependant il y a aussi d'autres règles et normes rationnelles pour la société humaine. Si normes et société sont donc liées, c'est que les premières sont ce qui permet la cohésion, le bon fonctionnement de la seconde. Il est donc nécessaire qu'une harmonie s'installe dans les relations entre les divers éléments composant ce corps social. Pour cela, des critères et des règles naturelles ou morales selon la *Religion*,[1401] doivent être observés. Sans faire une analyse nécessairement exhaustive de chacun de ces droits, nous pouvons ici relever deux groupes primordiaux dont le respect est essentiel. Tout manquement à l'un ou l'autre des droits ci-dessous exige que des mesures soient prises en vue de réformer la sphère sociale et politique.

[1392] ***De jure belli ac pacis***, 1625

[1393] ***Elements of law*, *De corpore politico***, 1640 ; ***De cive***, 1642 ; ***Leviathan***, 1651

[1394] ***Droit de la nature et des gens***, 1672

[1395] ***Second traité de gouvernement civil***, 1689

[1396] **Principes du droit naturel. Principes du droit des Gens**, *Genève Barillot, 1747 ;* **Elément du droit naturel** *(*Juris naturalis elementa*), Lausanne,* 1775, et autres éditions – Réimpr. de l'éd. de Lausanne 1783, Paris : Vrin, 1981.

[1397] FICHTE (Gottlieb Johann), ***Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la Science*** (1796), 1998**,** Presses Universitaires de France (PUF), 424 p.

[1398] HEGEL (G. WF), ***Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*** (1802-1803)*,* trad. B. Bourgeois, Éd. Vrin, coll. " BTP ", Paris 1972.

[1399] ***Leviathan****,* op, cit., XIV*,* p. 128

[1400] ***Second Traité****,* op, cit., Chap. II, p. 175

[1401] Pour les philosophes d'aujourd'hui, les religions se présentent comme l'attestation multiple de la présence d'une transcendance divine et d'une vie spirituelle dans la société et dans l'histoire. C'est pourquoi contrairement à M.GAUCHET (***Le désenchantement du monde***, Gallimard, Paris, 1985, 307 p.): VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), pense que «mettre la religion entre parenthèse, c'est s'exposer à ne rien comprendre de l'histoire du monde». Voir : ***La religion et la cité***, PUF, Paris, 2001, p. 1-5.

CHAPITRE I. DES PREMIERS CRITÈRES DU DROIT POLITIQUE NATUREL

Reprenons notre analyse de la première partie, le droit naturel est basé sur la nature humaine et cette dernière également exige le droit naturel. Si la coopération des hommes est une condition de fait de la recherche par eux de leur bien individuel, cette coopération exige que des règles s'imposent aux individus pour en déterminer les modalités ; l'ensemble de ces règles est le droit.[1402] Ainsi la coopération des hommes fait apparaître un bien commun qui est la base de la civilisation. Les lois ordonnent donc l'homme à une civilisation. Locke dans le Second traité de gouvernement civil explique que les relations d'homme à homme ont précédé et accompagné les relations de citoyen à citoyen et elles ne sont ni n'ont jamais été exemptes de lois naturelles ou positives. En plus le pacte primordial, sur lequel repose philosophiquement sinon historiquement toute société politique, ne crée point, mais ne fait que consacrer les droits individuels, antérieurs à toute constitution civile. Il explique que les hommes naissent et doivent rester foncièrement égaux et libres. L'homme nous dit Aristote est un animal politique, ou les musulmans disent qu'il est 'civil par nature', c'est-à-dire qu'il est fait pour vivre en cité, en collectivité et non de façon isolée. Autrement dit «l'homme est un animal culturel».[1403] Cela est prouvé par le don du langage et le fait que l'homme isolé est incapable de survivre.

D'ailleurs il n'y a pas de doute qu'eu égard à l'homogénéité de tous les organes du corps de la société humaine, la perte d'un individu affecte toute la société, l'individu et la société deviennent donc plus ou moins identiques. En conclusion, l'image classique nous enseigne ainsi que l'existence d'une communauté politique est naturelle, qu'elle est légitimée par l'existence d'un cosmos, d'une nature sensée. L'homme est donc fait pour vivre en cité, Celle-ci nous permet de devenir ce que l'on est naturellement. En conséquence il n'y a pas de conflit entre l'individu et l'État puisque l'État réalise aussi l'individu, le fait devenir ce qu'il doit être. (Section I). De toute façon, celui qui gouverne, dans cette vision devrait être le plus sage, le plus intelligent. Ce qui nous assure qu'il est à même de voir où est le bien de tous. Toutefois l'idée sociale et politique moderne ne pourrait pas accepter que chacun ait une place pré-établie et des dispositions à actualiser. Elle préfère insister sur l'idée de liberté et d'égalité dans la société. Dans la deuxième section on verra les conséquences de ce conflit sur le droit naturel.

[1402] PIOT (Alice), ***Droit Naturel et Réalisme***. ***Essai critique sur quelques doctrines contemporaines***, thèse pour le doctorat, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1930, p. 188.

[1403] BEN ACHOUR (Yadh), ***Les droits fondamentaux entre l'universalité et les spécificités culturelles et religieuses***, in Droits fondamentaux et spécificités culturelles, Paris : L'Harmattan, 1997, pp. 82.

SECTION I. LA VIE SOCIALE ET POLITIQUE

L'année 1929 a vu paraître un ouvrage intitulé *Critique de la sociologie*: l'auteur y développe la thèse selon laquelle c'est la sociologie qui, par la perspective déterminée qui est la sienne, crée la société. S. Landshut écrit « la société n'est rien d'autre qu'un nom résumant les tensions, les contradictions et les problèmes engendrés […] par l'action des idées de liberté et d'égalité. »[1404] Car la question philosophique du droit rationnel, celle de savoir comment réaliser par les moyens du droit positif une association de citoyens libres et égaux, engendre une attente d'émancipation, laquelle attire l'attention sur les résistances qu'offre une réalité apparemment irrationnelle ; or, cette attention est celle même de la sociologie. Habermas développe cette idée en signalant que dans la *Philosophie du droit* de Hegel, cette corrélation est encore manifeste.[1405] Lorsqu'il décrit la « société bourgeoise » comme « la substance éthique perdue en ses extrêmes»[1406], Hegel donne à ce concept classique un tout autre sens, un sens moderne. Pourtant ce qui semble être essentiel pour la démonstration de notre thèse dans ce débat, c'est que jusque dans l'espace public politique, les conflits qui se profilent aujourd'hui aux échelles nationale et internationale ne développent leur potentiel que sur le fond d'une idée normative selon laquelle l'inégalité sociale et la pression politique ne sont pas des faits naturels, mais des produits de la société et sont donc en principe corrigible.[1407]

Par cette idée qui nous fait sortir du déterminisme théorique (dans la nature humaine) et du déterminisme pratique (dans la société humaine), on peut désormais parler des droits de l'homme dans une société où il a choisi de vivre. Car « le désir de vivre en société est une quatrième loi naturelle.»[1408] Dans ce cas, il est évident que tout être humain a droit à la vie, à l'intégrité physique et aux moyens nécessaires et suffisants pour mener une existence décente, notamment en ce qui concerne l'alimentation, le vêtement, l'habitation, le repos, les soins médicaux, les services sociaux. Par conséquent cette théorie normative rejoint le droit religieux : « l'homme a droit à la sécurité en cas de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse, de chômage et chaque fois qu'il est privé de ses moyens de subsistance par suite

---

[1404] LANDSHUT (Siegfried), ***Kritik der Soziologie***, Neuwied, Luchterhand, 1969, p. 85.

[1405] HABERMAS, ***Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie***, in *Die Postnationale Konstellation. Politische Essays*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998.

[1406] HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), ***Principes de la Philosophie du droit***, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982, p. 216.

[1407] HABERMAS (Jürgen), ***Après l'Etat-nation, une nouvelle constellation politique***, trad. Rochlitz (Rainer), Fayard, Paris, 2000, p. 44.

[1408] MONTESQUIEU, ***De l'esprit des lois***, Gallimard (Folio), Paris, 1995, Livre I, Chapitre II : *Des lois de la nature*.

de circonstances indépendantes de sa volonté. »[1409] Lorsqu'il est question de la vie sociale il est inutile d'argumenter que toute communauté humaine a besoin d'une autorité pour se maintenir et se développer. Pourtant l'homme revendique aussi le droit d'accéder aux biens de la culture, et, par conséquent, d'acquérir une instruction de base. Il faut donc faire en sorte que le mérite de chacun lui permette d'accéder aux degrés supérieurs de l'instruction et d'arriver, dans la société, à des postes et à des responsabilités aussi adaptées que possible à ses capacités et à sa compétence. Certes selon les Grecs et en particulier selon Aristote ni les femmes ni les esclaves n'ont mêmes droits dont le droit à la culture, cependant cette dernière comme l'égalité, fait partie du droit humain selon l'Islam.[1410] Par ailleurs si on voudrait argumenter la nature politique de l'homme, "il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard (des circonstances), est soit un être dégradé soit un être surhumain"[1411] C'est pourquoi «il est indispensable aux hommes d'avoir un gouvernant, fût - il pieux ou pervers! Ainsi le croyant s'adonnera à de bonnes actions et le mécréant à ses caprices jusqu'au terme fixé par Dieu. Ce chef y amassera des richesses qui lui permettront de combattre l'ennemi, d'assurer la sécurité, d'arracher au puissant les droits du faible, afin de rassurer l'honnête homme».[1412] Le christianisme soutient cette idée appelant ainsi " autorité " la qualité en vertu de laquelle des personnes ou des institutions donnent des lois et des ordres à des hommes, et attendent une obéissance de leur part.[1413] «Car toute communauté humaine a besoin d'une autorité qui la régisse[1414]. Celle-ci trouve son fondement dans la nature humaine. Elle est nécessaire à l'unité de la Cité. Son rôle consiste à assurer autant que possible le bien commun de la société.»[1415]

La société humaine s'est ainsi formée progressivement. D'abord s'est constituée la famille patriarcale où s'exerce la domination de l'homme sur la femme et les enfants. Les esclaves dépendent de cette famille. C'est ainsi qu'Aristote justifie aussi l'esclavage en déclarant qu'il est fondé en nature et qu'il est normal (naturel) que les plus intelligents commandent

---

[1409] *Cf.* PIE XI, Lettre ***encyclique Divini Redemptoris***, 19 mars 1937 ; (A. A. S., XXIX, 1937, p. 78), et PIE XII, ***Radio message de Pentecôte***, 1941, A. A. S., XXXIII, 1941, p. 195-205. Voir aussi : JEAN XXIII, ***Lettre Encyclique*** ; http://www.umofc.org/paceminterrisFr.htm

[1410] ZAYN AL-'ABIDÏN (Ali ibn al-Hussein, Imam Sadjjad), ***Islam and Human Rights***, Bureau for Islamic Culture, Tehran, 1996, p. 10; I.D., ***Risalat al-Huqûq رساله الحقوق*** (*Lettre des droits*), Ansariyan, Téhéran, 1997, p.4

[1411] ARISTOTE, ***Les Politiques***, I, 2, 1253a2sq.

[1412] ALI (ibn abi-Talib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** op, cit., Sermon n° 40.

[1413] CARROUGES (Michel), ***Un patronat de droit divin***, éd. Anthropos, Paris, 1971, p. 115

[1414] *Cf.* LEON XIII, Lettre ***Encyclique Immortale Dei***, 1er novembre 1885; Lettre ***encyclique Diuturnum illud***, 29 juin 1881.

[1415] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique***, art. 1897-1898

aux moins intelligents, les hommes aux femmes, etc.[1416] Ces familles se sont réunies en villages qui eux-mêmes ont formé des cités. La cité est celle qui se suffit à elle-même sans avoir besoin d'échanges extérieurs. Le rôle de la cité est d'assurer le bien commun de tous ses membres et nullement de rechercher la domination ni au sein de la cité de ceux qui commandent ni de la cité sur les autres.[1417] Toutefois la solidarité humaine et la vie en société, que saint Paul comme le Prophète Muhammad évoquent, peuvent être comparées à un corps vivant dont les organes qui le composent apparaissent différents mais sont, en réalité, utiles les uns aux autres et complémentaires. Si un organe souffre donc tous les autres organes du corps se sentent malades.[1418] Pour ce qui nous concerne, la nature nous a dotés d'une tête et de membres. La première, certes, commande aux seconds mais elle ne peut se substituer à eux. Ainsi, en est-il de la société. Chacun doit pouvoir y remplir son rôle. Pour conserver ses droits, il faut respecter ses devoirs. Il est donc indispensable que les personnes se trouvant nécessairement au bas de la pyramide, comme premiers éléments constitutifs de la société, ne soient pas abusivement dominées et parfois écrasées par les structures sociales qui se trouvent au-dessus. Cette remarque est aussi valable pour les familles et pour les corps intermédiaires de niveau hiérarchiquement inférieur par rapport à ceux qui occupent un rang supérieur, et vis-à-vis de l'État. La représentation d'une action « égalitaire » que la société exerce sur elle-même rappelle ainsi l'idée du droit naturel, celui que Habermas appelle le droit rationnel, selon lequel un nombre limité de personnes se rassemblent en se proposant de s'accorder, les unes aux autres, les droits mêmes qui sont nécessaires pour qu'elles puissent légitimement régler leur vie en commun par les moyens du droit positif.[1419]

§1. Société civile et vie politique

Si on considère que l'existence d'une communauté politique est naturelle, que la vie sociale fait partie des choses naturelles et qu'en conséquence l'homme est fait pour vivre en cité,[1420] ou si on le refuse en signalant que le fondement de la société et de l'État ce n'est pas la *nature* mais la *volonté humaine*,[1421] de toute façon personne ne pourra mettre en question le

[1416] Rousseau accusera Aristote de confondre le droit et le fait : ce n'est pas parce qu'un homme est né dans l'esclavage qu'il méritait d'être esclave. Mais sa condition finit par le rendre tel qu'on voulait qu'il soit. Voir : ***Contrat social***, op, cit., I, 2.

[1417] Par exemple le modèle d'Athènes reconnaît *la liberté individuelle de chaque citoyen*. Alors que l'Etat spartiate est un état militaire où chaque citoyen est subordonné à la cité. *La liberté est conçue de façon collective* et il n'est reconnu aucune liberté aux individus. Les citoyens n'ont pas de vie privée.

[1418] TABATABAEI et les autres, ***La Rationalité de l'Islam***, Édité et traduit et annoté par Abbas Ahmad al-Bostani, Publication de la Cité du Savoir, Montréal (Canada), 2002, p. 53

[1419] HABERMAS (Jürgen), ***Droit et démocratie. Entre faits et normes***, trad. R.Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 135-149.

[1420] ARISTOTE, ***Les Politiques***, I, 2, 1253a2sq

[1421] ROUSSEAU, ***Du contrat social***, I, Préambule

droit naturel humain à construire et à vivre dans une *société*. Cette dernière constitue la première étape des droits politiques de l'homme dans une *cité*. Ces théories ont en commun le droit à une vie sociale et heureuse pour l'homme qui vise d'une part le *bien suprême* et d'autre part qui désigne l'idée d'un *bien commun* à tous. Dans ce cas le droit étant nécessaire à la vie sociale, selon L. Duguit s'impose aux individus qui composent les groupes sociaux car la solidarité s'impose à tous.[1422] La solidarité s'imposant aux membres de l'État celui-ci est soumis au droit. L'État étant essentiellement l'opposition gouvernants-gouvernés, mais les gouvernants n'étant pas supérieurs aux gouvernés, la solidarité s'impose aux uns et aux autres et les gouvernants doivent utiliser leur puissance pour assurer le respect de l'intérêt général. Le but de la politique est donc d'assurer le bien commun de tous les citoyens de la cité. Pour y parvenir, les Grecs considèrent qu'il faut assurer le règne de la loi conçue comme ayant une valeur divine aux origines mythiques. Conformément à la nature de l'homme, le bien de chacun est nécessairement en rapport avec le bien commun. Celui-ci ne peut être défini qu'en référence à la personne humaine. Mais "puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien, il est clair que toutes les communautés visent un certain bien et que, avant tout, c'est le bien suprême entre tous que vise celle qui est la plus éminente de toutes et qui contient toutes les autres. Or, c'est celle que l'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique."[1423] Si la cité vise donc le bien suprême, elle vise également le bonheur. C'est aussi en vue du bonheur que les hommes s'associent en familles, en villages; ils tendent à vivre en cité, car c'est en elle que les autres communautés vont pouvoir satisfaire pleinement leurs besoins. Mais cela ne veut pas dire que le bien de l'État est plus parfait que celui de l'individu et en conséquence l'idée de Droit politique naturel est impensable. Par contre on tente de montrer que le but spécifique de la *cité* ou son bien spécifique, ce n'est pas simplement un bien économique comme dans la *société*, mais un bien politique aussi qui appartient à tout le monde; tout le monde a droit à la vie politique.

Dans certains cas même, la philosophie juridique-politique se situe au-dessus de cette idée. Dans cette sorte de philosophie, la raison juridique, au lieu de recevoir son contenu d'intérêts qui renvoient à l'autre, engendre à partir d'elle-même le contenu du droit. Ce qui est l'essence de la règle de droit et le fondement de l'état civil. Avec Kant la pensée du droit et du politique s'affirme comme une exigence encore plus rationnelle. On peut même dire que la philosophie juridique et politique de Kant est la première philosophie du droit, car la raison ne pose pas autre chose qu'elle-même en posant les fins pratiques en leur allure juridico-politique, en déterminant les conditions de l'agir raisonnable au sein de l'être-en-

---

[1422] *Cf.* DUGUIT (Léon), ***Traité de droit constitutionnel***, Tome 2 : *La théorie générale de l'État*, Boccard, Paris, 1923 ; ***Leçons de droit public général***, Boccard, Paris, 1926.

[1423] ARISTOTE, ***Les politiques***, I, 1,

commun des hommes.[1424] Cette raison confirme qu'aucun homme n'a reçu de la nature ou de sa nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel, disait D. Diderot, chaque individu de la même espèce a donc le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison. Si la nature a établi quelque *autorité,* c'est la puissance paternelle. Mais la puissance paternelle a aussi ses bornes, et dans l'état de nature elle finirait aussitôt que les enfants seraient en état de se conduire. Toute autre *autorité* vient d'une autre origine que de la nature.[1425] Lorsqu'il s'agit de l'*autorité politique,* cette question de la légitimité devient plus difficile. Envisageant le Droit politique naturel, il ne la fera plus remonter à la force et la violence en tant que ces deux sources principales, mais on aboutit à accepter que même la vraie et légitime puissance a nécessairement des bornes qui seront en fait plus tard précisées par la notion de Contrat. Le droit divin a aussi ses limites. Il suffit de bien relire les bases théologiques des musulmans par exemple, pour voir comment le quatrième calife définit ces bornes.[1426] L'Écriture nous dit: «Que votre soumission soit raisonnable», *sit rationabile obsequium vestrum.* «Toute puissance qui vient de Dieu est une puissance réglée», *omnis potestas a Deo ordinata est*. Car « c'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles, conformément à la droite raison et au sens littéral, et non conformément à l'interprétation de la bassesse et de la flatterie, qui prétendent que toute puissance, quelle qu'elle soit, vient de Dieu »[1427].

C'est pourquoi le contrat social, librement consenti, l'acte par lequel les libertés s'unissent et se lient, est ce qui rend valable, juste et légitime un État, et le droit est ce qui règle à l'intérieur de cet État les rapports entre les individus. Dans ce cas nulle religion ne pourra être indifférente vis à vis des événements sociaux ou politiques c'est pourquoi l'Eglise catholique aujourd'hui vénère, parmi ses saints, bien des hommes et des femmes qui ont servi Dieu par leur engagement généreux dans les activités sociales ou politiques.[1428] Dans la conception musulmane de l'être humain, ce qui caractérise l'homme est le fait de pouvoir choisir et, en cela, d'être responsable. Sur le plan moral, la liberté humaine porte en elle le sens d'un certain nombre d'obligations. Toute société, en aval, doit offrir à chacun la possibilité de répondre à l'exigence de ces dernières. Sinon le juge doit sanctionner

---

[1424] DELUERMOZ (Frédéric), ***La philosophie juridique et politique de Kant***, http://www.ac-reunion.fr /pedagogie/philo/PhiJurPolKant.htm. p. 8.

[1425] DIDEROT (Denis), "***Autorité politique***" Article de l'Encyclopédie : http: //perso. wanadoo.fr /denis. collin.

[1426] ALI (ibn abi-Talib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** op, cit., Lettre n° 53 adressée à Mâlik ASHTAR.

[1427] DIDEROT (Denis), "***Autorité politique***", op, cit., p. 5

[1428] Dans les derniers siècles, le Magistère de l'Eglise s'est occupé plusieurs fois des questions principales qui regardent l'ordre social et politique. Cf. LEON XIII, *Encyclique Diuturnum illud*, ASS 14 (1881/82) 4ss; *Encyclique Immortale* Dei, ASS 18 (1885/86) 162ss; *Encyclique Libertas praestantissimum*, ASS 20, (1887/88) 593ss; *Encyclique Rerum novarum*, ASS 23 (1890/91) 643 ss; BENOIT XV, *Encyclique Pacem Dei munus pulcherrimum*, AAS 12 (1920) 209ss; PIE XI, *Encyclique Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 190 ss; Ep. Encyclique Mit brennender Sorge, AAS 29 (1937) 145-167; *Encyclique Divini redemptoris*, AAS 29 (1937) 78 ss.; PIE XII, *Encyclique Summi Pontificatus*, AAS 31 (1939) 423ss; Radio-messages de Noël 1941-1944; JEAN XXIII,Encyclique Mater et Magistra, AAS 53 (1961) 401-4634; Lettre Encyclique Pacem in terris, AAS 55 (1963) 257-304; PAUL VI, *Lettre Encyclique Populorum Progressio*, AAS 59 (1967) 205-299; *Lettre apostolique Octogesima adveniens*, AAS 63 (1971) 401441.

l'infraction aux lois et protéger le faible ou défendre celui qui est attaqué. Ainsi, il apparaît clairement que les devoirs individuels devant Dieu vont se traduire, sur le plan social, par autant de droits fondamentaux et intangibles. Par conséquent on devrait avouer que "l'homme ne peut séparer de Dieu, ni la politique, ni la morale,"[1429] ni sa nature, ni sa volonté. Pourtant cela ne donne pas d'argument sur la forme de l'autorité politique mais plutôt sur sa participation.

§2. Réciprocité de droits et de devoirs

Wolff est l'un des premiers auteurs à fonder le droit sur le devoir.[1430] Le droit est étroitement lié au devoir. Cela rend possible la relation de droit par l'attitude active d'obéissance et de respect des normes qui s'imposent à tous. Le devoir signifie ce qui est dû. Tout individu doit à la cité le respect des lois qui garantissent ses droits. Le droit est ainsi associé à la justice entendue comme relation de réciprocité : il instaure une relation d'échange dans laquelle chacun peut être reconnu à la fois comme individu et comme membre du tout. On peut alors parler d'une réciprocité entre devoir et droit. Ce qui est un droit pour moi correspond chez autrui à une obligation à mon égard. Et réciproquement, mes devoirs envers autrui sont la contrepartie de ses droits. « L'homme qui fait à l'autre ce qu'il ne voudrait pas qu'on fît à lui-même, doit s'avouer sa méchanceté, ou accorder à chacun la même autorité qu'il s'arroge. » Pour comprendre cette réciprocité naturelle dans la société civile, il semble encore qu'il nous faille parier en faveur d'une origine rationnelle du devoir et du droit. Mais on pourrait tout simplement dire que le devoir est une *obligation* morale. Cette obligation morale doit être distinguée de la *nécessité*.[1431] Kant, le philosophe du devoir, nous explique qu'agir moralement, c'est agir par devoir. Comme on l'a déjà vu, il développe ce point de vue dans *les fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et la *Critique de la raison pratique* (1788). Ainsi l'obligation morale naturelle que nous avons de respecter le bien d'autrui n'a pas le pouvoir de nous empêcher de nous en emparer. Elle nous demande de ne pas le faire, sans pouvoir nous y contraindre psychologiquement ou physiquement. C'est pourquoi il faut aussi une autorité politique, une justice et une police. Dans une société civile le devoir concerne toute action qu'un homme est obligé d'accomplir ou de ne pas accomplir. La cause de cette obligation peut être naturelle -biologique, par exemple- sociale ou institutionnelle. Mais aussi il y a l'obligation morale et rationnelle en vertu de laquelle les individus sont

[1429] JEAN-PAUL II, Lettre apostolique ***Motu proprio pour la proclamation de S. Thomas More Patron des Gouvernants et des Politiciens***, n. 1, AAS 93 (2001) 76-80
[1430] cf. notre première partie, §8. ***Christian Wolff*** (1679-1754).
[1431] Ce qui est nécessaire est ce qui ne peut pas ne pas être. Ainsi s'il est nécessaire que de l'eau portée à ébullition s'évapore, toute eau portée à ébullition ne pourra que s'évaporer.

tenus d'accomplir ou de ne pas accomplir une action. Le devoir apparaît ainsi comme étant une modalité de l'action, une façon d'agir.

Le droit, par contre, est la faculté d'accomplir ou non quelque chose, d'exiger quelque chose d'autrui, en vertu de règles reconnues, individuelles ou collectives. Mais parfois le droit trouve son fondement dans la nature de l'homme et fournit les règles universelles auxquelles la coexistence des individus et des sociétés doit se conformer, antérieurement à toute spécification du droit. C'est cette loi naturelle qui exige ces droits naturels. Le droit comme la morale indique ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire, sous forme d'impératifs, appelés encore règles. Il y a ainsi des règles juridiques en vigueur dans une société. Ce qu'on appelle le droit coutumier et droit écrit ou droit positif appliqué dans une société dont notre première partie a déjà parlé, mais ce qui nous intéresse ici, c'est de connaître l'efficacité de ces droits dans la vie politique et de sortir du contexte historique imposé longtemps au nom du droit naturel ou divin. Il s'agit désormais de savoir, par exemple, que la cause principale de la croissance des tendances matérialistes et laïques, comme le disaient certains juristes modernes, n'est pas la modernité mais c'est la religion et ses concepts sociaux et politiques.[1432] Dans l'histoire de la philosophie politique on constate comment lorsqu'il est question de Droit politique naturel, le droit du peuple à la souveraineté est totalement démenti en faveur d'un despotisme de droit divin. Le droit du peuple n'est pas reconnu par les dirigeants mais par contre la seule chose reconnue pour le peuple est son devoir et son engagement à respecter le droit de l'autorité politique. Cette dernière a pris le recours de la théologie, en réclamant qu'elle n'a de devoir à rendre qu'envers Dieu, le peuple n'a aucun droit de remettre en cause les actions du roi ou de lui assigner un devoir. C'est seulement Dieu qui a été autorisé à l'interroger et à les critiquer. Ainsi le peuple n'a eu aucun droit au-dessus de la règle érigée par l'autorité.

La conséquence de cette sorte de légitimation est évidente. Soit on accepte la soumission à cette autorité dominante au nom de Dieu en renonçant à tous les droits d'interroger la personne que Dieu a choisie pour protéger le peuple et ainsi on garde la foi en Dieu, ou bien on refuse cette soumission totalitaire à l'autorité tyrannique aussi bien qu'à Dieu qui l'a choisie en gagnant des droits politiques dont les droits d'interroger le souverain. De là a surgi une implication nécessaire entre le droit de la souveraineté populaire d'une part et l'athéisme de l'autre. De plus, cet État semble bien menaçant, puisqu'il n'était pas lié par le contrat. Il était "au-dessus des lois" même parfois reposait sur la force et sur la crainte. Par conséquent, les gens ont imaginé que s'ils acceptaient Dieu, ils devraient également accepter la répression sociale, et s'ils voulaient la liberté sociale ils devraient nier Dieu. Une partie d'entre eux a

[1432] MOTAHHARI, ***Elalé guerayesh beh madîgarî*** (*Les causes du Matérialiste*), Çadrâ, Téhéran, 1994, p. 52

donc préféré la liberté sociale et les droits humains. Dans l'explication suivante on abordera ce sujet et cette réciprocité de droits et de devoirs selon le Christianisme (A) et l'Islam (B).

A. Réciprocité de droits et de devoirs dans le Christianisme

Ignorant ce que disait le christianisme au passé[1433], les lectures rationnelles et modernes du Christianisme confirment que dans la vie en société, tout droit conféré à une personne par la nature crée chez les autres un devoir, celui de reconnaître et de respecter ce droit. Tout droit essentiel de l'homme emprunte en effet sa force impérative à la loi naturelle qui le lui donne et qui impose l'obligation correspondante. Ceux qui, selon Jean XXIII, dans la revendication de leurs droits, oublient leurs devoirs ou ne les remplissent qu'imparfaitement risquent de démolir d'une main ce qu'ils construisent de l'autre. C'est pourquoi « Etres essentiellement sociables, les hommes ont à vivre les uns avec les autres et à promouvoir le bien les uns des autres. Aussi, l'harmonie d'un groupe réclame-t-elle la reconnaissance et l'accomplissement des droits et des devoirs. Mais en outre chacun est appelé à concourir généreusement à l'avènement d'un ordre collectif qui satisfasse toujours plus largement aux droits et aux obligations. »[1434] Ainsi, il ne suffit pas de reconnaître et de respecter le droit de l'homme aux moyens d'existence ; il faut s'employer, chacun selon ses forces, à les lui procurer en suffisance.[1435] La vie en société ne doit donc pas seulement assurer l'ordre social ; elle doit apporter des avantages à ses membres. Cela suppose la reconnaissance et le respect des droits et devoirs, mais cela demande de plus la collaboration de tous, selon les multiples modalités que le développement actuel de la civilisation rend possibles, désirables ou nécessaire.[1436] Le quatrième commandement de Dieu, selon l'Eglise, ordonne aussi d'honorer tous ceux qui, pour le bien, ont reçu de Dieu une autorité dans la société. Il éclaire les devoirs de ceux qui exercent l'autorité comme de ceux à qui elle bénéficie.[1437]

Le premier rôle d'un gouvernement dans une société est donc de **protéger** la vie humaine ; cette tâche peut utiliser le moyen de la peine capitale par exemple. L'homme n'a pas à se venger individuellement d'un meurtre, il doit **sauvegarder** le caractère de la vie humaine qui est un don de Dieu dont on ne peut disposer en dehors des prescriptions divines.[1438] « *Les autorités qui existent ont été instituées par Dieu* ».1439 Résister à l'autorité, c'est donc

---

[1433] Ce que disait Innocent III au concile de Latran de 1215 (c.44) : « *Aux laïcs le devoir d'obéir, non l'autorité de commander* » .
[1434] JEAN XXIII, ***Lettre Encyclique ; Pacem In Terris***, http://www.umofc.org/paceminterrisFr.htm
[1435] ibid., op, cit.
[1436] ibid.
[1437] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique***, art. 2234
[1438] SCOFIELD, ***La Sainte Bible (commentaire),*** p. 16
[1439] Ro. 13 : 1

résister à Dieu. Ceux qui exercent une autorité doivent l'exercer comme un service. " Celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur "[1440]. « L'exercice d'une autorité est moralement mesuré par son origine divine, sa nature raisonnable et son objet spécifique. Nul ne peut commander ou instituer ce qui est contraire à la dignité des personnes et à la loi naturelle.»1441 L'exercice de l'autorité vise à rendre manifeste une juste hiérarchie des valeurs afin de faciliter l'exercice de la **liberté** et de la responsabilité de tous. Les supérieurs exercent la **justice** distributive avec sagesse, tenant compte des besoins et de la contribution de chacun, en vue de la concorde et de la paix. Ils veillent à ce que les règles et dispositions qu'ils prennent n'induisent pas en tentation en opposant l'intérêt personnel à celui de la communauté.[1442] Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* explique que les *pouvoirs politiques* sont tenus de respecter les **droits fondamentaux** de la personne humaine. Ils rendront humainement la justice dans le respect du droit de chacun, notamment des familles et des déshérités. Les droits politiques attachés à la citoyenneté peuvent et doivent ainsi être accordés selon les exigences du **bien commun**.[1443] Ce bien commun comporte trois éléments essentiels : le respect et la promotion des droits fondamentaux de la personne ; la prospérité ou le développement des biens spirituels et temporels de la société ; la **paix** et la **sécurité** du groupe et de ses membres. Ils ne peuvent ainsi être suspendus par les pouvoirs publics sans motif légitime et proportionné. Il revient à l'État de défendre et de promouvoir le bien commun de la société civile. L'exercice des droits politiques est destiné au bien commun de la nation et de la communauté humaine.1444 Enfin les pouvoirs publics veilleront au respect du droit naturel qui place l'hôte sous la protection de ceux qui le reçoivent.1445

Mais il y a d'autre part les devoirs des citoyens. Ceux qui sont soumis à l'autorité regarderont leurs supérieurs comme représentants de Dieu qui les a institués ministres de ses dons[1446] : " *Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute institution humaine... Agissez en hommes libres, non pas en hommes qui font de la liberté un voile sur leur malice, mais en serviteurs de Dieu*."[1447] Leur collaboration loyale comporte le droit, parfois le devoir d'exercer une juste remontrance sur ce qui leur paraîtrait nuisible à la dignité des personnes et au bien de la communauté.[1448] « Le *devoir des citoyens* est de **contribuer** avec les pouvoirs civils au bien de la société dans un esprit de vérité, de justice, de solidarité et de liberté. L'amour et le service de la *patrie* relèvent du devoir de reconnaissance et de l'ordre de la charité. La **soumission** aux autorités légitimes et le service du bien commun exigent

---

[1440] Mt 20, 26.
[1441] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique***, art. 2235
[1442] Ibid., 2236 ; cf. CA 25
[1443] Ibid., 1925
[1444] Ibid., 2237
[1445] Ibid., 2241
[1446] Cf. Rm 13, 1-2
[1447] 1 Pi 2, 13. 16
[1448] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique***, 2238

des citoyens qu'ils accomplissent leur rôle dans la vie de la communauté politique.»[1449] La soumission à l'autorité et la coresponsabilité du bien commun exigent moralement le paiement des **impôts**, l'exercice du droit de vote, la **défense** du pays :[1450] *Rendez à tous ce qui leur est dû : à qui l'impôt, l'impôt ; à qui les taxes, les taxes ; à qui la crainte, la crainte ; à qui l'honneur, l'honneur.*[1451] « Les chrétiens résident dans leur propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens et supportent toutes leurs charges comme des étrangers. […] Ils **obéi**ssent aux lois établies, et leur manière de vivre l'emporte sur les lois. […] Si noble est le poste que Dieu leur a assigné qu'il ne leur est pas permis de déserter[1452]. »[1453] C'est pourquoi l'Apôtre nous exhorte à faire des **prières** et des actions de grâce pour les rois et pour tous ceux qui exercent l'autorité, " afin que nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité."[1454]

Il convient de noter que la doctrine sociale de l'Eglise est aujourd'hui devenue de plus en plus dynamique, « c'est-à-dire qu'elle s'adapte aux circonstances de temps et de lieux. Les pasteurs ont le droit et le devoir de proposer des principes de moralité en matière d'ordre social comme en d'autres domaines; tous les chrétiens doivent s'employer à la défense des droits de l'homme; mais l'engagement actif dans les partis politiques est réservé aux laïcs».[1455] Pour Jean-Paul II des situations nouvelles, dans l'Eglise comme dans le monde, dans les réalités sociales, économiques, politiques et culturelles, exigent aujourd'hui, de façon toute particulière, l'action même des fidèles laïcs. S'il a toujours été inadmissible de s'en désintéresser, présentement c'est plus répréhensible que jamais. *Il n'est permis à personne de rester à ne rien faire.*[1456] La vie, dans un système politique démocratique, ne pourrait donc se dérouler de manière profitable sans un engagement actif, responsable et généreux de tous. Encore que cela implique "une diversité et une complémentarité des formes, des niveaux, des devoirs et des responsabilités"[1457] Ce qui peut s'observer aussi dans le droit musulman.

[1449] Ibid., 2239
[1450] Ibid., 2240
[1451] Rm 13, 7
[1452] Epître à Diognète 5, 5. 10 ; 6, 10
[1453] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique***, 2240
[1454] 1 Tm 2, 2
[1455] JEAN-PAUL II, ***Exhortation Apostolique Post-Synodale*** : ***Christifideles laici***, n. 60. Le 30 Décembre 1988, AAS 81 (1989) 393-521. Cf. aussi ***Congrégation pour le clergé***, Directoire pour le ministère et la vie des prêtres, 31-1- 1994, n. 33.
[1456] JEAN-PAUL II, ***Exhortation Apostolique Christifideles laici***, n. 3.
[1457]Ibid., op, cit., n. 42, AAS 81 (1989) 393-521.

B. Réciprocité de droits et de devoirs en islam

Du point de vue de la philosophie sociale de l'Islam, la règle du droit naturel, comme on l'a déjà mentionnée dans notre première partie, est compatible avec les droits naturels dont celui de la réciprocité des droits et des devoirs. Dans cette lecture, qui n'est théoriquement pas nouvelle, il n'y a non seulement aucune implication nécessaire entre la foi en Dieu et l'identification de la règle despotique des personnes comme c'était le cas dans le Christianisme et dans l'Islam au Moyen âge, mais, au contraire, c'est seulement la foi en Dieu qui rend la règle de la société plus réciproque, accorde des droits pour les individus, et donc prescrit la restauration des droits naturels comme engagement religieux essentiel.[1458] C'est dans ce cas que l'Islam soutient et accompagne la promotion des droits de l'homme non seulement par la mise en place de certaines sauvegardes, mais également en invitant l'humanité à transcender le niveau inférieur de la vie animale[1459] afin de dépasser les simples droits créés par la parenté de sang, la supériorité raciale, les spécificités linguistiques et les privilèges économiques. Il invite l'humanité a essayer d'atteindre dans la société, un niveau d'existence où tous les citoyens grâce à leurs qualités intérieures, puissent réaliser l'idéal de la fraternité humaine. C'est vrai que les régimes dont la nature est contraire à ces lois naturelles, à l'ordre public et aux droits fondamentaux des personnes, ne peuvent réaliser le bien commun comme dans les nations dans lesquelles ceux-ci se sont imposés.

Pour expliquer cette doctrine on a choisi l'exemple de d'Amir Al-Mu'mînîn 'Ali, le quatrième calife des musulmans, qui était un chef politique et social aussi bien qu'un Imam infaillible selon les chiites donc il était choisi par Allah. Pourtant il parle des droits du peuple et de ses devoirs envers les gouvernés. Dans son sermon pendant la guerre du Seffîn,[1460] Ali explique que Dieu s'est départi de quelques-uns de ses droits en faveur des hommes les uns pour les autres. Ce sont des droits équilibrés et interdépendants. « Le plus important de ces droits reste celui du dirigeant sur les gouvernés et celui des gouvernés sur le dirigeant. Dieu en a fait une réciprocité obligatoire, comme base de la concorde entre eux et un appui pour la religion. » La vertu, pour Ali, ne saura être le lot des gouvernés que si elle est celui du dirigeant, de même qu'elle ne peut être le lot de ce dernier que si elle est celui des premiers. Lorsque chacune des deux parties s'acquitte de ses devoirs vis - à - vis de l'autre, le droit en sortira grandi, les assises de la religion consolidées, la justice raffermie et les traditions respectées. Ainsi la société sera vertueuse. Chacun souhaiterait alors la prospérité de l'État et

---

[1458] *Cf.* MOTAHHARY (Mortadhâ), ***Les droits de la femme en islam***, Trad. Ahmad al-Bostani, La Cité du Savoir, Montréal (Canada), 2000, pp. 54-60

[1459] Voir notre première partie: D. ***Un être combiné*** **Erreur ! Signet non défini.**.

[1460] ALI (Ibn ABI TALIB), ***Nahdj al-Balaghah,*** rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1986, Sermon n°216, p. 332

les aspirations des ennemis seraient vouées à l'échec. Par contre « si la nation excède le dirigeant ou que ce dernier bafoue les droits des gouvernés, la dissension s'installe et la tyrannie fait son entrée, l'hérésie prospère, le droit chemin est alors abandonné; on agit selon les passions, la justice paralysée, le vice répandu; point se soucier d'un droit bafoué, quelle que soit son importance, encore moins d'une erreur quelle que soit sa portée. Les honnêtes seraient avilis et les malhonnêtes adulés. Il vous appartient de vous consulter loyalement et avec désintéressement et de vous entraider sur ce sujet. » Aucun homme, même s'il désire ardemment obtenir la satisfaction de Dieu et qu'il œuvre depuis longtemps dans ce sens, n'est à même de saisir la réalité de ce que, Gloire à Lui, Dieu est en droit d'attendre comme obéissance.

«Le **conseil** loyalement prodigué dans toute la mesure du possible, l'**entraide** pour instaurer la **justice** parmi les membres de la nation, sont quelques - unes des obligations que Dieu a ordonnées à ses adorateurs. *Personne n'est épargné par le besoin d'aide et de conseils dans la tâche dont Dieu l'a chargé, même s'il a atteint un haut degré d'intransigeance dans l'instauration de la justice, et quel que soit son rôle dans la religion.* De même, il n'est personne, fût- il sans considération dans la société, qui ne soit à même d'accorder son assistance ou d'être assisté dans ce domaine.»

Il termina en substance ses droits et ses obligations en tant qu'émir musulman :[1461]

« O gens! J'ai des droits sur vous et vous en avez sur moi. Pour ce qui est des droits que vous avez sur moi: il y a le **conseil loyal** et désintéressé, la **bonne gestion** des deniers de l'État dans votre intérêt, votre **instruction** afin que vous ne soyez pas ignorants, votre **éducation** jusqu'à la perfection. » Eduquer l'Umma afin qu'elle éprouve de l'aversion pour l'injustice, insister sur le concept de Justice, expliquer l'idée de l'Imamat et de la politique, clarifier les fondements du gouvernement et de la politique en Islam, tout cela dans le but de développer la conscience politique de la Communauté musulmane, de susciter sa colère contre les injustes et de la sortir de l'ignorance.

Il faut beaucoup insister sur *le droit à l'éducation* et, a fortiori, à notre époque. Pouvoir lire et écrire, trouver dans l'instruction les voies de son identité et de sa dignité humaine est essentiel. *"...Les savants sont, parmi Ses adorateurs, ceux qui Le craignent le plus..."*[1462] C'est ce que le Prophète n'a cessé de confirmer : *"La recherche du savoir est une obligation pour tout musulman et toute musulmane."* Il s'agit bien de toutes les sciences et donc, au premier chef, l'impératif de l'éducation et de l'instruction de base ne souffre pas de discussion. Le premier verset du Coran révélé est "*Lis, au nom de ton Seigneur qui a créé*"[1463] et c'est bien là la spécificité de l'homme qui va jusqu'à lui donner la précellence sur

[1461] ***Sermon*** n°35, p.79
[1462] ***Coran*** 35: 28
[1463] ***Coran*** 96 : *Al-Alaq* (L'Adhérence)

les anges dans le récit de la création. Une société qui ne répond pas à ce droit perd le sens de ses priorités ; plus clairement, une société qui produit de l'analphabétisme, de l'illettrisme - absolu ou fonctionnel - bafoue la dignité de ses membres: elle est fondamentalement *inhumaine*. C'est pourquoi lorsqu'on lui demande "quel est le plus digne du *Califat*? Ali répond: «*O vous les hommes! en est le plus digne celui qui est le plus* ***savant****, le plus apte à l'exercer et le plus versé dans les ordres de Dieu en ce domaine.*»[1464] En ce qui est des droits qu'Ali, en tant que calife, a sur les gouvernés, il ajoute: « *il y a le* ***respect*** *de votre serment d'****allégeance****, la* ***fidélité*** *en ma présence comme en mon absence, la réponse à mon appel et* ***l'obéissance*** *à mes ordres* ».[1465]

Se présenter ainsi en tant qu'un homme tout à fait naturel dans ce domaine, contrairement à son aspect d'«infaillible» et d'«immunisé» que certains musulmans comme les chiites le croient,[1466] est le point très important dans son sermon. Ali dit que «…je ne suis pas moi-même, au delà de l'erreur à moins que mon Seigneur, par miséricorde, m'en protège.»[1467] Cela a inauguré un grand débat à la fois théologique et politique au sein de la société musulmane. De toute façon ceci implique bien que les droits sont réciproques, et chacun qui apprécie un droit aura en revanche une responsabilité à son tour même les prophètes ou les imams qualifiés infaillibles.

Dans sa lettre politico-religieuse adressée à son représentant chargé du gouvernorat de l'Egypte, le Calife, écrit ainsi: "Voici les ordres que donne Ali, Serviteur de Dieu, l'Emir des croyants, à Malik Ibn Hareth A1-Achtar chargé du gouvernorat de l'Egypte: Percevoir les entrées de l'État, **combattre ses ennemis**, **améliorer le sort de ses habitants** et **assurer la prospérité** du pays… »[1468] Puis il ajoute «Fais que ton cœur soit **compatissant**, tendre et doux envers les gouvernés, ne sois pas un fauve qui ne songe qu'à en faire sa proie; ils sont de deux sortes: un frère en Dieu ou bien un congénère, tous deux sujets à des lapsus et en butte à des erreurs commises consciemment ou inconsciemment. Offre - leur ton **pardon** et

---

[1464] ***Sermon*** n°173, p. 241-242

[1465] ***Sermon*** n°35, p.79

[1466] Certaines écoles juridiques musulmanes s'opposent toutefois à cette croyance et ne considèrent même pas que les prophètes d'Allah doivent être forcément infaillibles. Par exemple: les Gens des Hadiths et les *Hashwiyyah* ont admis que mêmes les prophètes puissent commettre des péchés majeurs avant d'être chargés de la mission prophétique. Voir: MODHAFFAR, op. cit., p. 115. Mais ce qui concerne le cas d'un Imam, certains auteurs s'opposent à cette idée dans le domaine politique. Ce qui veut dire que la politique est hors de zone de la charia. Voir : KADIVAR (Mohsén), *Nazariyehhâ-ye dowlat dar feqh-e shi'eh* (***Les théories de gouvernement dans la charia chiite***), éd. Nashr-e Ney, Téhéran, 1376/1997, Pourtant pour certains autres cela n'entraîne pas une contradiction pour Lui. Car d'une part Ali lui même dit « Vous connaissez ma position auprès du Messager de Dieu, par la très proche parenté et par le rang exceptionnel. Le Prophète ne m'a jamais entendu mentir ou commettre une faute par précipitation. » et d'autre part dans ce sermon il confirme aussi son infaillibilité à condition d'avoir la grâce et l'aide divine. Voir : FEÏDH al-ISLAM (Ali-naqi)***شرح نهج البلاغة Sharh Nahdj al-Balaghah,*** éd. Faqih, Téhéran, 1375h.s., p. 688.

[1467] ALI (Ibn ABI TALIB), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1986, Sermon n°35, p.79, comparable au verset 53 de la sourate Joseph (12).

[1468] ALI (Ibn ABI TALIB), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1986, Lettre n° 53, p. 427

ta **mansuétude** comme tu souhaites que Dieu le fasse pour toi. Tu te trouves en position de supérieur à leur égard, comme l'est vis-à-vis de toi celui qui te nomme. Mais Dieu est au-dessus de nous tous. Dieu t'a confié la charge de leurs affaires pour t'éprouver. […] Ne regrette jamais un acte de pardon et ne te vante pas d'une sanction que tu auras infligée. Evite de prendre hâtivement une initiative de ce genre, si la possibilité d'agir autrement s'offre à toi. Ne te dis jamais: "Je suis investi, j'ordonne et on m'obéit"; car cela pourrit le cœur, affaiblit la foi et précipite les troubles.»[1469]

Pour le quatrième Calife musulman, les hommes sont imparfaits et donc le gouverneur n'a pas de droit de faire rechercher dans la **vie privée** des gouvernés, parfois même dans la vie publique pour dévoiler leur imperfection. A cet égard il dit à son représentant : « *Accorde-leur plus d'attention. Fasse que le plus éloigné de toi parmi les administrés soit celui qui cherche le plus les défauts d'autrui. Les hommes sont imparfaits, certes, mais il incombe à leur chef, en premier lieu, de couvrir leur imperfection. Ne cherche jamais à dévoiler ce qui échappe à ton regard. Ton devoir est d'en corriger ce qui te tombe sous les yeux. Dieu est seul juge de ce qui t'échappe. Protège d'un voile autant que faire se pourra leurs défauts et Dieu en fera de même pour toi à leur égard.* »[1470] Enfin celui qui néglige ces droit n'est qu'un oppresseur : « Observe les droits de Dieu et ceux de ses créatures sur ta personne, sur les tiens et sur ceux de tes administrés qui te sont particulièrement chers. Si tu ne fais point ainsi, tu seras oppresseur!… »[1471]

Finalement l'homme doit pouvoir subvenir à ses besoins. En ce sens, le *travail*, comme l'instruction, participe aussi des droits inaliénables de l'être social et chacun doit trouver une place dans la société dans laquelle il vit. Si, pour l'islam, l'homme existe par l'action et le travail, il est clair qu'une société qui l'empêche d'être au travail ne répond pas au contrat social élémentaire. Le pouvoir politique doit en plus imposer le respect du droit au *logement*. L'expression de ce droit découle directement de ce que nous venons de dire. Le logement est la condition première de la vie de famille et l'islam insiste beaucoup sur la sacralité de l'espace privé. Une société doit donner à chacun de ses membres un toit ; c'est une responsabilité qui incombe aux divers gouvernements au premier chef.[1472] Un homme sans demeure n'est pas un vrai citoyen, c'est un exclu et peut-être une victime. Déposséder l'homme des conditions de son humanité et lui faire payer son errance est doublement injuste.

[1469] Ibid.
[1470] Ibid.
[1471] Ibid.
[1472] On sait quand même que les logements sont de qualité et de confort différents. L'être social est situé dans une hiérarchie que le sociologue analyse, justifie ou critique, comme aussi les théories de la mobilité sociale qui définissent les critères de promotion ou de déclassement chez un même groupe d'individus.

§3. L'égalité de droits

L'égalité signifie être égal en degré et en valeur. Elle est un des droits fondamentaux de l'homme. Il faut pourtant savoir distinguer "égalité" et "égalisation". L'égalité proprement dite se situe au niveau politique et correspond à l'abolition des privilèges (du moins, tout le monde peut y accéder : ils sont fonctionnels, arbitraires, et non plus naturels; par exemple c'est après avoir passé un concours qu'on peut accéder à un poste de fonctionnaire, mais avant de l'avoir passé et obtenu, tous pouvaient avoir la chance d'être fonctionnaire). L'idée d'appartenance commune à l'humanité donne l'égalité comme l'un des droits naturels de l'homme. L'égalité sociale signifie qu'il ne peut y avoir de différence héréditaire de conditions, que toutes les fonctions et professions, tous les honneurs et toutes les dignités sont accessibles à tous. Elle signifie également une nette tendance à l'uniformisation des niveaux et des modes de vie. Pour Jürgen Habermas l'égalité est comme la justice la base du progrès humain fondée sur le respect de la nature humaine. Dans son ouvrage *L'avenir de la nature humaine*[1473], l'intérêt de sa pensée tient toujours dans cette tension, à savoir que le progrès est bon lorsqu'il ne se substitue pas à notre liberté de choix. Le fait eugénique remet en cause l'idée d'égalité juridique puisque c'est notre singularité même qui se trouve menacée. À vouloir changer l'aléatoire de la nature, ce qui fait que fondamentalement nous sommes tous uniques et différents, nous risquons de détruire le concept d'égalité, ciment politique et moral de la démocratie. L'*égalisation* des conditions se situe au niveau sociologique de la démocratie : égalisation des hommes: c'est selon Tocqueville l'obsession (une passion) des peuples démocratiques.[1474] Le danger d'un tel système c'est l'égalitarisme.
C'est pourquoi pour nous, dans cette partie, il essentiel de bien distinguer l'égalité de la similarité des droits qui signifie l'uniformité. Après avoir éclairé cette différence entre les différents sexes et les diverses religions, on envisagera sa place politique dans la société civile.

A. L'égalité de droits et de statut de la femme

Chacun en tant qu'être humain a le droit de jouir d'une vie de famille et, en ce sens, la société, par l'intermédiaire des responsables politiques, doit offrir à tous, la possibilité de vivre en famille dans un environnement sain. Il est impératif pour cela de penser des structures locales adéquates. Etant donné que la différence entre les différents sexes ne

[1473] HABERMAS (Jürgen), ***L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*** Gallimard, Paris, 2002
[1474] TOCQUEVILLE, ***De la démocratie en Amérique*** (1840), Ed. Gallimard, Paris, 1968

justifie pas une inégalité de droits naturels, dans ce paragraphe on abordera cette question à partir de la religion.

1. L'égalité de droits et devoir dans le christianisme

Les religions qui utilisent l'assimilation de Dieu à un père sous-entendent que le père de famille jouit d'une autorité de nature quasi divine.[1475] Dans le catholicisme, l'accès à la prêtrise est rigoureusement fermé aux femmes sous l'argument que les apôtres du Christ étaient tous des hommes. À l'opposé, certains courants du protestantisme mettent en pratique une égalité absolue entre les deux sexes. Cette attitude s'étend de plus en plus : l'anglicanisme admet depuis peu des femmes prêtres et il existe des femmes évêques, en particulier chez les luthériens. D'une façon générale, les positions respectives de l'homme et de la femme au sein d'une religion sont assez proches de celles de la société où elle est implantée. C'est un phénomène largement culturel qu'expliquent partiellement l'histoire, la psychanalyse et la sociologie.[1476] Pour Bourdieu considéré comme un sociologue moderne, la différence entre les sexes varie selon la classe et la classe sociale, dans un livre interview, il donne aussi un autre éclairage sur ce sujet « la différence les hommes et les femmes que nous acceptons comme allant de soi, parce qu'elle se retrouve dans toutes les pratiques, est fondée sur un coup de force social, sur une assignation à compétence. »[1477]

Maintenant voyons brièvement comment le christianisme dans ses textes mythiques fondateurs de la tradition de l'Occident, va traiter et affronter le problème de l'égalité entre homme et femme. C'est dans la Genèse que se fonde l'origine biblique, à partir de certains versets qui caractérisent ces visions : *«Le Seigneur Dieu envoya donc un profond sommeil à Adam; et, lorsqu'il fut endormi, le Seigneur Dieu lui arracha une de ses côtes et mit de la chair à la place. Et le Seigneur Dieu construisit en femme la côte qu'il avait ôtée à Adam, et il la présenta à Adam. Et l'homme (Adam) dit: Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair! on l'appellera femme, parce qu'elle a été prise de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront*

[1475] JACQUARD (Albert), ***Dieu ?***, Stock/Bayard, Paris, 2003, p. 53.

[1476] MALHERBE (Michel), ***Les religions***, Nathan, Paris, 2002, p. 145. Il y a encore des théories de mépris pour la femme celles qui prônent la renonciation et le célibat. En effet, certaines religions considèrent les relations sexuelles, comme quelque chose de répugnant. S'ils recommandent la renonciation et le célibat, c'est parce qu'ils regardent la femme avec suspicion, et considèrent que l'amour qu'on éprouve pour elle est un grand mal moral. Ou certaines théories disent que la femme est la cause de tous les péchés. Son existence même appelle le mal. La femme est un petit diable. Elle a une main dans chaque méfait que commet l'homme. Les hommes, eux, sont dépourvus de péché, c'est la femme qui les y entraîne. Le Diable n'a pas un accès direct aux hommes, c'est à travers les femmes qu'il trouve un chemin vers eux. Il souffle à la femme de mauvaises suggestions, et c'est cette dernière qui, à son tour, les souffle aux hommes.

[1477] BOURDIEU (Pierre), ***Questions de sociologie***, Ed. Minuit, Paris, 1980, p. 240. Voir aussi : BOURDIEU, ***La domination masculine***, Seuil, Paris, octobre 1998 ; BOURDIEU, ***De la domination masculine***, in *Le Monde Diplomatique*, Août, 1998, p. 24.

une seule chair. L'homme et sa femme étaient tous deux nus, et ils n'en avaient point honte.»[1478]

Une idée de mépris pèse parfois sur le statut naturel des femmes en fondant cette théorie sur le fait qu'Adam fut chassé du Paradis à cause d'une femme. Le Diable (Serpent) avait fait dévier Eve, et c'est celle-ci qui a fait dévier Adam : *« L'homme répondit: La femme que tu as mise auprès de moi m'a donné le fruit de l'arbre, et j'en ai mangé. »*[1479] La domination masculine est en conséquence le résultat naturel du péché d'Eve (femme) : *Dieu dit à la femme: J'augmenterai la souffrance de tes grossesses, tu enfanteras avec douleur, et tes désirs se porteront vers ton mari, mais il dominera sur toi.*[1480]

D'ailleurs lorsque le Nouveau Testament demandait aux femmes de se voiler la tête, à son tour, saint Paul le leur demandait parce que "*le chef de la femme c'est l'homme*" : "*Le chef de tout homme c'est le Christ. Le chef de toute femme c'est l'homme. Le chef du Christ c'est Dieu…. Toute femme qui prie ou prophétise tête nue fait affront à son chef* [l'homme]. *Car c'est exactement comme si elle était rasée*."[1481] "*L'homme, lui, ne doit pas se voiler la tête : il est l'image et la gloire de Dieu. Mais la femme est la gloire de l'homme*."[1482] En effet, selon la Bible, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais c'est la femme qui a été tirée de l'homme; et l'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme a été créée à cause de l'homme.[1483]

Dans une lecture moderne certains auteurs rejettent aujourd'hui cette idée de soumission. Ils pensent qu'en grec, l'expression « *avoir exousia* » sous entend un sens actif (jouir d'un *pouvoir*) et non un sens passif (subir une *domination*). « *C'est pourquoi la femme, à cause des anges, doit avoir sur la tête une marque de l'autorité (exousia) dont elle dépend.* »[1484]

« La Vie d'Adam et Eve », qui fait partie des Bibles apocryphes, contient aussi un passage particulièrement intéressant dans lequel c'est Eve elle-même qui fait le récit, à ses enfants et petits-enfants, des événements qui ont accompagné la Chute. Elle y apparaît, elle aussi, comme un personnage considérable, responsable et avec l'autorité sur la moitié du jardin d'Eden et de l'ensemble des femelles des animaux, contrairement à la Bible où Adam exerce seul l'autorité.[1485]

[1478] Gn. 2. 21-25
[1479] Gn. 3.12
[1480] Gn. 3.16
[1481] Première Epître aux Corinthiens, 11 : 3-5
[1482] 1Co. 11 : 7
[1483] 1Co. 11 : 8-9
[1484] Voir: FEUILLET (A.) « ***Le signe de puissance sur la tête de la femme*** *(1 Co 11 : 10)* », in *Nouvelle Revue Théologique* 95, n°9 novombre, 1973, p. 947. LUTRAND (Marie-Claude) & YAZDEKHASTI (Behdjat), ***Au-delà du voile***, ***Femmes musulmanes en Iran,*** Paris, L'Harmattan, 2002. p. 92-95
[1484] n° 298, paru en décembre 2001. p. 24.
[1485] PORTER (J.R), ***La Bible oubliée*** (*The Lost Bible*), Albin Michel S.A., 2004, p. 40

Le Christianisme moderne reconnaît aujourd'hui le rôle des femmes dans la vie politique et ce qu'elles représentent dans la vie de l'humanité. « Merci à toi, femme-au-travail, engagée dans tous les secteurs de la vie sociale, économique, culturelle, artistique, politique, pour ta contribution irremplaçable à l'élaboration d'une culture qui puisse allier la raison et le sentiment, à une conception de la vie toujours ouverte au sens du « mystère », à l'édification de structures économiques et politiques humainement plus riches. ».[1486] Le gouvernement a aussi engagé une réforme pour imposer en France une égalité de droit et de fait pour le représentation des femmes au Parlement avec les textes sur la parité.

2. L'égalité de droits et devoir en Islam

La question de l'égalité des droits et le droit des femmes dans les sociétés musulmanes est souvent critiquée au nom des droits de l'Homme. Mais avant d'entrer dans cette question politique il faut se demander si en Islam une femme aurait le même droit et devoir qu'un homme. Cela exige une introduction sur ce qui est la base du droit naturel de l'homme et de la femme dans le Coran.[1487]

a. Statut de femme en Islam

Pour connaître les points de vue de l'Islam sur la femme, nous devons savoir ce que le Coran dit à propos de son caractère inné. D'autres religions aussi ont évoqué cette question, mais c'est le Coran seulement qui a dit clairement dans de nombreux versets que la femme a été créée du genre de l'homme, et que la femme et l'homme ont tous les deux un même caractère inné. En effet, parlant d'Adam, le Coran dit : «*ô hommes! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci*[1488] *son épouse, et qui de ces deux là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes....*».[1489] Concernant l'humanité en général, il dit : « *IL a créé de vous vos femmes* ».[1490] Contrairement à ce qu'affirment d'autres religions à ce propos, le Coran ne dit pas que la femme a été créée d'une matière inférieure à celle de l'homme ni qu'elle a des défauts de création, ni qu'elle a été créée à partir d'un membre d'Adam. Par conséquent, on peut constater que l'Islam n'a pas une position de mépris vis-à-vis de la femme, sur le plan de sa création et de son origine. Le Coran a raconté le récit du Paradis, mais il ne dit nulle part que Satan, ou le serpent, a induit Eve en erreur, et que Eve a

---

[1486] JEAN-PAUL II, ***Lettre aux femmes***, 29 juin 1995, ORf 28, in *Ce que dit le Pape*, ***La femme***, Textes choisis par les moines de l'Abbaye de Solesmes, Editions du Sarment, 2001, p. 114-116.

[1487] Pour rédiger ce développement théorique on a largement profité des œuvres de M..Motahhary, surtout : MOTAHHARY (Mortadhâ), ***Les droits de la femme en Islam,*** op. cit. pp. 45-55

[1488] Contrairement à la traduction de BLACHERE (Régis), (***Le Coran***, Maisonneuve&Larose, Paris, 1999, p.104) de ce verset (…Seigneur qui vous a créés [à partir] d'une personne unique dont, '*pour elle'*, Il a créé une épouse et…), le texte arabe dit '*wa mînhâ'*, c'est-à-dire '*et a créé de celui-ci'*. Voir aussi : ***Le Coran***, trad. Kasimirski, GF Flammarion, Paris, 1970, Sourate al-Nisâ', 4 : 1, p.88

[1489] Sourate al-Nisâ', 4 : 1

[1490] Voir : Sourate al-Nisâ', Sourate Ale 'Imran, et Sourate al-Rûm

induit en erreur Adam. Il ne la blâme, ni ne l'innocente. Le Coran dit : «*Nous avons dit à Adam : Séjourne, toi et ton épouse au Paradis et mangez-en les fruits*.» [1491] Mais lorsque le Coran parle des mauvais conseils soufflés par Satan, il met en cause tous les deux : «*Satan leur a soufflé de mauvais conseils*».[1492] «*Puis il leur jura : «Je ne fais assurément que vous donner le bon conseil*.»[1493]

Beaucoup de versets coraniques nous informent que la récompense que l'être humain est en droit d'espérer le Jour du Jugement, et la proximité d'Allah, ne sont nullement liées à son sexe et dépendent uniquement des bonnes actions accomplies indifféremment par l'homme ou la femme. D'autre part, le Coran, chaque fois qu'il évoque un grand personnage et un saint, met à côté de lui une grande dame sainte. Ainsi, il parle avec beaucoup de révérence des femmes respectives d'Adam et d'Abraham, et des mères respectives de Jésus et de Moïse. Et lorsqu'il note que la femme de Noé et celle de Lot n'étaient pas des épouses dignes, il ne manque pas, ailleurs, de nous apprendre que l'épouse de Pharaon était une grande dame victime d'un mari pervers. Ainsi, on dirait que le Coran a voulu tenir un certain équilibre entre l'homme et la femme dans les histoires qu'il a mises en scène, et éviter que les héros de ces histoires soient exclusivement des hommes. Parlant de la mère de Moïse, le Coran dit : «*Nous avons fait connaître à la mère de Moïse Notre Volonté en [lui] disant : Mets-le dans un panier, et jette-le dans la rivière, afin que les flots le déposent sur la berge.*»[1494] A propos de la mère de Jésus, il dit qu'elle avait atteint une si haute position spirituelle que les anges venaient lui parler pendant qu'elle faisait ses actes d'adoration au sanctuaire, et qu'elle recevait ses provisions de bouche de sources surnaturelles. Sa haute position spirituelle avait même déconcerté le Prophète de son époque, *Zakariyyâ* (Zacharie), lequel resta ébahi en constatant que cette Dame jouissait d'un degré de proximité d'Allah qui dépassait le sien. Il y eut beaucoup de femmes saintes dans l'histoire de l'Islam. Peu d'hommes ont atteint la sublime position de Khadîdja, et aucun homme, selon Motahhrary, hormis le Prophète et l'Imam Ali, ne pouvait rivaliser avec Fatima al-Zahrâ' (la fille du Prophète). Elle occupa même une position supérieure à celle de ses fils, qui étaient pourtant des Imams pour les chiites et des grands érudits selon Malik ibn Anas (l'imam sunnite), et une considération plus haute que celle des Prophètes, excepté le dernier, le Prophète Muhammad.[1495] L'Islam ne fait pas de discrimination entre l'homme et la femme dans leur cheminement vers Allah.

La seule différence que fait l'Islam entre la femme et l'homme dans leur marche vers la Vérité est qu'il a choisi l'homme pour porter la Charge de la Prophétie, du Message et de la

---

[1491] Sourate al-Baqarah, 2 : 35
[1492] Sourate al-A'râf, 7 : 20
[1493] Sourate al-A'râf, 7 : 21
[1494] Sourate Tâhâ, 20 : 39
[1495] DJAVADI AMOLI ('Abd allah), تفسير موضوعي قران مجيد "***Tafsir mozouei Qorân madjid*** ", Radjâ, Qom, 1373, Tom. 6. p. 93

guidance des gens vers le Droit Chemin, car il a considéré que l'homme convient mieux à cette tâche.[1496] L'Islam s'oppose fermement à la 'vision absurde' du célibat, et considère le mariage comme étant sacré et le célibat comme une attitude blâmable. L'amour des femmes a été considéré comme l'un des caractères des Prophètes. Par ailleurs, le Prophète a dit : «*J'aime dans la vie d'ici-bas trois choses : le parfum, les femmes, et la Prière qui est la prunelle de mon oeil*.»[1497] L'Islam est loin de partager des idées qui affirmaient que la femme avait été créée au service de l'homme. Car il dit en toutes lettres que le ciel, la terre, l'air, les nuages, les plantes et les animaux ont été créés tous au service de l'humanité. Pour lui, l'homme et la femme ont été créés pour se servir l'un l'autre. En effet le Coran dit : «*Les femmes sont un habillement pour vous [les hommes] et vous êtes un habillement pour elles.*»[1498] Et lorsqu'on se réfère au Coran, on constate qu'il nous présente une opinion égalitaire à cet égard : «*O gens ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle [...] Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux d'entre vous...*».[1499] Il établit ainsi l'égalité entre l'homme et la femme quant à leur position. Il l'a fait dans différentes déclarations adressées aux hommes et aux femmes, et en différents endroits, ce qui a fini par l'éradication du préjugé mentionné ci-dessus et qui prévalait chez les peuples qui ont épousé l'Islam. Ce qui précède montre clairement que l'Islam ne comporte, sur le plan philosophique et théologique dans les motifs de la création, aucune vue méprisante pour la femme, et que, bien au contraire, il s'est appliqué à réfuter les théories qui considéraient la femme avec mépris.

Il s'agit de voir maintenant, quelle est la sagesse qui se trouve à l'origine de la non-ressemblance entre les droits de la femme et les droits de l'homme en Islam.

b. Droit similaire et droit naturel

Le principe sur lequel se sont fondés les détracteurs de l'Islam est que l'homme et la femme étant l'un et l'autre des êtres humains, donc égaux et ayant même dignité, ils doivent jouir par conséquent des mêmes droits. Le point qui mérite d'être pris en considération à cet égard est de savoir si sur la base de la dignité humaine et sans discrimination de sexe, ils doivent tous deux avoir des droits égaux ou s'ils doivent jouir des mêmes droits indépendamment de leurs différences dans la vie. Il ne fait pas de doute que la dignité humaine, ou l'humanité, étant le trait commun entre eux, ils doivent avoir des droits égaux. Mais est-il nécessaire qu'ils aient aussi des droits similaires ? Autrement dit l'égalité des droits signifie-t-elle vraiment aussi similarité des droits ? En réalité, il s'agit de deux aspects différents.

[1496] Voir : notre deuxième partie, Titre 1, Chapitre 2
[1497] KOLEYNI, op, cit.
[1498] Sourate al-Baqarah, 2 : 187
[1499] Sourate al-Hujurât, 49 : 13

L'égalité signifie être égal en degré et en valeur, alors que la similarité signifie l'uniformité. Il est possible qu'un père distribue sa fortune entre ses trois enfants également, mais pas uniformément. Supposons que sa fortune consiste en divers biens, tels qu'un magasin, une terre agricole et une propriété en location à bail. Tenant compte des goûts et aptitudes respectifs de ses enfants, il donne le magasin à l'un, la terre agricole au second et la propriété en location à bail au troisième. Il prend soin que ce qu'il donne à chacun d'eux soit d'une valeur égale, et en même temps conforme à son goût et à son aptitude. Ainsi, il distribue sa fortune d'une façon égale, mais pas uniforme. La quantité n'est pas la qualité, et l'égalité n'est pas l'uniformité. L'Islam ne croit donc pas à l'uniformité de l'homme et de la femme. Mais, en même temps, il ne réserve aucun traitement préférentiel aux hommes en matière de droits. Il a observé le principe de l'égalité entre l'homme et la femme, mais il s'oppose à l'uniformité de leurs droits.

Il ne fait pas de doute que l'Islam n'a accordé en aucun cas à l'homme et à la femme des droits similaires. Mais il n'a pas prescrit non plus des devoirs et des punitions similaires aux deux sexes. En tout cas, la valeur totale des droits accordés à la femme n'est pas inférieure à celle des droits accordés à l'homme. La question qui se pose maintenant est de savoir pourquoi l'Islam a prescrit des droits dissemblables à l'homme et à la femme dans certains domaines. Pourquoi n'a-t-il pas prescrit des droits similaires ? Est-il préférable que les droits de la femme et de l'homme soient à la fois égaux et similaires, ou bien égaux et dissemblables ?

Pour donner à ces interrogations une réponse complète, il a trois remarques essentielles :

1 - La vue islamique de la position de la femme sur le plan de sa nature.

2 -L'effet de la disparité physique entre l'homme et la femme. Cette disparité physique les rend-elle dissemblables sur le plan des droits aussi ?

3 - Quelle est la philosophie qui se trouve à l'origine des lois islamiques qui traitent, dans certains cas, l'homme et la femme comme étant dissemblables ? Cette philosophie est-elle encore valable?

Puisqu'on a déjà expliqué ce sujet à différentes occasions dans les parties précédentes, ici on confirmera simplement que l'égalité de l'homme et de la femme, dans leur humanité, est indiscutable en islam, de même que l'égalité de leurs droits familiaux et humains. Mais c'est vrai que concernant les relations familiales et les droits de l'homme et de la femme, l'Islam a une philosophie spécifique qui lui est propre. Etant donné que la femme, en tant que femme, diffère de l'homme, en tant qu'homme, sur beaucoup de points, et puisque le monde de la femme est différent du monde de l'homme, la structure et la nature de la femme sont différentes de celles de l'homme. Il s'ensuit naturellement que beaucoup de droits, de devoirs et de sanctions qui sont attachés à l'un et à l'autre diffèrent. L'Islam affirme que la non-

similarité des droits entre l'homme et la femme, dans les limites qu'exige la disparité de leurs natures respectives, est plus conforme à la justice. La non-similarité répond mieux aux besoins des droits naturels, assure mieux le bonheur familial, et pousse mieux la société sur le chemin du progrès.[1500]

B. Egalité et droit politique

Si on accepte l'égalité des droits entre des femmes et des hommes, de la façon précédente, il n'y a aucune raison de refuser l'égalité de leurs droits politique. Même si pour certains sociologues « la division du travail entre les sexes accorde à l'homme la politique, comme elle lui accorde le dehors, la place publique, le travail salarié à l'extérieur, etc., tandis qu'elle voue la femme à l'intérieur, au travail obscur, invisible, et aussi à la psychologie, au sentiment, à la lecture de romans, etc. »[1501] Cette division du travail, plus ou moins, est aussi conseillée par les religions, même si cela n'est pas leur ultime dessein et les femmes et les hommes dans une société ont le droit d'échanger et de changer leurs rôles sociaux en respectant des règles principales.

1. Les droits politiques des musulmanes et des non- musulmans

L'idée d'égalité est tellement importante que les musulmans l'associent aux notions d'honneur, de dignité et à la valeur fondamentale d'un être humain. De même pour les notions de justice, de liberté, de solidarité et toutes les valeurs qui fondent les droits de l'homme ; des textes les plus anciens aux discours les plus contemporains, la référence à ces valeurs est tellement présente qu'on a du mal à imaginer que les droits de l'homme pouvaient rencontrer le rejet et les violations dont certains gouvernements et les sociétés musulmanes sont accusés.

Le Coran énonce clairement que les hommes et les femmes sont de même nature spirituelle et humaine. Les deux ont reçu le "souffle divin" qui leur a donné de la dignité et a fait d'eux les gérants de Dieu sur la terre. La femme n'est pas blâmée pour la "chute de l'homme". La grossesse et l'accouchement sont donnés comme des raisons supplémentaires pour aimer et apprécier les femmes et non comme punition pour "avoir mangé de l'arbre interdit". L'homme et la femme ont des devoirs et des responsabilités comparables et les deux font face aux conséquences pour leurs décisions et de leurs actions morales. Nulle part le Coran ne mentionne que les "hommes sont supérieurs aux femmes", à moins que le texte du Coran

[1500] MOTAHHARY (Mortadhâ), ***Les droits de la femme en Islam,*** op. cit. pp. 45-55
[1501] BOURDIEU(Pierre), ***Questions de sociologie***, Ed. de Minuit, Paris, 1980, p. 240.

n'ait été pauvrement traduit en français.[1502] Le Coran indique clairement que la seule base de supériorité est la piété et la droiture, non le genre, la race, la couleur ou la richesse : «*O hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur.* »[1503]
Dans une lecture moderne de la démocratie et des versets coraniques,[1504] on peut même dire que dans ce système les femmes ont exactement les mêmes droits politiques que les hommes. Car dans un système démocratique sincère, dans lequel le vrai gouvernant est le peuple, c'est la nature d'une autorité qui la rend légitime ou illégitime et non le sexe de ses dirigeant(e)s. Cela serait aussi confirmé lorsqu'on relit l'histoire d'une gouvernante dans le Coran.[1505]
Pourtant la question à laquelle les religions doivent se confronter n'est pas seulement celle du rôle des femmes et des hommes dans la société civile, mais plutôt la question plus sérieuse de savoir si des non-croyants dans une société religieuse devraient avoir les mêmes droits politiques que des croyants. Sur le plan purement théologique, maintenant, les Gens du Livre sont bien sûrs des croyants en Dieu, en un ou certains messagers de Dieu et dans le Jour dernier. Mais la foi telle que la conçoit le Coran ("*al-îmân*") demande cependant qu'il y ait aussi foi dans le message de Muhammad ; c'est bien pourquoi le texte coranique contient les mots : *"alladhîna âmanû"* et plus loin : *"walladhîna hâdû"*, *"wan-nassârâ"*.[1506] Dans ce cas le verset ci-dessus ne les envisage pas en tant que *le plus pieux*. Le Coran désigne l'absence de cette foi sous le terme de "*kufr*", mot qui signifie étymologiquement "voiler" et désigne tout simplement le fait de ne pas être musulman. Ainsi, le Coran emploie ce terme pour signifier à la fois ne pas croire en Dieu ni dans le message envoyé par Son dernier messager; [1507] et à propos du fait de ne pas croire en chaque messager de Dieu.[1508] Le Coran emploie ce terme à propos des Gens du Livre comme des Polythéistes.[1509] Mais il est demandé aux musulmans d'agir en bien avec tous les non musulmans, qu'ils soient Gens du Livre ou Polythéistes ou

---

[1502] La responsabilité du mari sur l'entretien, la protection et la direction de la famille, en général, dans l'esprit de la consultation et de la gentillesse, est la signification du terme coranique "*Qawwamune*"(Sourate 4 : 34). Ce terme est souvent mal traduit par "qui a de l'autorité sur les femmes". De la même façon Dieu a doté les hommes et les femmes de qualités physiologiques et autres, différentes et complémentaires mais également importantes. Ceci mène à certains rôles et devoirs différents mais complémentaires à l'intérieur de la cellule familiale. C'est ce à quoi le Coran fait référence par le terme "*darâdja*" (Sourate 2 v.228), souvent mal traduit comme "parce que Dieu l'a fait supérieur à l'autre". Cette différenciation se retrouve strictement dans les rôles, non dans le statut ou l'honneur.
[1503] ***Coran*** : 49 (AL-HUJURAT) : 13
[1504] ***Coran*** : 4 (AL-NISSA), 34; 2 (AL-BAQARAH), 228.
[1505] ***Coran***: 27 (AL-NAML), 23-24, plus de détail voir: partie 2, Titre I, Chapitre II, Section I, §2. Conditions d'obtention du Droit divin.
[1506] ***Coran*** 2 : 62 ; 5 : 69.
[1507] ***Coran*** 48 : 13
[1508] ***Coran*** 4 : 150-151
[1509] ***Coran*** 2 :105 ; 98 :1 ; 98 : 6.

autres.[1510] Car sur le plan social en terre musulmane, Gens du livre et polythéistes ont l'entière liberté de ne pas se convertir à l'islam et donc de continuer à être ce qu'ils sont et à pratiquer leur religion. Ils sont citoyens à part entière de ce pays musulman. Pourtant le droit musulman actuel interdit l'autorité de non-croyants sur les musulmans, plusieurs problèmes se posent ici: le droit du non-musulman, au même titre que le musulman, d'élire et d'être élu, d'occuper des positions d'autorité (présidence, ministère, juge, etc.). Selon le Coran, l'autorité d'un « polythéiste » est illégitime et il est donc interdit de lui obéir. Même si c'est l'autorité parentale.[1511] Car « *... jamais Allah ne donnera une voie aux mécréants contre les croyants*. »[1512] Cette question contient autre aspect comme la justice sociale d'Islam. On la suivra dans le chapitre suivant.

Mais lorsqu'il s'agit d'une société non-musulmane, les musulmans n'ont qu'à suivre des lois en se soumettant aux règles légitimes de la société[1513] : une vision humaniste de l'islam (*Dâr al-islam*) affirme l'importance de la question des relations entre les musulmans et les non musulmans dans une société musulmane (*Dâr al-islam*) ou dans une société non musulmane (*Dâr al-kufr*).[1514] Etant donné que dans une société démocratique les dirigeants sont habituellement choisis par le peuple, c'est normal que dans une société musulmane où il y a une majorité de confession musulmane, ces versets deviennent significatifs. Dans ce cas il faut que, selon la Tradition, le gouverneur musulman respecte la minorité non-musulmane: «*Fais que ton cœur soit compatissant, tendre et doux envers les gouvernés, ne sois pas un fauve qui ne songe qu'à en faire sa proie; ils sont de deux sortes: un frère en Dieu ou bien un congénère, tous deux sujets à des lapsus et en butte à des erreurs commises consciemment ou inconsciemment*. »[1515]

La Déclaration du Conseil islamique affirme que "chaque individu, membre de la communauté islamique est ... habilité à assumer les charges et les fonctions publiques, dès lors que sont réunies en lui les conditions d'aptitude que prévoit la loi islamique. Cette aptitude ne saurait être invalidée ou diminuée pour des considérations de race ou de classe

---

[1510] ***Coran*** 60 : 8.

[1511] ***Coran***: 31 (LOUQMÄN), 13 & 15: « *Et si tous deux te forcent à M'associer ce dont tu n'as aucune connaissance alors, ne leur obéis pas* ».

[1512] ***Coran***: 4 (AL-NISSA'), 141.

[1513] Voir : ABU-SAHLIEH (Samir Aldeeb), ***Les Musulmans en Occident entre droits et devoirs (préface de Guy Hennebelle)***, L'Harmattan, Paris, 2001, 296 p. Il apparaît brièvement dans la conclusion du cet ouvrage où le ton est malheureusement trop polémique par rapport au style général du livre et les contradictions personnelles de l'auteur apparaissent nettement en filigrane.

[1514] La justification théologique au nom du droit canon musulman est que le monde ne saurait être partagé entre le « domaine de la paix » (*dar al çolh*) et celui de la guerre (*dar al harb*), un troisième domaine existe où l'islam ne peut suivre qu'au prix d'un compromis au sein des sociétés où il est religion minoritaire et non point majorité.

[1515] ALI (Ibn ABI TALIB), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1986, Lettre n° 53, p. 427

sociale"[1516]. La même idée se retrouve à la Déclaration de l'OCI qui dit: "Tout individu a le droit de participer, directement ou indirectement, à l'administration des affaires publiques de son pays. Il a aussi le droit d'occuper des fonctions publiques conformément aux dispositions de la Loi islamique".[1517] Mais la Déclaration de la Ligue arabe élude la question du choix des gouverneurs. L'article 19 dit que "la capacité politique est un droit pour chaque citoyen majeur; il l'exerce conformément à la loi". L'article 33 ajoute: "Chaque citoyen a le droit de se porter candidat pour accéder aux fonctions publiques de son pays".[1518]

2. Les droits politiques des chrétiennes et des non- chrétiens

Les documents internationaux interdisent la discrimination basée sur l'appartenance religieuse. Ainsi que le proclame la déclaration des droits de l'homme, qui affirme que "*Les hommes naissent libres et égaux*". Reprenant la disposition de l'article 21 de la Déclaration universelle, l'article 25 du Pacte civil dit que toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques et d'accéder aux fonctions publiques. Malgré ces dispositions, on retrouve cette discrimination y compris en Occident. Encore aujourd'hui, il faut appartenir à un groupe religieux particulier pour être roi ou reine de certains pays occidentaux: Angleterre, Belgique, Espagne, etc. « La France, où l'Islam est la 2ème religion, ne compte, jusqu'à plus ample informé, aucun ministre, aucun parlementaire, aucun sénateur et aucun ambassadeur de religion musulmane alors que des minorités religieuses moins importantes sont fortement représentées dans ces hautes institutions. »[1519] Pour saint Paul « *le salaire du péché, c'est la mort, mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ*. »[1520] Même si ce don est pour tous les *hommes*,[1521] cependant ce sont les chrétiens en tant que *personnes*, qui sont sauvés par la grâce.[1522]

Pourtant l'histoire du Moyen-Âge nous montre que même les chrétiens n'avaient pas les mêmes droits. Un adage parcourt le Moyen-Âge : « *il y a deux genres de chrétiens, les clercs et les laïcs*». C'est donc « *aux laïcs le devoir d'obéir, non l'autorité de commander* »[1523] Latran IV, par exemple, impose aussi des mesures de discrimination redoutables qui donnent la tonalité de la discrimination postérieure.[1524] Il condamne le clergé grec, auquel il reproche

[1516] art. 11. La mention de la *religion* est éludée ici.
[1517] La Déclaration de l'Organisation de la Conférence islamique de 1990. art. 23.b.
[1518] La Déclaration de la Ligue arabe de 1994.
[1519] Voir : ABU-SAHLIEH (Sami A. Aldeeb), ***Les musulmans face aux droits de l'homme: religion & droit & politique***, Ed. Winkler, Bochum (Allemagne), 1994, 610 p.
[1520] Ro. 6 : 23
[1521] Tit 2:11
[1522] Ep 2 : 5
[1523] Ce que disait Innocent III au ***concile de Latran*** de 1215 (c.44); GAUDEMET (Jean), ***Le droit canonique***, Cerf, 1989. p. 34.
[1524] Interdiction d'exercer les fonctions publiques. Obligation de porter un costume spécial qui empêche les unions mixtes. Rappel de l'interdiction du prêt à usure. Interdiction de sortir pendant la semaine sainte.

son insolence. Ce concile rappelle que le schisme de 1054 a été accompli grâce à « certains complices et partisans ». C'est le pape qui doit conférer le pallium à tous les patriarches, ceux de Constantinople, Antioche, Jérusalem.[1525] Quant aux musulmans, les courants du christianisme ont considéré d'abord très négativement l'émergence de l'Islam. Cette nouvelle religion (se prétendant elle-même universelle), faisait obstacle à leur prétention à l'universalisme et les références aux messages de la Bible leur apparaissaient plus comme une hérésie schismatique (pour les courants qui utilisent ce concept) que comme une reconnaissance. Pendant de nombreux siècles, pour l'Occident, le mahométan est l'*infidèle* par excellence, et Mahomet (déformé par exemple en baphomet) celle d'un démon perfide, qui prêche au nom de dieu pour détourner les fidèles de la vraie foi.[1526] Cela, même si la guerre est par essence une situation réfractaire au droit,[1527] fournit chez les juristes chrétiens du Moyen-Âge assez de justifications pour entamer la croisade (guerre sainte) contre les musulmans.

A ce propos actuellement l'égalité proclamée par la Déclaration *Dignitatis humanae* du Concile Vatican II, se fonde sur la dignité ontologique de la personne humaine, et non certes sur une égalité entre les religions, ou entre les systèmes culturels humains. Cette égalité n'existe pas. Il écrit "le Concile déclare que Dieu a lui-même fait connaître au genre humain la voie par laquelle en le servant, les hommes peuvent obtenir le salut et parvenir à la béatitude. Cette unique vraie religion, nous croyons qu'elle subsiste dans l'Èglise catholique et apostolique".[1528]

Cela n'empêche pas l'Église de considérer avec un respect les différentes traditions religieuses, et même de reconnaître qu'il y a en elles des "éléments de vérité et de bonté".[1529]

Le christianisme aujourd'hui lui-même pratiquement arraché de la politique, reconnaît timidement le droit des incroyants et des femmes à participer à la vie politique et à la vie sociale dans les sociétés sécularisées même si la société reste une société de tradition chrétienne.

[1525] Notes du cours du Pr. LECLERCQ, « ***L'Église et la vie religieuse au Moyen Âge*** », Paris-IV, 1997–1998.
[1526] ***Islam*****,** in ***Wikipédia****, l'encyclopédie libre*, documentation libre GNU. 23 jan 2004.
[1527] BUIRETTE (Patricia), ***Le droit international humanitaire***, La découverte, Paris, 1996, p. 4.
[1528] Cf. Concile Oecuménique VATICAN. II, ***Déclaration sur la liberté religieuse Dignitatis humanae***, n. 1
[1529] RATZINGER (Joseph, Cardinal), ***L'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique***, op, cit.

Conclusion de la section I.

Nous avons relevé plus haut certains principes autour desquels gravitent l'ensemble des droits et des devoirs primordiaux humains et il est clair que la condition première de leur applicabilité est le respect de la vie. Chaque être doit avoir droit, et ce dans n'importe quelle société, au minimum de nourriture pour pouvoir vivre. Il s'agit bien de vivre et non pas seulement de survivre : toutes les sources de l'islam et du christianisme appellent le croyant à vivre comme un homme pratiquant dans la dignité et le respect de soi et d'autrui. Une autorité politique qui n'offrirait pas à ses membres ce minimum ou l'empêcherait, est responsable. Et être par essence responsable, c'est avoir nécessairement les moyens de la responsabilité que l'on porte : à défaut, c'est se rendre "coupables" si des innocents sont atteints dans leurs droits. A ces principes s'ajoutent ceux de la liberté et de la justice.

SECTION II. RESPONSABILITÉ PUBLIQUE ET PARTICIPATION POLITIQUE

Aucun homme n'a reçu de la nature ou de sa nature le droit de commander aux autres ; par ailleurs chacun est *libre* dès son arrivée dans ce monde. La notion de *devoir*, que l'on vient de définir, implique aussi métaphysiquement celle de liberté.[1530] Agir par devoir, c'est agir sans y être poussé, en dehors de toute contrainte qui pèserait sur notre volonté, en toute autonomie, par pure obéissance à un ordre de la raison que l'on se donne soi-même. Or agir en toute autonomie, c'est agir librement. Donc agir par devoir, c'est agir librement. Les hommes étant des sujets moraux, et la morale étant universelle, les hommes sont tous égaux entre eux en dignité et donc ils méritent tous la *liberté politique*.[1531] L'obéissance en effet n'a de sens que chez un sujet capable de désobéissance, non déterminé mécaniquement à accomplir ce qu'il considère être son devoir, et ainsi capable de choisir le mal, libre en un mot - avec tout ce que cela implique de possible déchéance.[1532]

Cette introduction donne maintenant l'occasion de traiter de la liberté politique et de la justice. Mais il convient d'abord de se demander à propos de la question de la participation politique et ses engagements dans la vie sociale.

[1530] Tout en s'imposant à notre conscience comme devant être accompli par nous, ce qui est obligatoire n'est pas pour autant nécessaire, au sens ou nous n'aurions pas la possibilité de nous dérober : l'obligation morale sollicite notre volonté tout en la laissant libre. Que nous ayons des devoirs prouve d'ailleurs que nous sommes libres. Il n'y aurait aucun sens à nous dire " tu dois " faire ceci ou cela si nous n'avions pas à prendre sur nous pour le faire. Kant tire de l'existence du devoir une preuve en faveur de l'existence de la liberté. Cf. Kant, ***Critique de la raison pratique***, trad. F. Picavet, Paris, PUF, 1943.

[1531] KANT, ***Critique de la raison pratique*** (*Kritik der praktischen vernunft,* 1788), op, cit.

[1532] C'est pourquoi ROUSSEAU pense que "*l'obéissance à la loi que l'on s'est prescrite est liberté*."

§1. Formulation du concept de la participation politique

L'être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. « Par là-même il est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa nature : aussi sont-ils universels, inviolables, inaliénables. »[1533] Cette dignité de la personne humaine implique la recherche du bien commun. Si on acceptait donc qu'on a droit à la vie sociale nécessairement on devrait accepter qu'il y ait d'autres droits qui sont liés à la vie sociale comme le droit et le devoir de participer aux affaires de l'État.

A. L'engagement du chrétien et la participation politique

En deux mille ans d'histoire, l'engagement des chrétiens dans le monde s'est réalisé de manières diverses. L'une d'elle a été la participation à l'action politique: les chrétiens, affirmait un écrivain ecclésiastique des premiers siècles, "participent à la vie publique comme citoyens."[1534] Mais les sociétés démocratiques actuelles, où demeure appréciable le fait que tous participent à la gestion de la "chose publique" dans un climat de vraie liberté[1535], demandent des formes de participation à la vie publique nouvelles et plus larges de la part des citoyens qu'ils soient chrétiens ou non chrétiens. En effet, tous peuvent contribuer, par leur vote, à l'élection des législateurs et des gouvernants. Ils peuvent aussi par d'autres moyens participer à l'élaboration des orientations politiques et des choix législatifs qui, selon eux servent le mieux le bien commun.[1536] La participation est l'engagement volontaire et généreux de la personne dans les échanges sociaux. Elle doit être accueillie par l'autorité. Il est nécessaire que tous participent, chacun selon la place qu'il occupe et le rôle qu'il joue, à promouvoir le bien commun. Ce devoir est inhérent à la dignité de la personne humaine. L'autorité en conséquence ne tire pas d'elle-même sa légitimité morale. Elle ne doit pas se comporter de manière despotique, mais agir pour le bien commun comme une "force morale fondée sur la liberté et le sens de la responsabilité".[1537]

Ce sens des responsabilités et le souci de participation est couramment confirmé par l'Eglise Catholique moderne. Pour elle ces deux termes sont fortement liés à la légitimité d'un pouvoir politique. D'un côté la diversité des régimes politiques est moralement admissible, pourvu qu'ils concourent au bien légitime de la communauté qui les adopte. L'autorité ne

[1533] Cf. Pie XII, *Radio message de. Noël*, 1942, A. A. S., XXXV, 1943, p. 9-24, et Jean XXIII, Sermon du 4 janvier 1963, A. A. S., LV, 1963, p. 89-91.
[1534] ***Catéchisme de l'Église Catholique***, n. 2240, *Cf.* aussi Lettre à *Diognète*, 5,5.
[1535] *Cf.* ***Concile Oecuménique*** VATICAN II, ***Constitution pastoralle Gaudium et spes***, n. 31; ***Catéchisme de l'Église Catholique***, n. 1915.
[1536] *Cf.* ***Concile Œcuménique Vatican II***, *Const. past. Gaudium et spes*, n. 75.
[1537] ***Catéchisme de l'Église Catholique***, n. 1902

s'exerce légitimement que si elle recherche le bien commun du groupe considéré et si, pour l'atteindre, elle emploie des moyens moralement licites. S'il arrive aux dirigeants d'édicter des lois injustes ou de prendre des mesures contraires à l'ordre moral, ces dispositions ne sauraient obliger les consciences. "En pareil cas, l'autorité cesse d'être elle-même et dégénère en oppression".[1538] La participation actuellement est l'un des moyens moralement licites selon le Catéchisme : «La participation se réalise d'abord dans la prise en charge des domaines dont on assume la *responsabilité personnelle* : par le soin apporté à l'éducation de sa famille, par la conscience dans son travail, l'homme participe au bien d'autrui et de la société ».[1539] Les citoyens doivent autant que possible prendre une part active à la *vie publique*. Les modalités de cette participation peuvent varier d'un pays ou d'une culture à l'autre. "Il faut louer la façon d'agir des nations où, dans une liberté authentique, le plus grand nombre possible de citoyens participe aux affaires publiques".[1540] Ce qui est plus important dans l'enseignement modernes des chrétiens, c'est l'application d'expression de « devoir éthique » pour qualifier l'importance de cette participation politique : La participation de tous à la mise en œuvre du bien commun implique, comme tout **devoir éthique**, une *conversion* sans cesse renouvelée des partenaires sociaux.

La fraude et autres subterfuges par lesquels certains échappent aux contraintes de la loi et aux prescriptions du devoir social sont fermement condamnées, parce qu'incompatibles avec les exigences de la justice. Il faut s'occuper de l'essor des institutions qui améliorent les conditions de la vie humaine. Cela exige également le *devoir* de l'autorité politique d'affermir les valeurs qui attirent la confiance des citoyens en leur permettant de participer à leur vie politique et sociale. Il revient donc à ceux qui exercent la charge de l'autorité d'affermir les valeurs qui attirent la confiance des membres du groupe et les incitent à se mettre au service de leurs semblables. La participation commence par l'éducation et la culture. "On peut légitimement penser que l'avenir est entre les mains de ceux qui auront su donner aux générations de demain des raisons de vivre et d'espérer."[1541] Dans ce but il est aussi préférable que tout pouvoir soit équilibré par d'autres pouvoirs et par d'autres compétences qui le maintiennent dans de justes limites. C'est là le principe de 'l'État de droit' dans lequel la souveraineté appartient à la loi et non pas aux volontés arbitraires des hommes.[1542] Pour l'Eglise, en fait, le problème du droit divin et du droit naturel trouve ainsi une solution : si l'autorité renvoie à un ordre fixé par Dieu, " la détermination des régimes

[1538] Ibid., 1903
[1539] Ibid., 1914
[1540] Ibid., 1915 (GS 31, § 3).
[1541] Ibid., 1917 (GS 31, § 3).
[1542] Ibid., 1904

politiques, comme la détermination de leurs dirigeants, doivent être laissées à la libre volonté des citoyens."[1543]

B. Formulation des concepts islamiques de la participation politique

Le choix de celui qui se place devant est dévolu, en islam, à ceux qui se placent derrière. On pourra passer par des élections, ou un système représentatif, ou toute autre idée originale : ce qui importe, c'est que le peuple puisse choisir son représentant. Ce qui veut dire, a fortiori, que les conditions qui permettent à tout un chacun de choisir en connaissance de cause sont réunies. Toute pression, tout jeu d'influence sur l'opinion publique doit faire l'objet d'une réglementation stricte en ce qu'il y a là un déficit dans la vraie participation du peuple. Comme c'est le cas d'ailleurs pour l'ignorance, l'analphabétisme et la misère... qui sont autant de phénomènes sociaux faisant obstacle à la vraie participation de la base. Pour certains la souveraineté en droit musulman est une notion identique à celle qui fut exprimé par Rousseau dans son *Contrat social*, elle appartient au peuple qui l'exerce par ses représentants.[1544] A. Fahmy démontre qu'il ne peut pas en être autrement en islam «en raison de la consécration par le Coran du principe de la *Shurâ* qui implique la prise en main, par les musulmans, de la marche quotidienne de leurs affaires.»[1545]

Le Coran par certaines formules comme *Shurâ* encourage aussi cette participation : "*Ils délibèrent entre eux au sujet de leurs affaires.*"[1546] Par Shurâ, ou assemblée législative, on entend que la tête de l'exécutif du gouvernement et les membres de l'assemblée doivent être élus librement et en toute indépendance par le peuple. La dimension de *shûrâ* est un principe coranique mais aussi un principe fondé sur une élection basée sur la compétence et l'honnêteté. C'est pourquoi 'Umar avait dit qu'on ne devrait pas faire nommer quelqu'un calife sans qu'il y ait eu consultation préalable entre les musulmans.[1547] Sur le plan des principes, l'Islam invite au suffrage universel, à l'État de droit, à l'alternance et au pluralisme. C'est à partir de cette étude que nous devons nous positionner pour définir la gestion du pluralisme et de la liberté politique en islam. En effet, le pluralisme d'opinions à l'intérieur des sources islamiques est possible (ce qui relève du pluralisme d'interprétations). Ainsi la liberté religieuse est garantie par le Coran : *"Pas de contrainte en religion"*,[1548] le dirigeant tire la possibilité du gouverner de l'investiture (*mubâya'a*) du peuple, et cette

[1543] Ibid., 1901
[1544] Voir notamment la thèse d'El Sanhoury, ***Le Califat***, Lyon, 1926.
[1545] *Cf.* FAHMY (Moustafa, Abouzeid), ***La théorie générale de l'Etat***, (en arabe), Alexandrie: Montchat El Maaref, 1985, p. 312.
[1546] ***Coran*** 42: 38
[1547] ***Sahîh Al-Bukhârî***, op, cit., n° 6442.
[1548] ***Coran*** 2 :256

investiture doit avoir été précédée d'une consultation.[1549] Il est désigné par le peuple (directement ou par un collège de grands électeurs – *ahl ul hall wal 'aqd* par exemple), il est assujetti au droit au même titre que les autres citoyens, il doit consulter (*shûrâ*) pour gouverner, toute décision prise à l'encontre des principes du droit n'a pas force de loi.

On pourra donc imaginer une organisation basée sur les partis ou toute autre forme de gestion de la pluralité en ce domaine. L'expression du politique en islam ne peut se cantonner à un débat de politique politicienne dont le but serait l'accès au pouvoir. Les programmes politiques doivent contribuer à proposer des solutions aux problèmes de la société : en cela, et compte tenu de l'expérience du pluripartisme en Occident (où les partis, avec des programmes souvent similaires, se disputent en fait le pouvoir), il est légitime de se tourner vers des formes nouvelles de participation pluraliste. Le système des partis, avec l'abstentionnisme croissant dans les sociétés du Nord, semble dévoiler ses limites.

Respecter la liberté d'opinion et d'expression exige aujourd'hui certaines réformes. C'est encore un autre problème.

§2. La Liberté et l'État

La liberté est un droit sacré de l'homme. « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. »[1550] La liberté est un droit non aliénable et naturel à l'Homme et il est de l'essence de ce droit d'être non aliénable. L'homme est libre en tant qu'il a le pouvoir de choisir. Un tel pouvoir était reconnu déjà par Epictète.[1551] Il sera qualifié au Moyen-Âge de "libre arbitre", au sens de pouvoir des contraires[1552], et symbolisé (négativement) par l'âne de Buridan. On parle aussi à son propos de "liberté d'indifférence". Mais dans une société réclamer « toujours plus de liberté » semble indiquer que nous sommes caractérisés par un appétit illimité de liberté. Cela peut apparaître bénéfique puisqu'un désir de liberté aussi intense doit être très stimulant et fécond pour les individus comme pour la société. Pourtant, à travers cette liberté que nous désirons si intensément ne se cache-t-il pas autre chose ? Et comment interpréter cet appétit qui paraît insatiable ? La liberté est-elle quelque chose qui se laisse accumuler quantitativement ? Ne doit-on pas préférer la qualité de la liberté ?

[1549] ***Bukhârî***, op, cit., n° 6443

[1550] ROUSSEAU (Jean-Jacques), op, cit., Chapitre IV, p. 8

[1551] EPICTETE est philosophe latin de langue grecque (Hiérapolis, Phrygie, v. 50 apr. J.-C. - Nicopolis, Épire, v. 130). Il fut esclave à Rome, affranchi, puis banni. Il réduit le stoïcisme à une morale fondée sur la seule pratique, sans référence théorique, et principalement sur la distinction de ce qui dépend de l'individu et de ce qui n'en dépend pas. Ses *Entretiens* et son *Manuel* ont été rédigés par son disciple Arrien.

[1552] "f*aire ou ne pas faire, poursuivre ou fuir*", dira Descartes. Descartes, ***Principia***, I, 39

Si l'on comprend la liberté comme assouvissement de nos désirs alors en réclamant davantage de liberté, on cherche à repousser encore plus loin les limites posées à la satisfaction de nos désirs. Autrement dit, on recherche l'illimitation de notre plaisir. Mais une telle entreprise est non seulement vaine puisqu'il y a toujours des limites mais aussi fautive puisque suivre ses désirs c'est se soumettre et perdre sa liberté. Pourtant la liberté n'est sans doute pas un état et donc consiste aussi à s'opposer à ses désirs grâce à la raison. Cette loi naturelle de l'homme nous conseille sans cesse de l'entretenir et de la cultiver.
Mais comment devrait-on vivre dans une société politique avec ces limites qui probablement seraient exigées par le droit divin ? Notre réflexion propose deux étapes pour répondre à cette question : premièrement connaître la dimension de la liberté politique et deuxièmement confronter le point de vue de la religion vis à vis de cette liberté à celui de société civile.

A. Liberté et Politique

La liberté de l'homme est la première question qui se pose dès qu'on envisage une société civile devant la nécessité d'une autorité politique ou d'État. La société libérale est pour certains, par principe une société du bonheur.[1553] Le Préambule de la Déclaration d'Indépendance du 4 juillet 1776 des 13 colonies américaines de la Grande-Bretagne est significatif à cet égard qui nous dit que les vérités suivantes sont "évidentes" : "tous les hommes sont créés égaux, ils sont doués par le créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur." Mais le **libéralisme** va encore plus loin. Il est une philosophie du droit, visant à circonscrire les limites du pouvoir politique, et à définir que ce sont les droits individuels qui sont inaliénables. Contrairement aux idéologies politiques, le libéralisme ne cherche pas à déterminer qui doit détenir le pouvoir, et quelles fins ce pouvoir doit servir. Le libéralisme cherche à déterminer quelles sont les limites du pouvoir, les moyens que celui-ci peut ou ne peut pas utiliser. Certains autres comme les libertaires *minarchistes*[1554], souhaitant l'instauration d'un État minimal, ou anarchistes (anarcho-capitalistes), poursuivant la suppression pure et simple de toute espèce de structure étatique. Les libertaires anarchistes nous intéressent ici, parce que au nom d'un "Code de base" consacrant les droits naturels fondamentaux, ils défendent aussi une version radicalement substantielle du concept de l'état de droit dans les sociétés actuelles. C'est au nom de droits réputés appartenir à l'homme de par sa nature d'homme que

[1553] ALAIN, ***Propos sur le bonheur***, Gallimard, Paris, 1928, Folio essais 21, 1985 ; COMTE-SPONVILLE (André), ***Traité du désespoir et de la béatitude***, 2 vol., PUF, Paris, 1991, 1992.
[1554] Les minarchistes sont en somme des libéraux classiques; dont les anarchistes ne paraissent se distinguer qu'en franchissant un pas supplémentaire : réduire l'Etat jusqu'à le supprimer. Entre anarchistes et *minarchistes* la différence n'est toutefois pas de degré, elle est, nous allons le voir, de nature. GODEFRIDI (Drieu), ***Etat de droit ou Etat de droits*** ?, in www.*la-science-politique*.com

les libertaires réclament la suppression de l'État : de par son existence même, l'État viole ces droits. Les fonctions de rendre la justice et d'exécuter les décisions de justice échoiraient à des agences privées, concurrentes. La fonction législative, d'élaboration des normes, reviendrait aux seuls juges. Dans un livre paru récemment, l'une des figures de proue du mouvement libertaire, Randy Barnett,[1555] commence par proposer une théorie de droits naturels (la justice au sens libéral) et de la *Rule of law* pour conclure que la préservation de ces droits requiert la dissipation de l'État par sa mise en concurrence avec des agences privées. Au moment précis où l'on s'attend à ce que ce juriste distingué, ancien procureur, livre le fruit de ses réflexions juridiques sur le devenir institutionnel d'une communauté 'libertarienne' désétatisée, quelque chose de sophistiqué, d'un peu aride même, Barnett nous gratifie superbement d'un chapitre intitulé : *une courte fable*.[1556]

Il n'y a cependant pas de droits naturels politiques sans État de droit. Autrement dit ces droits ne pourraient être réalisables sans État de droit. C'est pour l'avoir oublié que les libertaires ou les anarchistes, tout à leur poursuite de la réalisation absolue de droits naturels et négligeant les garanties minimales de l'État de droit *formel*[1557], finissent par réinventer l'état de nature. C'est pourquoi le citoyen par la soumission aux lois retrouve sous forme de libertés politiques l'indépendance naturelle. Une des idées fondamentales de toute la théorie politique de Rousseau est la suivante : l'homme devrait, une fois qu'il vit en société, reconquérir par le bon usage de la raison, les biens dont il était censé jouir à l'état de nature. La liberté est reconquise à travers la soumission aux lois.[1558] Cependant si l'État de droit est l'instrument de la liberté négative, la *participation politique* pourrait offrir l'instrument de réalisation de la "liberté positive", entendue comme autonomie collective, possibilité pour une communauté de décider de son devenir. Pour Hayek ce progrès politique ne peut résulter que de la compétition.[1559] Or la compétition ne peut exister que si la Société est libre, ouverte, décentralisée. L'État n'a pas à intervenir dans les affaires privées, sinon pour permettre leur développement en garantissant la paix sociale de par l'existence d'une administration qui maintienne l'ordre capitaliste, l'ordre de la Société ouverte.[1560] Pourtant à ceux qui exigent

---

[1555] BARNETT (Randy), ***The Structure of Liberty***, Oxford, Oxford University Press, 1998
[1556] BARNETT (Randy), op, cit., p. 281
[1557] L'Etat de droit *formel*, contrairement à l'Etat de droit *substantiel*, fait le point de ralliement de tous ceux, quel que soit leur parti pris idéologique, qui refusent que les citoyens soient soumis à la contrainte arbitraire des autorités étatiques. Dans l'Etat de droit *substantiel* l'Etat de droit est présenté comme devant nécessairement consacrer ces droits à peine de n'être pas de droit. Cette version substantielle de l'Etat de droit peut sans doute être qualifiée d'idéologique. Voir : GODEFRIDI (Drieu), op, cit.
[1558] ROUSSEAU (Jean-Jacques), op, cit., Chapitre IV, p. 8
[1559] HAYEK, ibid., in le vol.3, ***Un modèle de Constitution***, pp.125-152.
[1560] POPPER (Karl), ***The Open Society and its enemies***, 2 vol., George Routeledge & Sons Ltd., London, 1945, ***La Société ouverte et ses ennemis***, vol. 1 : L'Ascendant de Platon, vol.2 : Hegel et Marx, Le Seuil, Paris, 1979.

que "le meilleur gouverne", Popper répond qu'il faut raisonner en termes d'institutions et non d'hommes.[1561]

B. La religion et la liberté individuelle

Si la liberté signifie que l'homme doit être capable de tirer pleinement avantage des biens de son existence, la religion est en accord avec l'esprit de liberté. La liberté de l'homme est sacrée -tout autant que sa vie- et c'est même le premier attribut que la nature lui reconnaît lorsqu'il vient à naître: "*Il n'est pas de nouveau-né qui ne naisse conformément à son statut de nature* (*fitra*)".[1562] Cette liberté correspond donc au *statu quo ante*[1563] et doit demeurer permanente; personne n'est autorisé à y porter atteinte: "*Comment réduiriez-vous en esclavage des hommes que leurs mères ont engendrés libres*?" disait le Calife 'Umar.[1564] Saint Paul dit aussi « vous avez été rachetés à un grand prix; ne devenez pas esclaves des hommes. »[1565] Il faut donc instaurer des garanties suffisantes en vue de protéger la liberté des individus. Certains auteurs pensent que le droit divin restreint cette liberté individuelle et empêche la satisfaction de certains désirs, alors que les religions revendiquent que leur but et leurs enseignements ne sont nullement de réprimer la liberté en tant que droit naturel, mais plutôt de diriger les efforts de l'homme vers des voies plus constructives et plus fructueuses, afin qu'elles réalisent la paix et la sécurité dans ce monde. La religion encourage toute liberté qui aide l'homme à améliorer les moyens de vie légaux. Cependant dans certains cas la loi divine limite la liberté non seulement dans l'état naturel, mais aussi dans l'état civil. Car la religion revendique qu'elle permet à l'homme d'utiliser toutes les bonnes choses de la vie, (à porter, par exemple, n'importe quel vêtement mais le vêtement raisonnable, à savourer toute nourriture mais licite dite aliments rituels et tout passe-temps mais celui qui est sain selon sa définition.) En un mot, elle a autorisé l'usage de tous les conforts et convenances de la vie, et demande qu'on n'abandonne aucune chose de ce genre. La religion apprend donc qu'en dehors des idées nouvelles, des coutumes et des usages, les croyants devraient choisir ce qui est utile et valable et écarter ce qui est inconvenant et incorrect. Ils ne doivent ni suivre les autres aveuglément, ni adopter ce qui n'est pas compatible avec la dignité humaine et avec l'esprit rationnel. On verra dans la section prochaine que sur ce point l'Islam semble être plus strict que le Christianisme qui annonce l'abolition de la Loi par la venue du Messie.[1566]

[1561] Ibid.
[1562] voir : Annexe I, ***Déclaration du Conseil islamique, 1981***, Art. 2 - *Le droit à la liberté*.
[1563] *statu quo ante* : dans l'état où se trouvaient les choses ; État des choses à un moment donné.
[1564] Ibid.
[1565] 1 *Corinthiens* 7 :23
[1566] Ga 3 : 23-25 ; voir aussi notre deuxième partie, §5. *Cité de Dieu ou Cité du Sage; les dilemmes pauliniens*.

§3. Justice sociale et droit naturel

L'idée de justice est le point de contact entre Droit et Morale. Mais la notion du "juste" n'est pas la même dans le droit et dans la morale. Droit et morale n'ont pas la même finalité. Celle du droit est de mettre fin au conflit. Dans la pensée juridique classique : droit et morale se recoupent tout le temps. Le droit est au service de la morale car il doit réaliser la justice. On a déjà, à différentes occasions, parlé de cette Justice. Cette fois on devrait l'envisager en tant qu'un élément primordial de droit politique naturel. Cependant cette norme de la justice semble parfois devoir être l'égalité.[1567] Pour Platon elle consiste à "ne détenir que des biens qui nous appartiennent en propre et n'exercer que notre propre fonction"[1568] : chacun et chaque chose à sa place. *C'est pourquoi encore aujourd'hui pour Rawls les droits de l'homme sont des droits universels puisqu'ils découlent d'une définition de la justice, qui est sa définition.*[1569] Le philosophe John Rawls s'est fait une réputation mondiale en essayant une synthèse entre liberté et égalité, persuadé que la démocratie libérale peut être juste, qu'elle peut connaître la justice sociale.[1570] Mais la question qui se pose maintenant est de savoir, puisque les hommes n'ont pas, de fait, les mêmes capacités, les mêmes ressources, les mêmes qualités, est-il juste de les traiter similairement?

Le rôle de la justice n'est pas de rétablir simplement une certaine égalité ou ce que l'on vient d'appeler « le droit similaire » entre les hommes, en donnant aux uns les mêmes choses qu'aux autres, mais à établir l'égalité selon la justice naturelle. Cette justice est au service de la loi naturelle humaine, elle a pour idéal le respect actif d'une telle dignité. Le souci de la justice serait d'être au service de tout l'humain balisant le chemin qui conduit à l'homme pleinement humain. Ce souci conduit à apporter à chacun ce qu'il lui faut pour qu'il s'épanouisse.[1571] Et il peut différer selon les besoins des uns et des autres. D'un point de vue politique le mot "justice" vient du mot latin "*justicia*" qui désigne le caractère de ce qui est *Justus*, conforme au *jus*, au droit. En un premier sens, la justice est le caractère de ce qui respecte le droit, de ce qui est équitable. En ce sens, la justice est une qualité morale, une "vertu" et donc l'ensemble des institutions (de l'État) destinées à appliquer le droit. En un

---

[1567] ALAIN (Emile-Auguste Chartier), ***Propos sur les pouvoirs*** (1926), Gallimard, Paris, 1985. Pour Alain par contre "Gouverner, c'est mentir", voilà une maxime rarement formulée, presque toujours pratiquée, et qui a tué plus d'hommes en ce monde que les assassins n'ont pu le faire. *Propos* du 16 janvier 1908 dans *La Dépêche de Rouen et de Normandie* in *Les Propos d'un Normand de 1908*, Lilian Sichler, Ed. Klincksieck, Paris 1993.

[1568] PLATON, ***République***, op, cit., IV

[1569] RAWLS (John), ***Théorie de la justice***, trad. Chatrine Audard, Seuil, Paris, 1997, p. 271-279.

[1570] Sur Rawls, notamment voir: Bertrand GUILLARME, ***Rawls et l'égalité démocratique***, PUF, Paris 1997; Jean-Pierre DUPUY, ***Le sacrifice et l'envie, le libéralisme aux prises avec la justice sociale***, Calmann-Lévy, Paris 1992 ; Philippe VAN PARIJS, ***Qu'est-ce qu'une société juste*** *?* Le Seuil, Paris, 1991 ; Otfried Höffe, ***L'Etat et la Justice : les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne,*** *John Rawls et Robert Nozick*, Vrin, Paris, 1988.

[1571] MACCORMICK (Neil), ***Raisonnement juridique et théorie du droit***, Paris : PUF, 1996, p. 87.

deuxième sens la justice est une réalité institutionnelle (juridique) de nature politique. La justice, institution politique, assure donc l'ordre social. Par exemple le jugement de Salomon est la figure exemplaire de l'accomplissement de la justice, tant politique que morale : dans ce jugement, le pouvoir politique s'exerce, éclairé, au service du droit, celui de la Vie,[1572] mais aussi de la vérité contre la jalousie et le mensonge.

A. Justice sociale chrétienne et la politique familiale

« Qui nous a donné le sentiment du juste et de l'injuste? Dieu, dit Voltaire, Ce [Lui] qui nous a donné un cerveau et un cœur. Mais quand votre raison vous apprend-elle qu'il y a vice et vertu? ». Dieu nous fait naître avec des organes qui, à mesure qu'ils croissent, nous font sentir tout ce que notre espèce doit sentir pour la conservation de cette espèce.[1573] C'est cette logique qui nous emmène encore au cœur d'un débat entre les chrétiens eux-mêmes et les bases du droit naturel.

1. Mariage en tant qu'un droit naturel

Pour les chrétiens le mariage fait aussi partie du droit naturel de l'homme. Il est un sacrement que s'échangent les deux époux. Depuis le début des temps, il a toujours été dans le plan de Dieu que les hommes aient des épouses. Peu de temps après avoir créé Adam, le premier homme : "*L'Éternel Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à lui*".[1574] Le mariage les unit librement au projet que Dieu a pour eux. « La vocation au mariage est inscrite dans la nature même de l'homme et de la femme, tels qu'ils sont issus de la main du Créateur. Le mariage n'est pas une institution purement humaine, malgré les variations nombreuses qu'il a pu subir au cours des siècles, dans les différentes cultures, structures sociales et attitudes spirituelles. »[1575] Dans le mariage, Dieu les unit de manière que, en formant *"une seule chair"*[1576], ils puissent transmettre la vie humaine: *"Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre".*[1577] En transmettant à leur descendant la vie humaine, l'homme et la femme comme époux et parents, coopèrent d'une façon unique à l'œuvre du Créateur. "Que le mariage soit honoré de tous ..."[1578] même des évêques : "Il faut donc que l'évêque soit irréprochable, mari d'une seule femme...".[1579] Paradoxalement pour la majorité de croyants chrétiens ce lien naturel pourrait être rompu :

[1572] *Cf.* ***Bible***, 1R. 3 : 16-28
[1573] VOLTAIRE, ***Dictionnaire philosophique***, op, cit.
[1574] Ge. 2.18
[1575] ***Catéchisme***, op, cit., n° 1603 ; *cf.* GS 47, § 2.
[1576] Ge. 2.24
[1577] Ge. 1.28
[1578] Hé. 13.4
[1579] 1 Ti. 3.2

"Tous les ministres ordonnés de l'Église latine, à l'exception des diacres permanents, sont normalement choisis parmi les hommes croyants qui vivent en célibataires et qui ont la volonté de garder le *célibat* « en vue du Royaume des cieux »[1580]... Le célibat est un signe de cette vie nouvelle au service de laquelle le ministre de l'Église est consacré ; accepté d'un cœur joyeux, il annonce de façon rayonnante le Règne de Dieu."[1581]

2. Le divorce et le droit naturel

Alors que Moïse a permis à ses compatriotes de dissoudre le mariage et même la polygamie, pour la plupart des chrétiens cela était «en raison de l'endurcissement de leur cœur» et donc le divorce est contre le principe du droit divin.[1582] Car «au commencement»; il en était autrement, dans la mesure où dans le mariage l'homme devient «une seule chair» avec sa femme, c'est pourquoi les liens du mariage sont indissolubles :[1583] " *Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à l'égard de la première ; et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère*. "[1584] Pour Saint Thomas la loi naturelle, reflet de la loi éternelle qui est perçue par l'homme, ne fait que donner des buts généraux (ne pas faire le mal). L'instinct bestial de l'homme doit donc s'exercer selon son but. C'est pourquoi il existe un âge légal au mariage. La procréation de l'enfant se complète par son éducation. La famille doit donc être stable et le mariage indissoluble. Il faut aussi un mariage unique et monogame. Pourtant l'homme n'a qu'une connaissance imparfaite de la loi naturelle.[1585] Même si aujourd'hui l'Église catholique ne reconnaît pas comme valide une nouvelle union, si le premier mariage l'était, pourtant nombreux sont aujourd'hui, dans bien des pays, les catholiques aussi bien que d'autres chrétiens qui ont recours au *divorce* selon les lois civiles et qui contractent civilement une nouvelle union. Pour l'Eglise Catholique si les divorcés sont remariés civilement, ils se trouvent dans une situation qui contrevient objectivement à la loi chrétienne.[1586] Dès lors ils ne peuvent pas accéder à la communion eucharistique, aussi longtemps que persiste cette situation. Pour la même raison ils ne peuvent pas exercer certaines responsabilités ecclésiales. La réconciliation par le sacrement de pénitence ne peut être accordée qu'à ceux

---

[1580] Mt 19, 12
[1581] ***Catéchisme***, op, cit., n° 1579, p. 409
[1582] Mt. 19 : 6 « *Ainsi ils ne sont plus deux, mais ils sont une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a joint*. »
[1583] Mt 19, 3-6
[1584] Mc 10, 11-12
[1585] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit., I^{a}-II^{ae}, q.96, a.2
[1586] ***Catholicisme***, op, cit., n°1650. Pourtant la sociologie montre l'évolution des pratiques. Par exemple en France : HERVIEU-LEGER (Danièle), ***Catholicisme la fin d'un monde***, Bayard, Paris, 2003 ; ***Vers un nouveau christianisme***, Paris : cerf, 1987, 395 p.

qui se sont repentis d'avoir rompu le signe de l'Alliance et de la fidélité au Christ. Les clercs et moines se sont engagés à vivre dans une continence complète.[1587]

Dans son appel aux pouvoirs publics, l'Eglise prend position contre les changements contemporains survenus : « aux gouvernants, qui sont les principaux responsables du bien commun, et qui peuvent tant pour la sauvegarde des valeurs morales, Nous disons : ne laissez pas se dégrader la moralité de vos peuples ; n'acceptez pas que s'introduisent, par voie légale, dans cette cellule fondamentale de la société qu'est la famille, des pratiques contraires à la loi naturelle et divine. Toute autre est la voie par laquelle les pouvoirs publics peuvent et doivent contribuer à la solution du problème démographique : c'est la voie d'une prévoyante politique familiale, d'une sage éducation des peuples, respectueuse de la loi morale et de la liberté des citoyens. »[1588]

Pour certains auteurs cette attitude de l'Eglise Catholique a opposé le catholicisme à l'individualisme, à l'épanouissement personnel.[1589] Ainsi « le problème posé par *Humanae vitae* réside moins, remarque Denis Pelletier, dans les réactions hostiles qu'elle suscite que dans la rupture silencieuse qu 'elle opère entre nombre de catholiques et l'autorité morale de Rome ».[1590] D'ailleurs dans l'Eglise anglicane la césure qui marqua véritablement la fin de l'encadrement religieux de la société britannique n'est pas, comme le prétendent couramment les théories de la sécularisation, la révolution scientifique, technique, industrielle et urbaine du XIX^{é} et de la première moitié du XX^{é} siècle, mais est celle de la révolution des années 1960-1970, révolution morale et culturelle dont la clé est, si l'on suit la perspective de l'auteur britannique, la mutation de la famille et la redéfinition radicale des rapports de sexes qui lui correspondent.[1591]

B. Justice sociale musulmane

La justice est le fondement de la vie en société après qu'elle soit, pour l'islam, l'impératif majeur des modalités de l'action : "*Certes, Dieu vous commande la justice*" lit-on dans le Coran. Ali a fustigé avec force dans ses sermons la pratique de l'oppression et de l'injustice: «Je jure, par Allah, que si l'on m'offrait tout ce qu'il y a dans les sept cieux et tout ce qui existe sous le Soleil de cette Terre, en échange d'un péché consistant à arracher de la bouche d'une fourmi le tégument d'un grain d'orge, je ne le ferais pas. »[1592] Ce principe de justice s'applique à tous, riches ou pauvres, présidents ou citoyens, musulmans ou non- musulmans.

[1587] Ibid.
[1588] PAUL VI, ***Humanae vitae sur le mariage et la régulation des naissances***, Lettre Encyclique du 25 juillet 1968, n° 23.
[1589] HERVIEU-LEGER (Danièle), ***Catholicisme la fin d'un monde***, op, cit. p. 132
[1590] ***La crise catholique. Religion, société, politique en France*** *(1965-1978)*, Payot, Paris, 2002, p. 46.
[1591] BROWN (Callum.G.), ***The Death of Christian Britain, Routledge***, Londres, 2001.
[1592] ALI (Ibn ABI TALIB), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** op, cit.

Le verset associant le témoignage de la foi à l'expression de la justice rend le propos explicite : *"Ô vous les porteurs de la foi ! Pratiquez avec constance la justice en témoignage de fidélité envers Dieu, et même à votre propre détriment ou au détriment de vos père et mère et de vos proches, qu'il s'agisse d'un riche ou d'un pauvre, car Dieu a la priorité sur eux deux. Ne suivez pas les passions au détriment de l'équité ; mais si vous louvoyez ou si vous vous détournez, sachez que Dieu est bien informé de ce que vous faites."*[1593]

Dans l'Islam l'organisation sociale et le pouvoir politique doivent impérativement garantir le respect des droits de chacun et ce, par l'expression d'une double préoccupation :[1594] il s'agit, certes, de faire en sorte que le pouvoir judiciaire applique les lois avec équité pour chacun des membres du corps social, mais il importe également que la société tende à répondre à l'ensemble des exigences d'organisation qui sont liées à la concrétisation des droits que nous avons mentionnés précédemment. Penser la justice sociale, c'est déterminer un projet, fixer des priorités, élaborer une dynamique qui, au nom des références fondamentales, orientent l'action sociale, politique et économique. Il est intéressant de voir comment dans la langue française, on utilise le verbe «rendre» pour définir l'application de la justice. Cela nous montre bien que le droit à la justice est l'un des premiers droits de l'homme. Elle fait partie de la loi naturelle qu'il est impossible de négliger. C'est pourquoi lorsqu' Ali en tant que le calife musulman définit la Justice il dit «la justice est de rendre à chacun ou à chaque chose son droit », «*la justice signifie mettre chaque chose à sa place, alors que l'injustice signifie, mettre chaque chose là où n'est pas sa place*».[1595] Dans ce cas le pouvoir politique est légitime tant qu'il applique la justice : *Ecoutez-le et obéissez à ses ordres tant qu'il appliquera la justice.*[1596] Encore faut-il préciser sa définition : trois définitions sont possibles :

1. Les relations humaines dans la société

Cette partie des enseignements islamiques inclut tous les problèmes sociaux des hommes. L'Islam, avec son système social, apprend à ses adeptes comment ils doivent être, vivre et s'acquitter de leurs devoirs envers la société. Les obligations dont un Musulman doit s'acquitter sont de nature large et variée. Ces obligations sont envers les parents, les instituteurs, les amis, les voisins, les frères en religion, les semblables, et même les animaux.

[1593] ***Coran*** 4 : 135

[1594] *Cf.* MUTAHHARI (Murtaza), ***Primary principes of law in Islam***, in : *Islamic views on Human Rights*, Téhéran: Alhoda, 2001, p. 180.

[1595] ALI (ibn abi-Talib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah*** (*la voie de l'éloquence*), rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1407/1986, *maxime* n° 437, p. 553

[1596] ALI (Ibn ABI TALIB), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1986, Lettre n° 53, p. 427

L'Islam nous informe que l'homme, étant un organe du corps social, a une si grande importance que rien ne saurait être égal à sa vie et à son sang. Le Coran dit:
"*Celui qui a tué un homme qui lui-même n'a pas tué, ou qui n'a pas commis de violence sur la terre, est considéré comme s'il avait tué tous les hommes; et celui qui sauve un seul homme est considéré comme s'il avait sauvé tous les hommes*."[1597]
Il n'y a pas de doute qu'eu égard à l'homogénéité de tous les organes du corps de la société humaine, la perte d'un individu affecte toute la société, et l'individu et la société deviennent donc plus ou moins identiques. Le Prophète a dit que tous les croyants sont les organes d'un seul corps. Si un organe souffre tous les autres organes du corps se sentent malades. Saadi *Shîrâzi*, célèbre poète d'Iran, s'inspirait de cette même parole lorsqu'il a écrit dans un couplet bien connu que tous les êtres humains sont des organes les uns des autres.[1598]
Comme nous l'avons vu selon Coran, les hommes sont créés d'un mâle et d'une femelle, et Dieu fait de nous des nations et des tribus, pour que nous nous connaissions. Mais *le plus noble, auprès d'Allah, est le plus pieux*.[1599] En Islam, il n'y a donc pas en théorie de problème de race, de couleur ou de région géographique. Il est souhaité que toutes les sociétés musulmanes établissent, sur la base de leur adhésion à une foi commune, un gouvernement mondial avec une seule loi et une seule politique dans lequel toutes les entités raciales et géographiques pourraient être dépassées. En conséquence dans l'Islam, il ne devait y avoir ni église ni prêtre, ni orthodoxie ni hiérarchie, ni royauté ni aristocratie.[1600]

2. L'égalité devant la Loi

Les hommes et les femmes sont égaux devant la loi et les tribunaux. Les différences dans le nombre de témoins, hommes et femmes, dans les tribunaux ne figurent dans le Coran que dans le contexte des contrats financiers. Le but est d'établir l'exactitude du témoignage, dans un cadre donné et auquel les femmes peuvent ne pas avoir été exposées ou être expérimentées en matières commerciales. Le juge peut cependant décider d'assurer la justice sans égard au sexe des témoins. L'islam propose ainsi le droit à l'égalité complète et absolue devant la Loi. Qu'il soit dirigeant ou simple citoyen, chacun a droit à cette égalité. A ce sujet, l'exemple suivant est révélateur : Une femme, qui appartenait à une famille noble et influente, fut arrêtée pour vol. L'affaire fut amenée devant le Prophète Mohammed, et il fut demandé à celui-ci qu'on épargnât à cette femme le châtiment. Le Prophète répondit:

[1597] Sourate al-Mâ'idah; 5:32
[1598] Voir : SAADI SHIRAZI (Sheikh Muslihuddin), ***Le Jardin des Roses*** (Gulistan), Traduction et préface de Omar Ali Shah, Coll. *" Spiritualités Vivantes*", Série Islam Ed. Albin Michel, 1966, 249pp.
[1599] ***Coran*** : 49 (AL-HUJURAT) : 13
[1600] LEWIS (Bernard), Le retour de l'Islam, trad. d'anglais par Tina Jolas et Denise Paulme, Folio histoire, Paris, 1985, pp. 41- 42

"les nations qui vécurent avant vous furent détruites par Dieu, elles châtiaient l'homme du commun pour un délit et laissaient aller les dignitaires malgré leurs crimes; par Celui qui tient ma vie entre Ses mains, je jure que même si c'était Fatima (sa propre fille), qui avait commis ce crime, je lui aurais fait couper la main".[1601]

Un État de droit peut légiférer aujourd'hui en appliquant une relecture de la première Constitution de Médine. « L'esclave n'était plus un bien mais un être humain, avec des droits moraux et juridiques reconnus ; la femme, bien que demeurant soumise à la polygamie, acquérait des droits de propriété qui n'ont pas été égalés en Occident avant les temps modernes, et les non-musulmans jouissaient d'une tolérance et d'une sécurité en contraste marqué avec l'Occident. »[1602] Cela montrera que l'Islam, dès l'origine, a pensé son organisation sociale et politique autour de la question du droit. Dans l'ensemble des domaines des sciences islamiques, c'est bien la priorité du droit que l'on constate et le domaine des affaires sociales ne saurait faire exception. L'organisation sociale est fondée sur la base d'une Constitution qui, dans la droite ligne des orientations de l'enseignement islamique, stipule l'égalité de tous devant la loi, musulmans et non-musulmans, et respect de la dignité de chacun. Tout homme et toute femme doit trouver les moyens de voir respecter son droit et ce tant sur le plan politique que sur le plan judiciaire. Une société qui ne répondrait pas à ces exigences et qui, par son système de droit, cautionnerait des inégalités, des différences de traitement injustes ou encore des préférences confessionnelles dans l'attribution des fonctions, violerait en cela les principes élémentaires de la législation. En ce sens, la réflexion islamique rejoint celle des sociétés démocratiques qui tentent d'évoluer vers un respect toujours plus grand des individus et des groupes : la discussion délicate sur le droit des minorités (débat très sensible dans les États-nations d'Europe) est loin d'avoir abouti. Dans le même sens, il existe un débat dans le monde musulman sur le type d'organisation qui sera le mieux à même de respecter les droits des non-musulmans.

3. Polygamie et loi naturelle

Chacun a le droit de jouir d'une vie de famille et le mariage est la première étape de ce droit naturel. Nous avons dit plus haut que l'islam offrait à la femme, en plus de l'égalité absolue devant Dieu, des droits inaliénables que toute société doit respecter. On se souviendra d'ailleurs que la Révélation coranique va produire une réforme des mentalités progressive et pousser les nouveaux musulmans à reconsidérer le statut de la femme dans la société. De la même façon, au cours de ces vingt-trois années, il fut possible aux femmes de comprendre

[1601] Assemblée Mondiale de la Jeunesse Musulmane (W.A.M.Y.), ***Le principe des droits de l'homme en Islam,*** op cit.

[1602] *LEWIS (Bernard),* **Le retour de l'Islam***, trad. d'anglais par Tina Jolas et Denise Paulme, Folio histoire, Paris, 1985, pp. 41- 42*

de l'intérieur, par la maturation d'un horizon d'intimité et de spiritualité, quels étaient leurs devoirs et leurs droits tant privés que sociaux. Ce paramètre du temps, de l'évolution, de l'accomplissement est incontournable tant sur le plan personnel que sur celui de la stratégie sociale : il s'agit de mettre en place un processus à long terme qui tienne compte des réalités actuelles pour aller de l'avant dans le respect des références musulmanes. Pourtant que diront-ils les musulmans à propos de certaines règles comme la *polygamie* qui, en regard de la société occidentale, semblerait une sorte d'injustice ? Puisque cette question touche d'une part le droit naturel de l'homme et d'autre part le rôle de l'autorité politique, il est indispensable de la connaître brièvement et au moins selon la justification rationnelle des musulmans.

Il est à rappeler que la coutume de la polygamie existait, avant l'avènement de l'Islam, parmi les Juifs, les Arabes, les Persans et bien d'autres peuples du monde. Tout ce que l'Islam a fait à ce propos, c'est d'y mettre quelques restrictions.[1603] Il faut pourtant signaler que la norme du mariage dans l'Islam est aussi la monogamie. L'opinion de l'Islam sur le mariage est exprimée dans le verset suivant du Coran: "*Et parmi Ses signes Il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous viviez en tranquillité avec elles et Il a mis entre vous de l'affection et de la bonté. Il y a en cela des preuves pour des gens qui réfléchissent*".[1604] Cependant, comme dans plusieurs peuples et religions incluant les prophètes de la Bible, l'Islam a permis la polygamie, déjà existante (polygymie), mais il la régule et la restreint. Elle n'est ni exigée ni encouragée. L'esprit de la loi est de prendre des mesures concernant les événements imprévus des personnes et de la collectivité (par exemple, les déséquilibres créés par les guerres) et de fournir une solution morale, pratique et humaine aux veuves et aux orphelins. Ceci peut expliquer pourquoi le verset qui règle la polygamie a été révélé après la guerre d'*Ohod*, dans laquelle des douzaines de musulmans furent tués, laissant derrière eux des veuves et des orphelins dans le besoin. D'ailleurs, selon Tabatabaei, on voit habituellement dans la Nature et dans la loi de la Nature que ce sont les sexes masculins qui ont ce droit et non l'inverse.[1605] Selon cette logique c'est donc la Loi naturelle qui l'autoriserait dans certains cas. Pourtant tous les intéressés impliqués dans un mariage polygame en Islam ont la possibilité de choisir. Une femme ne peut être forcée à devenir une seconde épouse. La première femme qui n'accepte pas une situation de polygamie a le droit de demander le divorce. Et bien que le divorce soit à l'initiative du mari en Islam,[1606] en général, il peut être à l'initiative de la femme dans certains cas, et même la décision d'un

---

[1603] *Cf.* ABOU CHOUQQA ('Abd al-Halîm), ***Encyclopédie de la femme en Islam***, 4 vol., Editions Al Qalam, Paris, 1998-2000.
[1604] Sourate 30, verset 21
[1605] TABATABAEI, ***Al-Mizân fi Tafsir al-Quran*** **الميزان في تفسير القران**, Dar al-kutub al-islamiyya, Téhéran, 1993, tom 4, p. 296, 481.
[1606] ***Coran*** 65:1-7 ou 2: 226.

conseil sur l'initiative de la femme. Pour les musulmans il est notable que malgré cette facilité apparente, la structure de la famille est plus forte que dans d'autres systèmes.

L'historien français, Gustave Le Bon croit qu'en Europe aucune coutume orientale n'a été critiquée autant que la polygamie, et l'Europe ne s'est jamais trompée sur quelque chose autant qu'à propos de cette coutume : « le lecteur qui voudra lire ce chapitre, en mettant de côté ses préjugés d'Européen, se convaincra, je l'espère, que la polygamie orientale est une institution excellente qui élève beaucoup le niveau moral des peuples qui la pratiquent, donne beaucoup de solidité à la famille et a pour résultat final de rendre la femme infiniment plus respectée et plus heureuse qu'en Europe.»[1607] Si c'est la loi naturelle et la solidarité de la famille qui compte « je ne vois pas en quoi la polygamie légale des Orientaux est inférieure à la polygamie hypocrite des Européens, alors que je vois très bien, au contraire, en quoi elle lui est supérieure. »[1608] Pendant la canicule de 2003 en France, par exemple, entre 15 mille victimes et des corps abandonnés (sans famille), il n'y avait aucun(e) musulman(e).[1609] Les taux de divorces dans les sociétés musulmanes sont aussi très inférieurs à ceux du monde occidental, car pour les musulmans il faut situer la "facilité" de ce système dans la perspective de la cohérence de l'ensemble du message coranique. Il s'ensuit que lorsque cette question est ramenée dans son contexte, elle n'a rien à voir au fait de sanctionner "l'abus" ou "la violence conjugale" qui est, malheureusement, répandue dans un pays démocratique tel que les États-Unis où toutes les 10 secondes une femme est battue et chaque jour quatre femmes sont tuées par leurs conjoints, ce qui fait de la violence conjugale la cause du tiers environ des meurtres commis sur les femmes aux États-Unis.[1610]

Selon l'Islam c'est donc la justice naturelle qui voudrait que, dans certains cas, il y ait dissemblance entre les droits de l'homme et ceux de la femme. Cette question a un aspect philosophique mais elle est également attachée au principe de la justice comme à un principe cardinal de la loi et de scolastique musulmane. C'est le principe de justice en tant que loi naturelle qui a donné existence à la doctrine de la conformité entre la raison et la loi divine. Selon la jurisprudence musulmane il est établi que la justice exige que la loi doive avoir une forme spécifique sinon elle serait injustice. Pour que cette loi en question ne soit pas iniquité, on doit approuver cette forme donnée (exigée là par la justice naturelle) en tant que loi de la charia islamique.[1611] Car conformément au principe que la loi islamique (charia) a posé elle-

---

[1607] LE BON (Gustave), ***La civilisation des Arabes***, Livre IV : *Les mœurs et les institutions des Arabes*. Firmin-Didot, Paris, 1884. Édition réimprimée à Paris en 1980 par Le Sycomore, Éditeur, 1980, p. 308. Une édition électronique est aussi réalisée à partir de cet article de Gustave Le Bon (1884), voir site web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index. html, Chapitre IV « *Les femmes en Orient* », p. 86.

[1608] Ibid., op, cit., p. 87

[1609] BUBAKEUR (Dali), in, ***L'Islam***, France 2, (la canicule 2003) ; www.afrik.com/artice6609.html

[1610] Statistique pour l'année 1993, voir : *www.islam-fratenet.com*

[1611] MOTAHHARY, Ibid., op, cit., p. 68

même, elle ne sortira jamais de l'axe de la justice et des droits naturels et innés.[1612] C'est pourquoi certains pensent que ce sont les ulémas musulmans qui, armés du principe de la justice naturelle, avaient posé la fondation de la philosophie des droits, mais à cause de certains obstacles qui se sont dressés devant eux à travers l'histoire, ils n'ont pas pu garantir toujours l'application de ce principe dans la réalité sociale.[1613]

C. Justice et droit politique

Pour les musulmans aussi bien que pour les chrétiens une autorité politique doit respecter la justice sans aucune différence entre les personnes. Car la justice est aussi un droit naturel qui ne connaît pas de limite. Le devoir du gouvernement est donc de l'installer dans le peuple entier et non à l'avantage d'un groupe spécifique : « que ton choix tombe toujours sur la solution la plus médiane dans la vérité, la plus générale dans la justice, celle qui réussit le plus à recueillir le consentement des administrés. Car l'irritation du peuple rend inefficace le consentement de l'élite alors que l'irritation de la seconde peut être compensée par le consentement du premier. »[1614] La justice est aussi celle qui ne sacrifie pas les conventions de chacun au prix de négociations menant à une unanimité artificielle. La justice idéale est « celle qui, ayant tout tenté pour parvenir au consensus le plus large possible, laisse exprimer ses voix minoritaires. »[1615] C'est ici qu'encore l'Islam et le Christianisme doivent justifier leurs règles pour les faire correspondre aux droits naturels.

1. L'autorité politique islamique et les non-musulmans

Sur le plan social en terre musulmane, comme on l'a vu, *Gens du livre* et monothéistes ont l'entière liberté de ne pas se convertir à l'islam et donc de continuer à être ce qu'ils sont et à pratiquer leur religion.[1616] Là encore les enseignements islamiques visent deux objectifs: 1. Préserver l'identité musulmane ; 2. Etablir des relations pacifiques avec les non-musulmans. Ces dispositions sont parfois prises en vue de maintenir l'indépendance et la solidarité de la société musulmane, d'empêcher les musulmans d'être noyés dans une société non musulmane et de les protéger contre toute influence étrangère.[1617] L'Islam veut aussi que les musulmans constituent une nation active dans le monde. Il veut qu'ils tirent avantage du rôle constructif des non-musulmans et qu'ils vivent avec eux dans le respect mutuel et une atmosphère saine.

[1612] Ibid.
[1613] Ibid.
[1614] ALI (Ibn ABI TALIB), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah,*** rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Dar al-Hidjra, Qom, 1986, Lettre n° 53, p. 427
[1615] MASROR (Wanda), ***Contribution à l'étude des opinions séparées des juges constitutionnels***, Thèse pour le doctorat en droit, Université de droit, d'économie et des sciences d'Aix-Marseille, 8 décembre 2001, p. 391
[1616] Voir: MAWDUDI Abu al-A'lâ, ***Rights of non-Muslims in the Islamic States***, Idara Turjuman ul-Quran, Lahore, s. d.
[1617] Sourate Âle `Imrâne; 3:118 ; Sourate al-Mujâdalah; 58:22.

Il permet aux musulmans de poursuivre une politique de coexistence pacifique avec les gens du Livre. L'Islam enjoint même aux musulmans de protéger ces derniers en tant que minorité vivant dans des pays musulmans, de respecter leurs droits tant qu'ils ne commettent pas de crime. De telles minorités sont connues dans la jurisprudence sous la dénomination de *Ahl al-dhimmah* (les non-musulmans qui vivent sous la protection d'un gouvernement musulman). De toute façon, il y a à cet égard, certaines conditions qui doivent être observées dans un État islamique. Cette règle doit être observée à l'égard des traités conclus aussi bien avec les musulmans qu'avec des non musulmans. La violation d'un traité sous prétexte que l'autre partie n'est pas musulmane, est inadmissible. Tous les musulmans et non-musulmans ont donc le devoir de se critiquer et de se corriger réciproquement, ainsi que de jouer leur rôle dans la formation d'une société saine.

2. L'autorité politique chrétienne et les non-chrétiens

Dans le monde moderne les chrétiens sont, en général, soumis à l'idée et à la pratique de la laïcité. Même du point de vue social, pour les chrétiens modernes la morale sociale chrétienne prend comme base la nature même des choses; elle ne va pas à l'encontre des lois naturelles mais elle les explique, les développe et les dépasse. Elle a donc pour point de départ l'affirmation que tous les hommes sont fondamentalement égaux (même nature) ; mais comme ils sont différents, il est souhaitable qu'ils se considèrent comme complémentaires et fraternels plutôt qu'en lutte les uns contre les autres. Le croyant (en général, d'ailleurs et pas seulement le chrétien) est conforté dans cette certitude par la connaissance qu'il a reçue d'une fraternité découlant d'une même filiation (le chrétien dit : « Notre père... »). L'intérêt actif que porte l'Église à la question sociale s'est toujours manifesté de manières très diverses. C'est-à-dire en vue d'un développement authentique de l'homme et de la société, de manière à respecter et à promouvoir la personne humaine dans toutes ses dimensions.

Les chrétiens, malgré leur passé (esclavage, inquisition, guerre de religion et croisades) se réfèrent aujourd'hui à de nouvelles visions plus humaines. En particulier les catholiques citent, les principales lettres encycliques sociales qu'on a déjà vues comme: *Rerum Novarum* de Léon XIII[1618] (1891) *Quadragesimo Anno* de Pie XI (1931) - *Mater Et Magistra* de Jean XXIII (1961) - *Laborem Exercem* de Jean-Paul II (1981). Aujourd'hui l'Eglise reconnaît que chaque être humain est une personne, c'est-à-dire un être unique, original et libre. L'Église reconnaît que les autres religions recherchent, " encore dans les ombres et sous des images ",

[1618] ***Léon XIII*** naquit près d'Agnani, en Italie, le 2 mars 1810, sous le nom de ***Vincenzo Gioaccino Pecci.*** Évêque de Pérouse, il fut pape du 20 février 1878 à sa mort, à Rome, le 20 juillet 1903. Il fut le premier pape à être filmé, à sa demande.

le Dieu inconnu mais proche puisque c'est Lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses et puisqu'il veut que tous les hommes soient sauvés. Ainsi, l'Église considère tout ce qui peut se trouver de bon et de vrai dans les religions " comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie",[1619] mais encore " hors de l'Église point de salut ".[1620] Actuellement la conséquence politique de cette idée à cause de la reconnaissance de la laïcité par l'Eglise n'est pas sérieuse, en plus l'intolérance théologique, vis à vis d'autres religions, est largement diminuée.[1621] Dans le titre suivant, on verra certaine lecture politique de cette opinion.

Conclusion de la section II

La participation politique comme la liberté moderne est souvent fondée sur l'idée relativiste selon laquelle toutes les conceptions du bien de l'homme ont la même vérité et la même valeur. Les religions n'acceptent que celles qui sont moralement acceptables. Il n'appartient pas à eux de formuler des solutions concrètes - et encore moins des solutions uniques - pour des questions temporelles que Dieu a laissées au jugement, libre et responsable, de chacun. Par contre, quand la foi et la loi morale le requièrent, chaque religion a le droit et le devoir d'exprimer des jugements moraux sur des réalités temporelles.[1622]

CONCLUSION DU CHAPITRE I

Sur le plan social personne ne peut nier le droit des citoyens à une vie digne, à la justice, à la liberté, à l'égalité et à la participation dans leur destin social et politique. Nulle religion n'a le droit de négliger ces droits naturels. Le christianisme aussi bien que l'Islam les ont reconnus, établissant certaines règles religieuses comme autant de définitions des actes « licites et illicites ». Pourtant les juristes et les théologiens essaient de plus en plus de se justifier par des arguments rationnels ce qui est commun avec le droit naturel moderne. Ainsi les religions confirment ces lois par une double importance : humaine (loi naturelle) et divine (loi positive). Mais sur le plan purement théologique elles se différencient. Le chapitre suivant essaie d'envisager d'autres aspects humains de ces religions. Les aspects qui permettent de renforcer ou d'affaiblir leur apparence humaine.

[1619] ***Catéchisme de l'Eglise catholique***, op, cit., n. 843
[1620] ***Catéchisme de l'Eglise catholique***, op, cit., n. 845
[1621] Voir : BEAUSSE (Claire de), ***La liberté religieuse en Europe***, Thèse pour le Doctorat de l'Université de Paris X-Nanterre, droit public, 2003.
[1622] *Cf.* CONCILE Oecuménique. VATICAN II, ***Const. past. Gaudium et spes***, n.76.

CHAPITRE II. LES CRITERES SECONDAIRES DU DROIT POLITIQUE NATUREL

Le premier chapitre a montré l'aspect positif du droit naturel, que nulle personne ou religion ne devrait refuser. Car dès qu'elle le refuse, elle devient illégitime. Mais cette fois un autre aspect (négatif) du droit politique naturel permet de faire face au refus de ces droits. Ces derniers font aussi partie du Droit politique naturel : ce sont les droits à l'opposition, à la révolte ou à la révolution : ces droits sont indiscutables. Les droits secondaires naturels qui sont le sujet de ce chapitre évoquent plutôt les droits des citoyens vis à vis des représentants politiques de ces droits. On les appelle secondaires à cause de leur rôle auxiliaire pour défendre la vie politique humaine. Cela pourrait aussi confirmer qu'il existe «une hiérarchie des droits fondamentaux ».[1623]

Ce chapitre présente deux sections : l'une nous aidera à distinguer les éléments humains et le point de vue religieux en parlant du droit à l'opposition et l'autre posera la question du renversement légitime d'un régime politique.

SECTION I. DROIT À L'OPPOSITION

Le droit à la critique ou à l'opposition est basé sur deux autres droits : le droit à la liberté de conscience et le droit à la liberté d'expression. Dans notre explication ce droit aura également deux aspects différents : l'un est le droit à la critique politique et l'autre est le droit à critiquer un statut religieux. Dans le premier cas les citoyens ont ce droit même si l'État s'installe au nom de Dieu. C'est seulement dans le deuxième cas que l'autorité religieuse doit se justifier non seulement selon le droit divin mais aussi selon le droit naturel. Car le vrai problème et malentendu surviennent lorsque la ligne de démarcation entre ces deux n'est pas bien définie. C'est pourquoi l'étape essentielle est de comprendre les zones libres ou humaines que les religions reconnaissent, avant de se demander comment la liberté d'expression est une partie indissociable du droit à critiquer une autorité politique.

[1623] Voir : ROUSSILLON (Henry), ***Le Conseil Constitutionnel***, 4e Edition, Dalloz, Paris, 2000, p. 62.

§1. Liberté religieuse et liberté d'expression

Si le XXe siècle est marqué par un développement spectaculaire de la protection des droits de l'Homme, il est aussi marqué par des violations massives des libertés religieuses.[1624] Tout homme et toute femme possède le plein droit de porter, dans les limites du respect et de l'intégrité intellectuelle, un regard critique sur le christianisme et sur l'Islam, sur leurs textes, sur les hommes et sur leur histoire. Rien n'est à l'abri de la critique et de la raison en tant que loi naturelle humaine. Ceci est bien exprimé par les nouvelles idées qui sont le résultat des chartes internationales. L'article 18 de la Déclaration universelle dit: « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion: ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. » Cette question pose actuellement plus de problèmes pour les musulmans que pour les chrétiens. Pour être bref, on peut dire que les musulmans conçoivent la liberté religieuse comme une route à sens unique: on a le droit d'entrer dans l'islam, mais on n'a pas le droit de revenir en arrière, même si on n'a pas choisi soi-même d'entrer dans l'islam (les personnes nées de parents musulmans, le sont par la naissance) ou même si on est convaincu par la suite qu'on a fait le mauvais choix. Cependant cela est une règle que pratiquaient les autres monothéistes comme les religions chrétiennes pendant longtemps, c'est pourquoi la Déclaration universelle des droits de l'homme est apparu d'abord pour lutter contre ces extrémités du christianisme. Les musulmans contemporains eux aussi sont aujourd'hui en train de réfléchir sur ce sujet. La Déclaration du Conseil islamique développe cette question à son article 12 (a) qui dit:[1625] Chaque personne a le droit de penser et de croire, et donc d'exprimer ce qu'elle pense et croit, sans que quiconque ne vienne s'en mêler ou le lui interdire, aussi longtemps qu'elle s'en tient dans les limites générales que la Loi islamique a stipulées en la matière. Personne, en effet, n'a le droit de propager l'erreur ou de diffuser ce qui serait de nature à encourager la turpitude ou à avilir la Communauté islamique: "*Si les hypocrites, ceux dont les cœurs sont malades, ceux qui fomentent des troubles à Médine, ne se tiennent pas tranquilles, nous te lancerons en campagne contre eux et ils ne resteront plus longtemps dans ton voisinage: maudits en quelque lieu où ils se trouveront, ils seront capturés et tués*"[1626].

Toutefois la traduction sommaire du même article faite par le Conseil islamique ne fait pas mention des hadiths qui prévoient la mise à mort. L'article 12 de la Déclaration de

---

[1624] *Cf.* VAN DER VYVER (Johan D.) (Ed.), ***Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives***, The Hague : Martinus Nijhoff Publishers, 1996, 1356 p.
[1625] *Cf.* Annexe II
[1626] ***Coran*** 33: 60-61

l'OCI de 1981 stipulait:[1627] "Le musulman qui a été guidé à l'Islam ne doit pas se convertir à une autre religion" ; or l'article 10 de la Déclaration de l'OCI de 1990 supprime la référence à l'abandon de l'Islam tout en affirmant que "l'Islam est la religion naturelle de l'homme" et en interdisant d'exercer des pressions ou de profiter de sa pauvreté ou de son ignorance "pour le convertir à une autre religion ou à l'athéisme". Pas question ici de liberté de religion dans le sens habituel du terme, mais d'une formulation édulcorée pour éviter les critiques extérieures. La Déclaration de la Ligue arabe affirme aussi que "la liberté de croyance, de pensée et d'opinion est garantie pour tous" (art. 26). Elle garantit aussi la liberté de culte, laquelle ne peut être restreinte que par la loi (art. 27). Mais en fait cette Ligue a adopté un projet de code pénal musulman qui prévoit expressément la peine de mort contre ceux qui abandonnent la religion musulmane.

Par cet image, on va maintenant voir comment dans une vision interne ces religions expliquent cette question dans leur plan politico-religieux.

A. Islam et la liberté d'expression

Dans une image intérieure d'Islam, tout musulman et tout non musulman possède le plein droit de porter, dans les limites du respect et de l'intégrité intellectuelle, un regard critique sur l'Islam, sur ses textes, sur ses hommes et sur son histoire. Car rien n'est à l'abri de la critique et de la raison ; cette religion se sent forte et capable de se légitimer. Ce sont là les préceptes même de l'Islam qui nous incitent au doute, à la recherche et à la lecture ouverte qui ne se limite pas uniquement aux seuls livres usés et jaunis, mais qui les dépassent pour aborder l'Universel : «Ceux *qui prêtent l'oreille à la Parole, et suivent ce qu'elle contient de meilleur. Ce sont ceux-là qu'Allah a guidés et ce sont eux qui sont doués d'intelligence.*»[1628] La raison est universelle et rien ne l'emprisonnera dans les cages d'un salafisme qui ne veut que revenir aux temps nostalgiques du *Salaf Salih* (les pieux ancêtres), dont plusieurs dogmes et pratiques ne proviennent ni d'Allah ni de son prophète.[1629] C'est la nature humaine qui veut que l'homme accepte les réalités à travers son don le plus précieux, à savoir le bon sens, qui le rend supérieur aux animaux. C'est pourquoi c'est cette même nature humaine qui ne lui permet pas de suivre les autres aveuglément, ce qui reviendrait à nier sa liberté innée de pensée ou limiter ses propres facultés mentales. Ainsi pour les musulmans comme pour les chrétiens, la première valeur de la liberté est son service à la recherche de la « vérité ». L'Islam ne peut dissimuler aucune vérité, et il ne permet pas non

[1627] *Cf.* Annexe II
[1628] ***Coran*** 39: 18, *traduite par l'auteur*.
[1629] **BEN GHARBIA (Sami)**, ***An extract from chapter 3 of the book Borj erroumi XL.***, in TunisiaDaily.com, 10 Juin 2003; Borj Erroumi XL (***voyage dans un monde hostile***) ; www.kitab.nl/elivre.html.

plus à ses adeptes d'en cacher, si ses règles et ses règlements ont été établis en conformité avec les lois naturelles. D'ailleurs la dissimulation de la Vérité a été déclarée comme constituant un péché majeur en Islam, et ceux qui dissimulent la Vérité ont été maudits par Allah, Qui dit, dans le Coran : «*Ceux qui cachent les preuves manifestes et la Guidance que Nous avons révélées et que Nous avons clairement indiquées aux gens dans la Bible, seront maudits par Allah et par ceux qui ont le droit de maudire*.»[1630] L'Islam commande à ses adeptes de penser librement à la Vérité, et de s'attarder sur tout point qui leur paraîtrait ambigu, afin que leur foi ne soit entachée d'aucun doute. Il leur demande aussi, s'ils tombent en proie au doute, d'essayer de l'effacer par tout moyen honnête et juste, et de résoudre ce problème dans un esprit indépendant. Allah dit : «*Ne suivez pas ce que vous ne savez pas*.»[1631]

Toutefois selon l'Islam, on ne doit pas ignorer que lorsque l'homme n'a pas la capacité de comprendre certaines réalités, et qu'il n'a pas l'espoir de les comprendre à cause de l'opposition de certains, cela même l'empêche de penser librement et d'exprimer la Vérité. En outre, si le fait d'exprimer la Vérité fait courir un danger à la vie, à la propriété ou à l'honneur de l'homme, le bon sens justifie que l'on cache la Vérité afin de préserver le caractère sacré de celle-ci, d'éviter que l'homme ne tombe dans l'errance, ou que sa vie, ses biens et son honneur ne soient exposés.[1632] Lors d'un procès on peut avoir le droit de choisir son représentant mais on ne peut se voir interdire de formuler son opinion. Ainsi donc, la liberté d'opinion et d'expression de tout débat politique est octroyée dans l'espace du respect légitime d'une Constitution. Pour les musulmans, l'Islam n'interdit pas la liberté, mais le libertinage. L'islam reconnaît le droit à la liberté de pensée et d'expression pour tous les citoyens d'un État islamique, à condition qu'elle soit utilisée pour propager la vérité et la vertu, et non pour répandre la méchanceté et le mal. En effet, l'Islam ne permettra en aucune circonstance la propagation de la méchanceté et du mal. Il interdit à quiconque d'utiliser un langage offensant ou injurieux sous prétexte de critique. Les musulmans avaient l'habitude de demander au Prophète Muhammad si une injonction divine lui avait été révélée sur tel ou tel sujet. Lorsqu'il répondait qu'il n'en avait reçu aucune, les musulmans exprimaient alors librement leur opinion sur le sujet.

[1630] Sourate al-Baqarah, 2 : 159

[1631] (Sourate 17 : 36)

[1632] Le Coran déclare dans deux versets que la dissimulation de la Vérité est parfois justifiée. voir Sourate al 'Imrân, 3 : 28, et Sourate al-Nahl, 16 : 106

B. La liberté et ses limites en Christianisme

La société civile se trouve aujourd'hui dans un processus culturel complexe qui signale la fin d'une époque et l'incertitude pour les temps nouveaux. Pour les sociologues cela n'est qu'un passage au postmodernisme.[1633] Les grandes conquêtes auxquelles on assiste, invitent à vérifier quel cheminement positif l'humanité a accompli dans le progrès et dans l'acquisition de conditions de vie plus humaines. On constate aujourd'hui un certain relativisme culturel : celui-ci se révèle dans sa nature être un système qui défend le pluralisme éthique favorable à la décadence et à la dissolution de la raison et des principes de la loi morale naturelle. Il n'est malheureusement pas rare de rencontrer, dans des déclarations publiques, des assertions qui soutiennent qu'un tel pluralisme éthique est la condition de la démocratie.[1634] Il en résulte d'une part, que les citoyens revendiquent, pour leurs propres choix moraux, la plus complète autonomie, tandis que de l'autre, les législateurs se voient obligés de respecter cette liberté de choix.[1635] Mais aussi prévoir et prévenir les conflits qui en résulteraient. A ce propos, ils formulent des lois qui font fi des principes de l'éthique naturelle plutôt soumises à des orientations culturelles ou morales transitoires,[1636] comme si toutes les conceptions possibles de la vie avaient une égale valeur. En même temps, on invoque de manière trompeuse la valeur de la tolérance, et on demande à une bonne partie des citoyens de renoncer à participer à la vie sociale et politique de leur propre pays selon la conception de la personne et du bien commun qu'ils pensent humainement vraie et juste ; la conception qu'ils pensent devoir être réalisée par les moyens permis, légalement mis à la disposition de tous les membres de la communauté politique par le système juridique démocratique. « Ils ont raison les citoyens qui jugent complètement fausse la thèse relativiste pour laquelle une norme morale enracinée dans la nature même de l'être humain n'existe pas. L'histoire du XXè siècle l'a montré. Toute conception de l'homme, du bien commun, de l'État doit se soumettre au jugement de cette norme morale ».[1637]

Parmi ces droits, on compte à juste titre le droit à la liberté religieuse à côté du droit à la liberté de conscience. Le Concile Vatican II a estimé particulièrement nécessaire l'élaboration d'une déclaration plus étendue sur ce thème. C'est le document qui s'intitule *Dignitatis humanae* on y trouve exprimées non seulement la conception théologique du problème, mais encore la conception qui part du droit naturel, c'est-à-dire d'un point de vue

---

[1633] Je renvoie aux références et aux analyses données par M. MAFFESOLI, ***La Transfiguration du politique, la tribalisation du monde***, Grasset, Paris, 1992.
[1634] Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique ***Centesimus annus***, n. 46, AAS 83 (1991) 793-867
[1635] WALDRON (Samuel E.), ***A modern exposition of the 1689 Baptist Confession of Fait***, Evangelical Press, Dralington (Co. Durham, England) 1999, p. 252
[1636] Cf. JEAN-PAUL II, Encyclique ***Evangelium vitae***, n. 22, AAS 87 (1995) 401.522.
[1637] CARD.RATZINGER (Joseph), ***L'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique***, siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Rome, 24 novembre 2002.

«purement humain», sur la base des prémisses dictées par l'expérience même de l'homme, par sa raison et par le sens de sa dignité. Certes la limitation de la liberté religieuse des personnes et des communautés n'est pas seulement une douloureuse expérience pour elles, mais elle atteint avant tout la dignité même de l'homme, indépendamment de la religion que ces personnes ou ces communautés professent ou de la conception du monde qu'elles ont. La limitation de la liberté religieuse et sa violation sont en contradiction avec la dignité de l'homme et avec ses droits objectifs. Le document conciliaire cité plus haut dit assez clairement en quoi consiste une telle limitation et une telle violation de la liberté religieuse. Sans aucun doute, nous nous trouvons dans ce cas en face d'une injustice radicale affectant ce qui est particulièrement profond dans l'homme, ce qui est authentiquement humain. De fait, même le phénomène de l'incrédulité, de l'attitude areligieuse et de l'athéisme, comme phénomène humain, ne se comprend qu'en relation avec le phénomène de la religion et de la foi. Il est par conséquent difficile, même d'un point de vue «purement humain», d'accepter une position selon laquelle seul l'athéisme a droit de cité dans la vie publique et sociale, tandis que les croyants, comme par principe, sont à peine tolérés, ou encore traités comme citoyens de «catégorie» inférieure et finalement -ce qui est déjà arrivé- totalement privés de leurs droits de citoyens.

L'Eglise enseigne qu'il n'existe pas d'authentique liberté sans la vérité, et que "la vérité et la liberté se conjuguent ensemble, ou bien elles périssent misérablement ensemble", a écrit Jean-Paul II,[1638] pourtant la Vérité pour l'Eglise n'est pas la liberté mais c'est le Christianisme. C'est pourquoi dans une société où la vérité n'est pas recherchée, où l'on ne cherche pas à la rejoindre, pour lui toute forme d'exercice authentique de la liberté est aussi affaiblie. Cela ouvre donc la voie à un libertinage et à un individualisme qui nuisent à la protection de la personne et de la société entière. Le droit à la liberté de conscience et spécialement à la liberté religieuse, proclamé par la Déclaration *Dignitatis humanae* du Concile Vatican II, se fonde en conséquence, sur la dignité ontologique de la personne humaine, et non certes sur une égalité entre les religions, ou entre les systèmes culturels humains.[1639] Cette égalité n'existe pas. Dans la même ligne, le Pape Paul VI a affirmé que "le Concile ne fonde en aucune manière ce droit à la liberté religieuse sur le fait que toutes les religions et toutes les doctrines, même erronées, auraient une valeur plus ou moins égale; il le fonde, au contraire, sur la dignité de la personne humaine, qui requiert de n'être pas

[1638] JEAN-PAUL II, Lettre Encyclique ***Fides et ratio***, n. 90, AAS 91 (1999) 5-88

[1639] *Cf.* Concile Oecuménique Vatican II, ***Décl. Dignitatis humanae***, n. 1: "Le Concile déclare que Dieu a lui-même fait connaître au genre humain la voie par laquelle en le servant, les hommes peuvent obtenir le salut et parvenir à la béatitude. Cette unique vraie religion, nous croyons qu'elle subsiste dans l'Èglise catholique et apostolique". Cela n'empêche pas l'Église de considérer avec un vrai respect les différentes traditions religieuses, et même de reconnaître qu'il y a en elles des "éléments de vérité et de bonté". Cf. Concile Oecuménique Vatican II, ***Const. dogm. Lumen gentium***, n. 16; Décr. Ad gentes, n. 11; *Décl.Nosta aetate*, n. 2 ; JEAN-PAUL II, *Lettre Encyclique Redemptoris missio*, n. 55, AAS 83 (1991) 249-340.

soumise à des contraintes extérieures qui tendent à opprimer la conscience dans sa recherche de la vraie religion et sa soumission à celle-ci".[1640] L'affirmation de la liberté de conscience et de la liberté religieuse ne contredit donc pas du tout la condamnation de l'indifférentisme et du relativisme religieux de la part de la doctrine catholique[1641] au contraire elle est pleinement cohérente avec elle. Chacun a le droit d'honorer Dieu suivant la juste règle de la conscience et de professer sa religion dans la vie privée et publique. Lactance[1642] le déclare avec clarté : « Nous recevons l'existence pour rendre à Dieu, qui nous l'accorde, le juste hommage qui lui revient, pour le connaître lui seul et ne suivre que lui. Cette obligation de piété filiale nous enchaîne à Dieu et nous relie à lui, d'où son nom de religion. »[1643]

§2. Critique : un droit ou un devoir

Si le contrat social considère le droit à l'opposition comme un droit, dans l'enseignement religieux cela est un devoir. La langage impératif des religions la considère généralement en tant qu'un devoir, plus ou moins important, des fidèles. Mais la manière de s'opposer se différencie selon les religions.

En réalité, l'accomplissement de ce devoir important est l'une des obligations de la vie collective. Dans la vie collective, le bonheur et la misère de chaque membre de la société sont partagés par les autres, lesquels ne peuvent donc pas être indifférents à la conduite de leurs semblables. L'Islam aussi bien que le Christianisme demande à tout croyant de garder pleinement lucide et vigilant son esprit social et de défendre chèrement le bien commun. Il appelle chaque individu à se considérer comme responsable de tous les autres membres de la société, et demande à celle-ci d'être responsable de tous les individus.

A. Dimensions de la critique et politique chrétienne

Sur le plan théologique et dans les situations qui demandent l'attestation de la foi, le chrétien doit la professer sans équivoque, à l'exemple de S. Paul en face de ses juges. Il lui faut garder " une conscience irréprochable devant Dieu et devant les hommes."[1644] Ainsi que devant Pilate le Christ proclame qu'il est " venu dans le monde pour rendre témoignage à la

---

[1640] *Cf.* PAUL VI, *Discours au Sacré Collège et à la Prélature romaine*, in "***Insegnamenti di Paolo VI***" 14 (1976), 1088-1089.

[1641] *Cf.* ***Catéchisme de l'Eglise catholique***, n. 2108 ; LÉON XIII, *Encyclique* ***Immortale Dei***, ASS 18 (1885) 170-171 ; PIE IX, ***Encyclique Quanta cura***, AAS 3 (1867) 162.

[1642] Lactance est un apologiste chrétien d'expression latine (près de Cirta v. 260 - Trèves v. 325). Rhéteur converti, il a donné dans ses *Institutions divines* le premier exposé d'ensemble de la religion chrétienne.

[1643] *Divinae Institutiones*, lib. IV, c. 28, 2 ; P. L., VI, 535.

[1644] Ac 24, 16

vérité ",[1645] le chrétien n'a pas à " rougir de rendre témoignage au Seigneur ".[1646] Le devoir des chrétiens de prendre part à la vie de l'Église les pousse à agir comme *témoins de l'Evangile* et des obligations qui en découlent. Ce témoignage est attestation de la foi en paroles et en actes.[1647] Le témoignage est un acte de justice qui établit ou fait connaître la vérité.[1648] Au titre même de leur profession dans la presse, ses responsables ont l'obligation, dans la diffusion de l'information, de servir la vérité et de ne pas offenser la charité. Ils s'efforceront de respecter, avec un égal souci, la nature des faits et les limites du jugement critique à l'égard des personnes. Ils doivent éviter de céder à la diffamation.[1649] Dans une société civile ce n'est pas simplement les gouvernés qui sont responsables, les autorités politiques aussi doivent à leur façon rendre témoignage à la vérité. Des devoirs particuliers reviennent aux *autorités civiles* en raison du bien commun. Ainsi les pouvoirs publics ont aussi à défendre et à protéger la vraie et juste liberté de l'information. En promulguant des lois et en veillant à leur application, les pouvoirs publics s'assureront que le mauvais usage des médias ne vienne causer de graves préjudices aux mœurs publiques et aux progrès de la société.[1650] Le *combat du Mal* que le gouvernement doit d'ailleurs sanctionner comme la violation des droits de chacun à la vie privée et publique. Le devoir au Commandement du Bien et au Combat du Mal est plus efficace dans les sociétés actuelles, lorsqu'on envisage le rôle des médias. Dans ce cas, que «la morale dénonce la plaie des États totalitaires qui falsifient systématiquement la vérité, exercent par les médias une domination politique de l'opinion, " manipulent " les accusés et les témoins de procès publics et imaginent assurer leur tyrannie en jugulant et en réprimant tout ce qu'ils considèrent comme "délits d'opinion".[1651]

Par conséquent le Christianisme pour sa part reconnaît l'importance des devoirs de tout homme, cependant, sur le plan politique, il est très prudent. Il prêche donc la soumission plutôt que la critique politique. On pourrait dire que la critique politique chrétienne est aussi négative que sa politique vis à vis d'une autorité dominante. Il prêche plus la prière pour l'autorité politique qu'une réaction politique, surtout lorsqu'il s'agit de l'autorité des laïques. On trouve, par exemple, sous la plume du pape S. Clément de Rome la plus ancienne prière de l'Église pour l'autorité politique :[1652] "*Accorde-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité, pour qu'ils exercent sans heurt la souveraineté que Tu leur as remise. C'est toi, Maître, céleste roi des siècles, qui donne aux fils des hommes gloire, honneur et pouvoir sur les choses de la terre. Dirige, Seigneur, leur conseil, suivant ce qui*

[1645] Jn 18, 37
[1646] 2 Tm 1, 8
[1647] *Cf.* ***Catéchisme de l'Eglise catholique***, n. 2472
[1648] *Cf.* Mt 18, 16
[1649] *Cf.* ***Catéchisme de l'Eglise catholique***, n. 2497
[1650] Ibid., op, cit., n. 2498
[1651] Ibid., op, cit., n. 2499
[1652] *Cf.* déjà 1 Tm 2 :1-2

est bien, suivant ce qui est agréable à tes yeux, afin qu'en exerçant avec piété, dans la paix et la mansuétude, le pouvoir que tu leur as donné, ils te trouvent propice."[1653]

B. Critique et politique islamique

D'après les enseignements de l'Islam chaque musulman a deux devoirs obligatoires : 1. Inviter les autres à faire le bien ; 2. Combattre la corruption. Ces deux devoirs qui sont connus dans la jurisprudence islamique sous l'appellation de: *"al-Amr bil-Ma`rouf"* (exhortation à faire le bien ou le commandement du Bien.) et *"al-Nahy `An al-Munkar"* (interdire de faire le mal ou/et le pourchasser) : ils demandent à tous les musulmans de maintenir la société sous une surveillance constante. S'ils voient quelqu'un dévier de la voie de la justice et de la vérité, ils doivent l'inviter au droit chemin, et s'ils voient quelqu'un commettre un crime ou un péché, ils doivent l'en empêcher. Cette règle est considérée comme une loi importante de l'Islam. Le Coran dit à cet égard: *"Vous formez la meilleure nation suscitée pour les hommes: vous ordonnez ce qui est convenable, vous interdisez ce qui est blâmable."* [1654] Le sixième Imam chiite al-Çâdiq a dit: "Quiconque s'abstient de combattre la corruption, soit avec sa main, soit avec sa langue, soit dans son cœur n'est vivant que de nom."[1655]

Pour les musulmans appliquer ces devoirs suppose qu'il n'y a aucun espace libre entre le plan politique et théologique. Dans le domaine politique ces devoirs sont aussi censés être le garant d'un exercice critique et réformateur, au service du peuple, comme un thermostat de la santé de son esprit fraternel et humain, du bon fonctionnement de ses organes politiques et de la cohésion de son corps social. Cela est une mission demandée à la communauté gouvernée aussi bien qu'à l'État gouvernant.[1656] Voyons maintenant quelques *hadith* qui nous signalent l'importance de cette règle : «le meilleur djihad est un mot juste à l'adresse d'un tyran» disait le Prophète Muhammad.[1657] «Celui d'entre-vous qui voit un Mal, qu'il le change par ses mains, s'il en est incapable qu'il le change par sa bouche, et s'il en est aussi incapable qu'il le fasse donc par son cœur».[1658] «Celui qui par son silence manque à la justice, est un Satan muet.»[1659] «Sachez que le Sultan (le pouvoir) et le Coran se sépareront, ne vous séparez pas, vous, du Coran. Sachez que vos futurs gouverneurs se soucieront de

---

[1653] Cor. 61 : 1-2
[1654] Sourate *Âle `Imrân*; 3:110
[1655] TABATABAEI et les autres, ***La Rationalité de l'Islam***, op, cit., p. 58
[1656] Par exemple, la *moutawi'a* en Arabie Saoudite, les milices du *commandement du bien et du combat du mal* en ancien Afghanistan et au Soudan, de la *komit*-é (comité) en Iran et les brigades des mœurs dans le autres régimes arabes, ne sont que des instruments étatiques.
[1657] ***An-Nassâ'ï*** 4209, ***Ibn Mâja*** 4012, voir aussi ***Aboû Dâoûd*** 4344.
[1658] **BEN GHARBIA (Sami)**, ***An extract from chapter 3 of the book Borj erroumi XL.***, in TunisiaDaily. com, 10 Juin 2004;; Borj Erroumi XL (***voyage dans un monde hostile***) ; www.kitab .nl/ elivre.html.
[1659] Ibid.

leurs propres intérêts plus que des vôtres ; si vous leur obéissiez, ils vous égareront et si vous leur désobéissiez, ils vous tueront. “Que devrions-nous faire?” lui ont demandé ses compagnons. Le Prophète répondit : soyez comme les fidèles de Jésus, déchiquetés par les égoïnes et portés sur les croix, une mort dans l’obéissance de Dieu est meilleure qu’une vie dans Sa désobéissance.»[1660] Ces trois traditions islamiques parmi des milliers d’autres soulignent l’importance de ce droit dans la vie des citoyens et désignent clairement le champ politique, celui des gouvernants, comme le sujet primordial où devrait se concentrer l’attention du Commandement du Bien et du combat du Mal. Puisque l’État est le plus important et le plus puissant instrument régissant tous les champs d’une société, il est de ce fait logique et sage, pour avoir une bonne gouvernance, de concentrer l’acte de critique, du bon conseil et du contrôle sur l’État, afin de contrebalancer sa puissance au profit de la communauté.

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 d’interdire ce qui est réprouvé. Si on n’est pas 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 cœur”.[1661] La crainte de la critique n’est pas un fait nouveau des sociétés, il s’agit là aussi de l’un des pires héritages de la culture et de l’histoire musulmane. C’est aussi l’une des causes directes de l’échec de la civilisation musulmane contemporaine. Ce droit naturel et divin au lieu d’être dirigé contre les gouvernants autoritaires dans certains pays musulmans est malheureusement détourné de sa nature réciproque et islamique pour ne s’abattre que sur les populations, sur les intellectuels, sur les femmes et sur la jeunesse par la raison d’État.

[1660] Ibid.

[1661] AL-QAYRAWANI (1975), ***Le risâla, ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l’Islam selon le rite malékite***, trad. Bercher, Editions populaires de l’Armée, Alger, p.303.

Conclusion de la section I

Sur le plan théologique, les religions monothéistes sont très fermes vis à vis des critiques qui touchent leur fondement alors qu'elles-mêmes se développaient à l'aide de leur critique contre l'autorité dominante. L'Islam par exemple, a commencé avec l'irrésistible terme non. C'est avec la négation de l'héritage et avec le rejet des traditions irrationnelles que les premiers croyants avaient commencé le questionnement de l'homme en Islam. Ainsi le questionnement de l'homme, de sa raison, de l'univers, des lois sociales, historiques et naturelles ne peut être accompagné d'une foi rigide qui n'accompagne pas le temps dans son évolution. « N'élevez pas vos enfants comme on vous a élevés car ils sont faits pour un temps différent du vôtre » disait l'Imam Ali avant d'être assassiné par le sabre du rigorisme de la première secte qui a inauguré le fondamentalisme musulman : les Kharidjites. Aujourd'hui ces deux religions, le christianisme et l'Islam ont le devoir de défendre les droits de l'homme en toutes circonstances et d'appliquer la critique, ce qu'elles nomment le Commandement du Bien et le combat du Mal, contre des États totalitaires qui ne respectent pas les droits de l'homme.

Dans la section suivante on verra les outils plus pratiques contre des personnes et des États despotiques. Pour l'Islam cela signifie la deuxième étape du « Commandement du Bien et du combat du Mal », après un processus verbal qui était la critique.

SECTION II. DROIT À LA RÉVOLTE ET À LA RÉVOLUTION

Si quelqu'un dit : faudra-t-il donc que le peuple soit toujours exposé à la cruauté et à la fureur de la tyrannie? Les gens seront-ils obligés de subir tranquillement que la faim, le fer et le feu ravagent leurs villes, de se voir eux-mêmes, de voir leurs femmes, leurs enfants assujettis aux caprices de la fortune et aux passions d'un tyran, et de souffrir que leur Souverain les précipite dans toutes sortes de misères et de calamités ? Leur refuserons-nous ce que la nature a accordé à toutes les espèces d'animaux; à savoir, de repousser la force par la force, et de se défendre contre les injures et la violence?

Cela est si évident, que Barclay qui est un grand défenseur du pouvoir sacré des Rois, en s'interrogeant sur ces questions, est contraint de confesser que les peuples, dans quelques cas, peuvent légitimement résister à leurs Rois : « Je réponds en deux mots, que les lois de la nature permettent de se défendre soi-même, qu'il est certain que tout un peuple a le droit de se défendre, même contre son Roi; mais qu'il ne faut point se venger de son Roi, telle vengeance étant contraire aux mêmes lois de la nature. »[1662] John Locke estime aussi que les gouvernés ont le droit de résister si le pouvoir porte atteinte à la liberté et à la propriété. C'est un droit qui appartient à la communauté et pas seulement aux individus isolés. Ce droit de résistance doit s'exercer pour défendre ou restaurer l'ordre établi et non pas pour réaliser des aspirations populaires. Si, par exemple, les représentants du peuple brimaient les autres, il faudrait s'opposer à eux.[1663]

§1. Christianisme et droit à la révolte

Selon la Bible l'autorité exigée par l'ordre moral émane de Dieu : "Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui. Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes."[1664] Le devoir d'obéissance impose à tous de rendre à l'autorité les honneurs qui lui sont dus, d'entourer de respect et, selon leur mérite, de gratitude et de bienveillance les personnes qui en exercent la charge.[1665] Dans son commentaire de *l'Epître aux Romains* (n° 1022) saint Thomas déclare

[1662] BARCLAY, ***Contra Monarchom***., lib. III, ch. 8, cité par John LOCKE (1690), ***Traité du gouvernement civil***, Traduction française de David MAZEL en 1795 à partir de la 5e édition de Londres publiée en 1728, n° 232, p. 147. Pour son édition électronique voir aussi : http://pages.infinit.net/sociojmt

[1663] Ibid., Chapitre XIX ; *De la dissolution des Gouvernements*, n° 212, p. 137.

[1664] Rm 13, 1-2 ; cf. 1 P 2, 13-17

[1665] WALDRON (Samuel E.), ***A modern exposition of the 1689 Baptist Confession of Fait***, Evangelical Press, Dralington (Co. Durham, England) 1999, p. 283 ; ***Catéchisme de l'Eglise Catholique***, n° 1900

qu'en soi le pouvoir est de Dieu et institué par Dieu. Telle est son essence.[1666] Evidemment, considéré dans son existence, un pouvoir déterminé n'est légitime que dans la mesure de sa conformité à son essence, c'est-à-dire dans la mesure où il réalise sa fin, le bien commun, et où il recueille le consentement de ses sujets ; ces conditions étant remplies, les chrétiens doivent obéissance de plein gré au prince non chrétien préalablement établi : « il faut ici considérer que la souveraineté (*dominium*) et le directorat (*praelatio*) sont de droit humain, alors que la distinction des fidèles et des infidèles est de droit divin. Or, le droit divin, qui vient de la grâce, ne supprime pas le droit humain qui vient de la raison naturelle. C'est pourquoi la distinction des fidèles et des infidèles, *prise en elle-même*, ne supprime pas la souveraineté et le directorat des infidèles sur les fidèles ».[1667] Cependant si l'autorité publique, débordant sa compétence, opprime les citoyens, ceux-ci ne refusent pas, selon le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, ce qui est objectivement demandé par le bien commun, mais il leur est pourtant permis de défendre leurs droits et ceux de leurs concitoyens contre les abus du pouvoir, en respectant les limites tracées par la loi naturelle et la loi évangélique : « le citoyen est obligé en conscience de ne pas suivre les prescriptions des autorités civiles quand ces préceptes sont contraires aux exigences de l'ordre moral, aux droits fondamentaux des personnes ou aux enseignements de l'Evangile. Le *refus d'obéissance* aux autorités civiles, lorsque leurs exigences sont contraires à celles de la conscience droite, trouve sa justification dans la distinction entre le service de Dieu et le service de la communauté politique. »[1668] Car le Christ a dit " *rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu* "[1669] et saint Paul ajoute :" *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* ".[1670] Pour le Pape Léon XIII il faut éviter d'empiéter sur les droits des citoyens et de prendre, sous couleur d'utilité publique, une décision qui serait désavouée par la raison.[1671] Car une loi ne mérite obéissance qu'autant qu'elle est conforme à la droite raison et, ainsi, à la loi éternelle de Dieu.[1672]

Tout en émergeant du peuple l'autorité procède d'abord de Dieu, et c'est en Dieu qu'elle a le fondement immédiat de sa valeur pour la conscience et son efficacité morale. Ainsi pour, J. Maritain, ce n'est pas seulement pour les rois de droit divin de l'antique Israël, mais aussi pour les pâles et instables législateurs et ministres de nos démocraties modernes que l'autorité est fondée en Dieu, et demande une obéissance consentie en conscience. Non seulement donc il y a un devoir moral à respecter même un pouvoir de fait supposé

[1666] D'AQUIN (Thomas), ***Commentaire de l'Epitre aux Romains***, trad. Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy, o.s.b., Cerf, Paris, 1999.
[1667] D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit., 2ª-2ªᵉ, Q.10, a.10.
[1668] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique***, n° 2242 ; GS 74, § 5.
[1669] Mt 22, 21
[1670] Ac 5, 29
[1671] ***Rerum Novarum***, le 15 mai 1891
[1672] Cf. D'AQUIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit., I-II q. 13 a.3.

tyrannique et sans autorité véritable, tant qu'on n'est pas pratiquement assuré que la révolte contre des chefs indignes n'entraînerait pas pour la communauté des maux plus grands. C'est au contraire un devoir de le renverser quand on est pratiquement assuré que la révolte contre des chefs indignes entraînera des maux moins grands que ceux que produit le maintien d'un tel pouvoir. Mais à l'égard d'un pouvoir légitime et possédant vraiment l'autorité (qu'il soit de type monarchique ou de type démocratique, que le gouvernement y soit exercé par le prince ou par les élus du peuple), le devoir moral implique la reconnaissance d'un droit à être obéi. Cela réside intrinsèquement, selon la mesure et le degré de leurs attributions, en la personne de ceux qui gouvernent. Telles sont, pour J. Maritain, dans les perspectives du réalisme chrétien, les raisons philosophiques de la règle pratique qu'une démocratie organique se doit d'affirmer très haut.

Selon Thomas d'Aquin la législation humaine ne revêt le caractère de loi qu'autant qu'elle se conforme à la juste raison ; d'où il apparaît qu'elle tient sa vigueur de la loi éternelle. Dans la mesure où elle s'écarterait de la raison, il faudrait la déclarer injuste, car elle ne vérifierait pas la notion de loi ; elle serait plutôt une forme de violence.[1673] Si le Roi devient tyrannique, deux solutions, pour Thomas d'Aquin, sont envisageables. La première est humaine, la deuxième est divine. En ce qui concerne la *solution humaine*, si le tyran est modéré, le citoyen a le devoir de le supporter car sinon il risquerait de provoquer une terrible répression et finalement une tyrannie pire encore. Si le tyran devient vraiment insupportable, dans ce cas, saint Thomas condamne le Tyrannicide. Pour lui, la seule solution envisageable serait institutionnelle c'est à dire la destitution du Tyran par ceux qui sont compétents pour le nommer. Lorsque ce n'est pas possible, il faudra s'en remettre à une *solution divine*. Saint Thomas précise encore qu'avant de s'en remettre à Dieu, il ne faut pas avoir pêché soit même. En effet, Dieu n'envoie jamais un Tyran plus longtemps qu'il n'est nécessaire. Pour lui, l'expérience prouve que Dieu se sert des Tyrans et ne les récompense jamais. De toute façon, ils iront en enfer.

Par conséquent si l'ordre du souverain est manifestement injuste, il convient, en se gardant à la fois de la révolte et de la soumission absolue, de s'en tenir à ce « milieu…qui a été observé par les premiers chrétiens ».[1674] Deux cas peuvent alors se présenter : « ou bien, seuls sont en jeu nos intérêts, même légitimes : l'obéissance s'impose alors, car le prince représente Dieu. Ou bien l'ordre contredit la justice : la résistance pacifique devient un devoir, car la fin ne saurait être sacrifiée au moyen, la loi de Dieu l'emporte sur celle des hommes. »[1675] C'est donc, non à une 'grandeur d'établissement', mais aux impératifs de la conscience

[1673] D'AQIN (Thomas), ***Somme théologique***, op, cit., 1-2, 93, 3, ad 2

[1674] ARNAULD (Antoine), ***Apologie pour les catholiques***, dans *Œuvres*, t. XIV, p. 351 ; cité par TAVENEAUX (René, textes choisis et présentés par), ***Jansénisme et politique***, Armand Colin, Paris, 1965, pp. 86-87.

[1675] ARNAULD, op, cit., pp. 351-352

qu'Arnauld dans son *Apologie pour les catholiques*, soumet finalement toute règle d'action. Cependant d'après Bossuet, comme on l'a vu,[1676] il faut obéir même aux princes « fâcheux et injustes », même aux princes païens : ainsi que faisaient les premiers chrétiens, il n'y a en effet qu'un juge assez auguste pour lui demander des comptes: Dieu.

Cette théorie religieuse est contre la théorie rationnelle de La Boétie.[1677] Catholique, avocat puis conseiller au Parlement de Bordeaux, il intervient dans diverses négociations pour parvenir à la paix civile dans les guerres de religions opposant catholiques et protestants en prêchant la tolérance en pleine période d'inquisition. La Boétie est surtout connu pour son *Discours sur la servitude volontaire*[1678] qui, sans défendre de système politique particulier, constitue une très sévère critique contre la tyrannie. Pour La Boétie, il ne peut exister de tyrannie sans assentiment du peuple. De ce point de vue, la servitude est donc par essence volontaire. Le tyran est en effet toujours seul face à des millions d'hommes et il suffirait que ces millions d'hommes cessent d'obéir pour que la tyrannie disparaisse. Le rapport de force est toujours en faveur des gouvernés. La nature nous soumet naturellement à nos parents et à la raison mais ne nous fait esclaves de personne. Nous sommes donc esclaves parce que nous le voulons bien. La résistance et l'usage de la raison sont donc les moyens de reconquérir la liberté (La Boétie ne fait aucune théorie de la révolte populaire) car des tyrans on peut dire qu'*« Ils ne sont grands que parce que nous sommes à genoux »*. Il n'est donc pas besoin de combattre les tyrans, il suffit de ne plus consentir à la tyrannie. *« Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres »*. Caractéristique de l'idéalisme humaniste, la pensée de La Boétie suppose une histoire produite par la seule intention des hommes sans voir que la politique a aussi son autonomie et sa spécificité. Dans le *Discours de la servitude volontaire,* la description paradoxale de l'univers de la tyrannie associe donc intimement l'aliénation politique à l'instauration d'un ordre hiérarchique qui vient remettre en cause la "fraternelle affection" commandée par le droit naturel.

Chez les réformateurs dans son commentaire sur *l'Epître aux Romains*, F. Godet, explique que l'application du principe posé dans le verset 13 : 2, reste toujours la même, quelle que soit la forme du gouvernement: monarchique ou républicaine. «Toute révolte a pour effet d'ébranler pour un temps plus ou moins long le sentiment du respect dû à une institution divine; et voilà pourquoi le châtiment de Dieu ne peut manquer d'atteindre celui qui s'en

---

[1676] Voir : Partie II : § 2. *La Théocratie biblique et droit naturel*.

[1677] Étienne de la Boétie naît le 1 novembre 1530 à Sarlat dans le Périgord. Son père est lieutenant d'un sénéchal du Périgord. Il fait ses études au collège de Guyenne (le plus brillant collège du Midi) puis étudie le droit à Orléans. L'école de droit est alors en même temps école de philosophie (en particulier averroïste) et constitue un foyer actif pour la diffusion de l'humanisme et même de la Réforme. Il meurt le 18 août 1563, à l'âge de trente-trois ans.

[1678] LA BOETIE (Étienne de), ***Discours de la servitude volontaire***, Editions Mille et une nuits, Paris, 1997 ; Discours de la Servitude volontaire, Editions Payot, collection Petite bibliothèque, Paris, 2002. (deux versions du texte + études complémentaires (Abensour, Clastres, Lefort, ...) ; Texte intégral (en version francisée) du *Discours de la servitude volontaire* à http://www.forget-me.net/LaBoetie/ (PDF, LaTeX).

rend coupable.»[1679] Luther, comme on l'a déjà vu, soutient constamment l'idée que, dans les royaumes de ce monde, il n'y a rien à opposer à la suprématie de l'autorité temporelle. En conséquence, même s'il ne l'a pas fait lui-même, considérant sa réforme théologique, Luther pense que les hommes doivent obéir aux lois et être respectueux de l'ordre établi. Ainsi il ne prend pas position en faveur des paysans allemands révoltés contre leurs seigneurs et qui se réclament pourtant de lui, mais soutient les seigneurs qui sont l'autorité. Un tyrannicide selon Luther est toujours l'occasion de désordres. Voulant remédier à un mal, il provoque un mal plus grand. On sait combien, effrayé aussi par la révolte des anabaptistes, il recommanda la soumission aux autorités temporelles. La contradiction luthérienne se manifeste encore plus lorsqu'on envisage le sens de la liberté chez Luther.[1680]

Quant à Calvin également, son action politique à Genève est rien moins que démocratique,[1681] et donne plutôt des signes concrets l'apparentant à ce qu'on nommera plus tard le totalitarisme, comme en témoigne le sort qu'il réserva à M. Servet.[1682] Dans son 'Epître au Roi' placée en tête de son *Institution de la Religion chrétienne,*[1683] on sent aussi la pointe de Calvin sous la génuflexion.[1684] Pour résoudre la contradiction luthérienne, Calvin, comme on le verra, distingue deux régimes en l'homme : le premier concerne la vie éternelle et le second, appartient à ordonner une justice civile.[1685] En principe, la balance est égale entre ces deux attitudes puisque la loi exige l'équité. Mais la loi, d'elle-même est sans force. Un pouvoir se dévoie aussi bien par complaisance que par brutalité. Il est vrai que Calvin, selon Cazayus, plus que d'autres réformateurs, se montre soucieux de maintenir ainsi un juste milieu entre clémence et répression, mais la réalité du Mal, plus tangible, plus contagieuse que ne l'est l'exemple du Bien, oblige l'Autorité à sévir plus qu'à louer.[1686]

Philippe Joutard souligne ce "loyalisme réformé" à l'égard de la monarchie, dont "l'horreur d'une rébellion contre le souverain est une première source". Certains des réfugiés protestants vont même jusqu'à critiquer l'Eglise du Désert, parce qu'elle organise des assemblées contraires aux édits royaux.[1687] Ainsi, les synodes[1688] débutent classiquement par

---

[1679] GODET (Frédéric), ***Commentaire sur l'épître aux Romains***, Genève : Labor et Fides, 1968, p. 478.

[1680] Voir : **CAZAYUS (Paul),** *Pouvoir et liberté en politique* ***: actualité de Spinoza*****, Ed. Pierre Mardaga, Spirmont (Belgique), 2000,** p. 71.

[1681] Ainsi, l'Histoire des idées politiques de J. Touchard considère qu'on est en face d'un " régime nettement clérical, une dictature religieuse ne différant que formellement d'une théocratie"; TOUCHARD (Jean), ***Histoire des idées politiques***, Paris, PUF, 1983, t. 1, p. 274.

[1682] Et bien d'autres épisodes qui, bien que moins graves dans leurs conséquences immédiates, n'en sont pas moins significatifs; cf. WENDEL (François), ***Calvin***, Genève, Labor et fides, 1985, p. 58-59.

[1683] Livre rédigé par Calvin entre 1533 et 1535. Il est imprimé en latin à Bâle en 1536, réédité en 1539 et paru dans sa version française en 1541, il constitue le premier et le plus important exposé francophone de la doctrine protestante ; c'est aussi un chef-d'œuvre littéraire. *Cf.* CALVIN (Jean), ***Institution de la Religion Chrétienne***, Genève, Labor & Fides, 1955-58.

[1684] CALVIN, op, cit., p. 35

[1685] Le chapitre XVI de l'***Institution chrétienne****-Du gouvernement civil-* développe cette dialectique rigoureuse.

[1686] **CAZAYUS, op, cit., p. 75.**

[1687] JOUTARD (Philippe), ***La légende des camisards. Une sensibilité au passé***, Paris, Gallimard, 1977, p. 119

une affirmation de fidélité à l'égard du souverain. Il s'agit bien là essentiellement d'une logique structurelle: les recommandations politiques des réformateurs, comme leur propre exercice du pouvoir, ne plaident guère pour un établissement de la démocratie. Marc Liénhard avance qu'en pratique et historiquement, les aspects révolutionnaires de la théologie de la Réforme l'emportent sur les éléments contre-révolutionnaires qu'elle renferme. Mais les caractéristiques de cette théologie qu'il envisage et qui fondent ce jugement ne portent pas en réalité sur le bien fondé de la Révolution, mais de la seule démocratie.[1689] On abordera cette dernière dans le titre suivant.

Transition

Selon Carrouges le texte particulier de saint Paul sur l'autorité de droit divin n'aurait jamais suffi à éclipser l'aspect général de la pensée judéo-chrétienne et même de saint Paul, si les théologiens et le clergé n'en avaient fait le symbole idéaliste des pressions matérialistes auxquelles ils étaient soumis par la situation économique et politique de l'Eglise. « On ne peut trouver d'autre explication à la scandaleuse complicité des autorités ecclésiastiques, par bénédiction ou par inertie, devant les crimes collectifs, tels que l'écrasement des Indiens d'Amérique et le rétablissement de l'esclavage des Noirs. »[1690] En sens inverse, les théologiens, ces penseurs professionnels de l'Eglise, apparaissent n'avoir souligné que rarement et comme à regret la nécessité de la *contestation légitime*. Cependant les exemples d'une telle contestation abondent dans la vie des saints et ailleurs.[1691] Combien se souviennent encore de la solennelle protestation de saint Ambroise contre l'empereur Théodose coupable d'un crime d'Oradour en Grèce, de saint Martin s'opposant à une première tentative d'Inquisition contre des hérétiques, de saint Louis refusant de tenir compte d'une excommunication injuste prononcée contre le Duc de Bretagne, du jésuite Las Casas protestant contre l'oppression des Indiens par les autorités espagnoles ?
Qu'a-t-on fait de la grandiose image de Moïse se dressant contre l'autorité du Pharaon coupable de retenir les Israélites dans l'esclavage et contre celle du grand prêtre Aaron qui avait institué le culte du Veau d'or ? Et qu'a-t-on fait de l'histoire du Christ et des martyrs ? Ils sont acceptés de subir physiquement les pires violences des autorités. Jamais ils n'ont consenti à se plier moralement devant les lois et les autorités qui voulaient leur commander

---

[1688] De grec *sunodos*, réunion, un *synode* est l'assemblée des délégués (pasteurs et laïcs) des conseils paroissiaux ou régionaux.
[1689] LIENHARD (Marc), ***La Réformation, une révolution***?, in VIALLANEIX (Paul), *Réforme et Révolutions*, Montpellier, Réforme / Presses du Languedoc, 1990, p. 15-40.
[1690] CARROUGES (Michel), ***Un patronat de droit divin***, éd. Anthropos, Paris, 1971, p. 118
[1691] Voir : CARROUGES, op, cit., pp. 118-119

des mots ou des gestes contraires à leur conscience. Ils ne seraient pas devenus des martyrs, sans ce refus d'obéissance. « L'obéissance à l'État, ou au roi qui incarne la puissance, n'implique aucune docilité aveugle».[1692] C'est pourquoi le christianisme contemporain essaie de redéfinir ses expressions au moins en ce qui concerne la résistance. Pourtant même la *résistance* à l'oppression du pouvoir politique ne devrait pas en théorie recourir légitimement aux armes, sauf si se trouvent réunies les conditions suivantes : (1) en cas de violations certaines, graves et prolongées des droits fondamentaux ; (2) après avoir épuisé tous les autres recours ; (3) sans provoquer des désordres pires ; (4) seulement s'il y a un espoir fondé de réussite ; (5) s'il est impossible de prévoir raisonnablement des solutions meilleures.[1693] Mais puisqu'il y a toujours le risque de désastre, cela veut implicitement rejeter des réactions et des résistances fortes qui entraînent à la révolte ou à la révolution. On connaît cependant les guerres de religions qui ont marqué plus de trois siècles de l'histoire en Europe.

§2. L'Islam et ses mesures contre l'autorité totalitaire

Comment peut-on distinguer les représentants du droit naturel, qui dirigent parfois les sociétés au nom du droit divin, de la vérité du droit naturel ?

Pour répondre à la question il faut supposer que le droit naturel a une valeur suprême à part. C'est donc par rapport à ce droit qu'on juge ses représentants. La première crise qu'a connue le monde musulman, la grande discorde (*Al fitna al kubrâ*) qui contient une morale mais aussi une loi, nous aidera dans nos débats politiques et sociaux actuels. 'Lors de la guerre qui avait opposé Ali, le calife musulman, à Mu'awiya, un partisan d'Ali lui demanda : 'allons-nous combattre des notables compagnons du prophète ? Sommes-nous sur la juste voie ? L'imam Ali lui répondit: « connais le Vrai (*haqq*) tu connaîtras ses hommes et connais le Mal (*bâtil*) tu connaîtras ses hommes.…suivez le chemin du bien et vous serez éclairés; détournez - vous du chemin du mal et vous vivrez en paix, » nul ne doit être inquiété s'il est en conformité avec la Loi.[1694] Selon un autre rapport bien connu, l'Imam a bien souligné ce point lorsqu'il a expliqué le verset coranique qui dénonce des Juifs ignorants qui suivaient leurs rabbins aveuglément. Ce verset dit: «*Certains d'entre eux sont illettrés et ne connaissent du Livre que de vagues fantaisies. Ils ne formulent que des suppositions*».[1695] L'Imam a dit: «si les ignorants de notre *Ummah*, trouvent eux aussi leurs juristes (*faqîh*) partiaux, ouvertement plongés dans la course vers l'acquisition des biens et des honneurs,

[1692] ARNAULD (Antoine), op, cit., p. 351 ; TAVENEAUX , op, cit., p. 86.
[1693] ***Catéchisme de l'Eglise Catholique***, n° 2243
[1694] ALI (ibn abi-Talib, Imam), op, cit., Propos tenus au début de son califat ; *serment* n°167, p. 242
[1695] ***Coran*** 2: 78

soucieux d'éliminer leurs adversaires et de soutenir leurs propres partisans incompétents et minables, et qu'ils persistent malgré tout cela à suivre de tels juristes, ils ne seront pas meilleurs que les Juifs illettrés qui suivirent leurs rabbins corrompus. Mais le cas des juristes qui ne sont pas égarés, qui ne se vendent pas, qui sont soucieux de protéger leur religion, qui suppriment leurs passions déréglées et qui obéissent aux commandements d'Allah est différent. Ils doivent être suivis par le commun des mortels. Bien entendu, le nombre de tels juristes est très limité. Tous les juristes ne peuvent pas être ainsi».[1696]

En dépit du fait qu'un État islamique puisse être mis en place n'importe où sur terre, l'Islam ne cherche pas à donner comme limites aux privilèges et aux droits de l'homme, les frontières de son propre État. Dans la conception musulmane de l'être humain, ce qui caractérise l'homme est le fait de pouvoir choisir, et, en cela, d'être responsable. Toute société, en aval, doit offrir à chacun la possibilité de répondre à l'exigence de ces obligations. L'Islam a ainsi confirmé la justice pour l'humanité tout entière, ces droits qui doivent être observés et respectés en toutes circonstances, que l'on soit résident d'un État islamique ou non, en paix ou guerre avec l'État. Le Coran dit : "*O vous qui croyez ! Tenez-vous fermes comme témoins, devant Dieu, en pratiquant la justice. Que la haine envers un peuple ne vous incite pas à commettre des injustices. Soyez justes ! La justice est proche du respect de Dieu.*"[1697]

Le principe du soulèvement contre l'injuste et du refus de l'injustice est un Principe islamique que l'obligation du « Commandement du Bien et du combat du Mal » approuve et engage les Musulmans à l'observer aussi en pratique. En effet, le Prophète a dit : «*Le Maître des Martyrs Hamzah s'est soulevé contre un gouvernant injuste. Il lui a ordonné de faire le Bien, et lui a interdit de faire le Mal, et le gouvernant injuste l'a tué.*»[1698] A propos du droit de protester contre la tyrannie, le Coran dit: "*Dieu n'aime pas la calomnie en public sauf si celui qui parle a lui-même été calomnié*". En Islam, comme nous l'avons aussi vu en Christianisme, tout pouvoir et toute autorité appartiennent à Dieu, qui délègue certains de Ses pouvoirs à l'homme. Un homme doté de tels pouvoirs doit être extrêmement respectueux envers son peuple. Tout ceci fut entériné par *Abu Bakr*, le premier Calife, qui déclara dans son premier discours: *"Coopérez avec moi lorsque j'ai raison, mais corrigez-moi lorsque je*

[1696] Ce rapport parle avant tout des "*faqîh*". Ce terme implique une spécialisation dans la compréhension des questions religieuses et dans l'approfondissement de recherches savantes. C'est pourquoi une autorité religieuse compétente doit être en premier lieu "*faqîh*" et "*mujtahid*". Ensuite, les qualités de conscience, de piété, de religiosité, d'obéissance à Allah et d'élimination des passions déréglées, mentionnées dans ce rapport, constituent l'infrastructure de toutes les vertus morales de l'homme et signifient l'éloignement des péchés et de la déviation. BEHECHTI & BAHONAR, ***Philosophie de l'Islam***, Trad. et édité par Abbas AHMAD al-Bostani, Cité du savoir, Montréal, Qc., 2000, p. 269, rapporté de l'Imam al-Hassan al-'Askarî.

[1697] ***Coran***, 5:8.

[1698] AL-BALAGH (Mo'assat), ***Ahl-ul-Bayt*** (***L'ecole d'Ahl - ul - bayt: première des cinq écoles juridiques musulmanes***) Trad. Ahmad AL-BOSTANI, cité du savoir, Montréal, Qc., 2000, p. 84

commets une erreur; obéissez-moi tant que je respecte les commandements d'Allah et de Son Prophète; mais détournez-vous de moi lorsque je m'en écarte".[1699]

Tous les théologiens semblent tomber d'accord sur le principe du soulèvement contre l'injuste et pour le refus de l'injustice, mais pas sur l'usage de la force et sur les méthodes de la réaction. De plus les musulmans se séparent encore en deux groupes classiques : les chiites et les sunnites.

A. Le droit de manifestation contre la tyrannie

Selon la lecture sunnite le Prophète a dit : "celui qui nomme un homme à la tête d'un groupe de gens alors qu'il sait qu'il s'y trouve quelqu'un qui est plus agréé par Dieu et par son Messager, celui-là a trahi Dieu, Son Messager et les croyants"[1700]. Les sunnites disent qu'il est nécessaire – c'est une obligation – de confier la direction des affaires de la cité à celui qui est le plus apte ("*al-aslah lil-wilâya*").[1701] Si on avait l'entière capacité de confier le commandement au plus apte et qu'on l'a confié à quelqu'un d'autre par intérêt personnel, on est fautif sur le plan moral. Mais si on désirait sincèrement le confier au plus apte mais qu'on n'a réellement pas pu le faire, alors il n'y a pas faute.[1702] Dans l'orthodoxie Sunnite, cette désignation du dirigeant est bien sûr un idéal et il est obligatoire de respecter cet idéal; cependant, dans le réel, la désignation ne respecte pas cet idéal, ou bien le souverain peut devenir un tyran qui ne respecte plus les droits de l'homme, que doit-on faire ?

Dans cette lecture[1703] si un homme est parvenu au pouvoir alors que d'autres personnes, plus aptes que lui, étaient présentes (*"in'iqâd ul-wilâya li rajul ma'a wujûdi aslah minhu li hâdhihi-l-wilâya"*), alors il n'y a pas de divergence sur le fait de dire qu'il n'y a pas à se soulever contre lui : il faut faire avec le réel.[1704] La vraie question se pose en fait uniquement à propos des cas où le dirigeant agit injustement (*"jawr"*), ou bien s'il fait des fautes morales graves publiques (*"fisq"*), ou bien encore s'il exerce son autorité d'une façon autre que celle menée par le Prophète et les quatre califes nommés dans les trente années après lui.

[1699] IBN HÎSHÂM, ***السيرة النبوية As-Sîra an-nabawiya***, rédaction par Muçtafâ AS-SAQA, Ed. al-Babî al-Halabî 2ème éd. Le Caire (Egypte), tom. 2, p. 662.

[1700] Al-Hâkim, cité dans ***As-Siyâssa ash-shar'iyya***, p. 9, *Al-Hisba*, p. 12, authentifié par Adh-Dhahabî.

[1701] Commentant le Hadîth ci-dessus, Ibn Taymiyya écrit qu'il y a deux principes dont il faut tenir compte : 1) l'honnêteté ("*amâna*", fondée sur la foi – "*khash'yat-ullâh*") ; 2) les compétences requises par rapport à la fonction ("*quwwa*") (***As-Siyâssa ash-shar'iyya***, op. cit., pp. 15-25). An-Nadwî a lui aussi repris ces deux principes à partir d'un verset coranique : l'honnêteté ("*kawn ur-rajul hafîzan*") et les compétences requises par rapport à la fonction ("*kawnuhû 'alîman*") (*Qassas un-nabiyyîn*, *Qissatu Youssouf alayhis-salâm*).

[1702] Ibn Taymiyya, ***Minhâj us-sunna an-nabawiyya***, 1/211 ; www.La Maison de l'islam.fr ; www.islam-top.com

[1703] ***La Maison de l'islam*** : www.islam-top.com

[1704] Ibid.; voir aussi IBN HAZM, ***Al-fissal fil-milal wal-ahwâ' wan-nihal***, *Al-kalâm fî imâmat il-mafhdûl*. 3/89.

Et il y a à ce sujet, dans la Sunna, un certain nombre de textes. D'une part on trouve des Hadîths tels que : "*Celui parmi vous qui voit un mal doit le modifier par sa main, s'il ne peut pas par sa main alors par sa langue, et s'il ne peut pas par sa langue alors par son cœur. Et c'est là la plus faible [chose que requiert la] foi*".[1705] "Non ! Jusqu'à ce que vous attrapiez la main de l'oppresseur et l'ameniez à la vérité."[1706]

Et d'autre part on trouve des Hadîths tels que: "… *Ecoutez bien : celui qui est sous l'autorité d'un dirigeant puis le voit faire un acte de désobéissance à Dieu, qu'il déteste ce que ce dirigeant fait de désobéissance à Dieu mais qu'il ne retire pas sa main de l'obéissance*".[1707]

"*Vous verrez après moi un favoritisme et des choses que vous réprouverez. – Que nous ordonnes-tu alors de faire, Messager de Dieu ? – Vous vous acquitterez de votre devoir et demanderez à Dieu votre droit*".[1708]

Comment concilier ces deux groupes de Hadîths par rapport au dernier cas que nous avons vu ?

Quelques ulémas Sunnites tels que Ibn Hazm et certains savants des premières générations (tels que Imam Al-Hussein ibn Alî, Abdullâh ibn az-Zubayr, ceux qui se sont soulevés en l'an 63 contre Yazîd, ceux qui se sont soulevés contre Al-Hajjâj, et d'autres) sont de l'avis suivant : si le dirigeant commet un abus, il est nécessaire de lui rappeler ses devoirs ; s'il revient à la droiture, il n'y a aucune raison de le renverser. Par contre, s'il persiste dans ses abus, alors les citoyens ont le devoir moral de le renverser et d'installer un dirigeant juste à sa place, s'ils pensent qu'apparemment ils disposent des moyens suffisants pour que le soulèvement réussisse ; mais s'ils sont peu en nombre et disposent de si peu de moyens que le soulèvement ne peut apparemment pas réussir, alors il ne font aucune faute en ne cherchant pas à le remplacer.[1709]

Ibn Taymiyya et implicitement Mawardi[1710] a relaté l'avis de Ibn Hazm que nous avons vu, et a écrit que c'est l'autre avis qui est correct[1711] et ce par rapport à tout dirigeant : aussi bien

---

[1705] MUSLIM, ***Translation of Sahih Muslim***, trad. Abdul Hamid Siddiqui, in http://cwis.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim/, 49, ce qui est entre crochets est l'interprétation de Alî al-Qârî : Mirqât 9/328.

[1706] ***Tirmidhî***, op, cit., 3048.

[1707] ***Muslim***, op, cit., 1855.

[1708] ***Bukhârî***, 3408, ***Muslim*** 1843. *Cf.* ***Le Sahîh de Bukhârî, texte arabe avec versions parallèles, traduction et commentaire des hadiths 1 à 25, contribution à l'étude du hadith,*** Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, 2 vol : **www.**Septentrion.com/Theses/choixthese.html

[1709]IBN HAZM, ***Al-fissal fil-milal wal-ahwâ' wan-nihal***, 3/106, 100. Pour ces savants, le Hadîth permettant le recours à la force pour changer ce qui ne convient pas (nah'y 'an il-munkar) contient une règle particulière (*khâss*) et le Hadîth interdisant le soulèvement armé contre le dirigeant contient lui aussi une règle particulière (*khâss*) : les deux se contredisent donc apparemment .

[1710] MAWARDI (Abou 'l-Hassan 'Ali), ***Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif***, Traduit et Annotés par E. Fagnan, Office des publications universitaires, Alger, 1984, p. 33-41

[1711] IBN TAYMIYYA, ***Minhâj us-sunna an-nabawiyya***, 2/351, 2/346-347; Id., ***Al-siyàsa ash-shar'iyya fl islàh ar-rà'i wa ar-ra'iyya***, Dàr ash-sha'b, Le Caire, 1971; ***Rafu al-malàm 'an al-aima al-a'lam***, Almaktab al-islàmi, Beyrouth, s. d.

celui qui occupe le poste de calife que celui qui occupe un poste inférieur.[1712] Ibn Taymiyya écrit : *"L'opinion la plus connue chez les Sunnites est qu'ils ne sont pas d'avis d'organiser la révolte armée contre les dirigeants même si ceux-ci sont oppresseurs, conformément à ce que montrent les nombreux Hadîths relatés du Prophète".*[1713] Pour lui "le Sultan est l'ombre de Dieu sur la terre et soixante ans avec un imâm injuste valent mieux qu'une nuit sans sultan". Car 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.[1714]

Cette logique, comme on l'a vu, est comparable à la lecture que fait la majorité des théologiens dans le christianisme paulinien,[1715] mais encore plus passive si on accepte ce que disait, selon *Muslim*, le Prophète.[1716] Cet avis enseigne qu'il ne faut pas entreprendre de révolte armée contre le dirigeant injuste ; il n'enseigne cependant pas qu'il serait interdit de défendre sa vie, sa famille, sa liberté ou ses biens si l'injustice du dirigeant va jusqu'à vouloir les prendre ou leur faire du tort : il est permis de défendre ces choses-là, et si on meurt alors on est martyr.[1717] D'ailleurs même les Sunnites ne sont pas d'avis pour autant qu'il s'agirait de rester passifs face au dirigeant injuste ; ils pensent tout au contraire qu'il faut agir selon la méthode enseignée par le Prophète : *"Quel djihad est le meilleur ?* demanda un homme au Prophète. *C'est une parole de vérité dite auprès d'un dirigeant oppresseur".*[1718] Il s'agit donc, face à ce genre de dirigeant, de dénoncer par la langue et l'écrit la tyrannie ou les abus et de faire évoluer ainsi les choses. Cet avis interdit la révolte armée, certes, mais il encourage autant que possible la dénonciation des injustices de façon franche, courageuse et honnête.[1719]

[1712] Ibid., op, cit., 2/124-125.
[1713] Ibid., 2/125.
[1714] IBN TAYMIYYA, ***Le traité de droit public,*** trad. Laoust, Inst. Fr. de Damas, Beyrouth, 1948, p.145
[1715] Cette opinion, selon *La Maison de l'islam*, voit les choses comme suit : les Hadîths qui interdisent le renversement de l'autorité injuste ne peuvent pas dater du début de l'islam et avoir été abrogés ensuite (comme l'a dit Ibn Hazm), puisque le Prophète y évoque explicitement une situation qui adviendra *après lui* ! C'est très clair. Dès lors, les Hadîths autorisant le recours à la force pour changer les abus contiennent une règle générale (*'âmm*), tandis que les Hadîths interdisant le soulèvement armé contre le dirigeant contient une règle particulière (*khâss*) ; or il n'y a pas de contradiction entre une règle particulière et une règle générale : la règle particulière fait exception par rapport à la règle générale.
[1716] *"Tasma'u wa tutî'u lil-amîr, wa in dharaba zahraka wa akhadha mâlaka fasma' wa ati'"* ***Muslim***, n° 1847 ; voir aussi ce qu'a rapporté Muslim, n° 1846, ainsi que ce qu'a rapporté ***Abû Dâoûd***, n° 4759.
[1717] Conformément au principe général édicté par le Hadîth : "*Celui qui est tué en défendant son bien est martyr. Celui qui est tué en défendant sa religion est martyr [c'est-à-dire en défendant par exemple une mosquée face à des attaques armées]. Celui qui est tué en défendant sa vie est martyr. Celui qui est tué en défendant sa famille est martyr.*" ***Tirmidhî*** 1421.
[1718] An-Nassâ'ï 4209, Ibn Mâja 4012, voir aussi Aboû Dâoûd 4344
[1719] ANAS, ***La question du choix du dirigeant. Et si le choix concret diffère de l'idéal ?***, in La Maison de l'islam, op, cit., 2003.

B. Droit à l'usage de la force en Islam

L'Islam n'accepte -en aucun cas- que l'homme utilise la force qu'il possède dans aucune voie de corruption et d'agression contre la vie humaine, par une simple humeur personnelle maladive ou pour des avidités personnelles. L'Islam légitime ainsi la guerre tant qu'il s'agit de défendre de nobles objectifs humains qui la justifient contre le tyran politique, social ou économique et la rejette dès que ces nobles objectifs cèdent la place à des objectifs égocentriques, perfides et à des motifs maladifs et des intérêts personnels.[1720] Il veut que l'homme s'expose dans les domaines qui édifient sa vie sur un fondement solide de foi, de justice et de paix. Dieu a demandé à l'un de ses prophètes dans le royaume d'un tyran de dire à celui-ci s'il le rencontrait: «*Je ne vous ai pas employé pour répandre le sang et prélever des impôts, mais pour que je n'entende plus les cris des opprimés; car je ne néglige pas leur plainte, même s'ils étaient des infidèles*».[1721] En parlant de Pharaon, le Coran nous brosse aussi un tableau typique du gouverneur qu'il faut combattre et dont la puissance doit être détruite, et évoque l'appel de Moïse et son message qui visent à sauver le peuple hébreu de ce tyran et de son régime tyrannique, sévère et brutal.[1722] C'est dans cette logique que les ulémas chiites doivent justifier leur action plus radicale que celle des sunnites contre des tyrans. Des Imams chiites ont considéré que l'usurpation du droit d'autrui et la perpétration de l'oppression et de la cruauté étaient l'un des pires péchés, et ils ont condamné fermement de telles pratiques, se fondant en cela sur les injonctions du Coran.[1723] Selon eux, étant donné la gravité du péché d'injustice et de ses conséquences, Allah a prohibé la même coopération avec les oppresseurs.[1724] Si soutenir les oppresseurs, même avec un fragment de datte, ou même par le simple souhait qu'ils restent en vie, est une chose contre laquelle les Imams d'Ahl-ul-Bayt ont mis vivement en garde les musulmans, selon les chiites, quel péché impardonnable serait de participer à un gouvernement oppresseur, d'accepter d'y occuper une fonction ou de lui prêter serment d'allégeance, ou pis

---

[1720] FADLALLAH (Mohammed Hossein), *L'aspect moral de la force en Islam*, Traduit de l'arabe par al-Bostani, Cité du savoir, Montréal, Qc., 2002, p. 22

[1721] Al-Kafi, op, cit., Tom IX. ***Al-Kâfi*** de Al-Kulaynî al-Razî (mort en 941 [328-329 h]) et ***Man lâ yahduruhu al-faqîh*** (celui qui n'a pas de juriste à sa portée), d'Ibn Babôyeh al-Qomî surnommé al Sadûq, mort en 991. Ces deux recueils, avec deux autres, ***al Istibsbâr fi mâ ikhtulifa min al-akhbâr*** (Contemplation des traditions contestées) et ***Tahdhib al-ahkâm*** (Révision des décisions), élaborés par Al-Tûsî Muhammad Ibn al-Hasan (995-1067), constituent les ouvrages principaux, les «Quatre Livres» des chiites.

[1722] «Pharaon était hautain sur la terre. Il avait réparti les habitants en sections; il cherchait à affaiblir un groupe d'entre eux: il égorgeait leurs fils et laissait vivre leurs filles. C'était un fauteur de désordres. Mais Nous voulions favoriser ceux qui avaient été humiliés sur la terre; Nous voulions en faire des chefs, des héritiers; Nous voulions les établir sur la terre et montrer ainsi à Pharaon, à Haman et à leurs armées ce qu'ils redoutaient». ***Coran***, 28 : 4-6.

[1723] «*Ne pense pas qu'Allah ignore les actions des oppresseurs. Il a différé la Punition jusqu'au Jour du Jugement, où leurs yeux se fixeront d'horreur*» ***Coran***, 14:42.

[1724] «*Ne vous inclinez pas vers les injustes, sinon vous seriez atteints par le Feu de l'Enfer; ne prenez pas de protecteur en dehors d'Allah, autrement vous ne serez pas secourus*» ***Coran***, 11:113.

encore, de faire partie des piliers d'un pouvoir injuste et de contribuer activement à l'installation et à la consolidation de ce pouvoir. Car, comme l'a dit l'*Imam al-Çâdiq*, "*un régime oppresseur, mine tout bon droit, ravive totalement le faux, fait apparaître l'injustice, le despotisme et la corruption*."[1725] Or pour les chiites quiconque retrace la vie politique des *Ahl-ul-Bayt*, ainsi que leur lutte, remarque qu'ils formaient une ligne d'opposition politico-religieuse, les tenants de la réforme et de la lutte contre l'injustice, et même les dirigeants de la marche politique de la Ummah. C'est dans cette lecture héroïque que les chiites interprètent la tentative de Al-Hussein se rendant à *Kufa* pour y établir la justice. Ils ont donc refusé la pratique du règne héréditaire imposé à la Ummah à l'époque de Mu'âwiyeh ibn Abî Sufyân, et l'accession du fils de celui-ci -Yazîd- au califat. Malgré le refus de la plupart des musulmans, en raison de son incompétence et de son absence de qualification pour cette dignité, puisqu'il ne remplissait aucune des conditions requises pour le califat en Islam, le règne de Yazîd était comme plupart de califes Omeyyades et Abbassides, un système héréditaire imposé à la Ummah au nom du droit divin.[1726] Le combat et le martyre du petit-fils du Prophète et de dizaines de musulmans pieux a attiré l'attention des musulmans sur la possibilité du soulèvement même contre un pouvoir illégitime qui règne au nom du droit divin.

CONCLUSION DU CHAPITRE II

Une autorité politique ou même non-politique qui ne respecte pas le droit naturel, le peuple n'a pas de devoir de la respecter. Plus elle agresse ce droit plus elle devient illégitime. Cela est le point de vue rationnel qui est également confirmé par les religions. Le fait d'outrepasser la loi la retire donc de l'ordre commun, du domaine de la Justice naturelle et légale pour tous : « *le gouvernement tyrannique n'est pas juste parce qu'il ne tend pas au Bien général, mais au bien particulier de celui qui gouverne.* »[1727] Ainsi, le peuple est en droit de le renverser, car ça fait aussi partie de son droit naturel. La sédition n'est pas dans l'acte de révolte, elle est dans le tyran qui la provoque par sa conduite.

[1725] MODHAFFAR (Mohammad Redhâ), op, cit., p. 234
[1726] Voir : AL-BALAGH (Mo'assat), op, cit., p. 88
[1727] S.T. , VI. 96 art. 4

Conclusion du Titre I

Par ce titre on a vu que ce sont les premiers critères du droit politique naturel qui peuvent rendre un régime politique légitime ou illégitime. Le manque de l'un de ces critères suffira pour disqualifier l'autorité politique à l'aide des critères secondaires du droit naturel. Même si cette analyse est acceptée par les théologiens politiques de deux champs Islam-chrétien, pourtant les philosophes du droit ont d'autres soucis. Pour eux l'idée de sociabilité naturelle de l'homme, de droit égalitaire et de justice naturelle peut parfois donner lieu à une conception «droitière» du pouvoir politique. La Nature, dans un sens général, produit aussi l'exception et justifie l'inégalité.[1728] Toutes les natures ne sont donc pas de bonnes natures. Certaines ont besoin de guides, d'autres non. Cette nature donne donc lieu à une hiérarchie, au service de l'essence humaine qui justifie le pouvoir coercitif du chef ou de l'élite. C'est alors que l'idée de nature peut développer une philosophie politique dans une ligne rigoureusement conservatrice, qui paradoxalement consonne avec le positivisme juridique du XIXe siècle. Ce dernier emporta sur le rationalisme révolutionnaire une victoire dont on crut qu'elle impliquait l'abandon de l'idée de loi naturelle.

Admettant cette idée il ne faut pas oublier que lorsqu'on envisage le terme de Nature, cela renvoie à définir la nature humaine et non à la Nature en général. Dans ce cas la loi de la Nature pourrait justifier une différence nommée parfois l'injustice, mais la loi naturelle de l'homme qui se réfère à la raison humaine la dénie. D'ailleurs on a bien vu que sur ce point les religions sont également d'accord. Toute différence n'est pas une inégalité ainsi que toute inégalité n'est pas une injustice. C'est ainsi que l'idée de droit naturel ouvre d'autres perspectives. Elle interroge l'autorité. Cela renvoie à la question du bon par nature, entraînant également une élaboration théorique du meilleur régime. En ce sens, l'idée de droit naturel apparaît comme le fondement de toute révolution. Et les révolutionnaires de 1789 ne revendiquaient-ils pas l'égalité et la liberté au nom d'un droit de nature, tandis que le clergé et la noblesse prétendaient sauver la monarchie[1729] en s'appuyant sur le droit divin? Ces critères comme l'égalité, la justice, la réciprocité de droit et de devoir, aussi bien que les critères secondaires sont alors déterminés par la raison. Le choix volontaire d'une vie selon la raison, devrait donc nous emmener vers un régime qui puisse réaliser ces idéaux dans les diverses sociétés ; c'est ce que le titre suivant en examinant les formes modernes souhaite trouver.

[1728] Comme le disait Platon dans ***La République*** et Aristote, dans l'***Éthique à Nicomaque***.

[1729] Le ***monarchisme*** est le gouvernement dirigé par un homme dont l'autorité découle du père (système héréditaire) ou par la décision de l'ancien roi (testament); les décisions sont rapides à prendre car il y a moins d'organes de décision (parlement, assemblée nationale), mais les abus de pouvoir ne peuvent pas toujours être contrôlés. Si le Royaume concerné ne possède pas un roi ayant conscience de la raison d'Etat, ce pays court alors un danger, et tentera donc de déstabiliser ce pouvoir.
Ce système a été aboli en France en 1793 par la mort de Louis XVI Aujourd'hui, les mouvements visant au rétablissement du monarchisme sont Nationalistes, Populistes ou Chrétiens.

TITRE II. LE DROIT POLITIQUE NATUREL EN PRATIQUE; ÉVALUATION DES SYSTÈMES POLITIQUES REVENDIQUÉS

Le premier titre a présenté les critères d'un droit politique naturel qui pourrait nous servir à légitimer un système politique. Par conséquent dans ce titre on voudrait savoir comment les modèles actuels du droit divin, contrairement au passé historique, cherchent à être plus compatibles avec les droits naturels de l'homme. Ce rapprochement avec le droit naturel moderne obéit à la même logique rationnelle qu'on a vue dans la première partie, mais à cette différence près que cette fois ce sont les outils modernes comme l'*idjtihâd* et l'herméneutique moderne qui sont plus développés. D'ailleurs leur développement théorique basé sur la raison humaine, autorise à penser conduire vers un droit divin moderne qui serait compatible au Droit politique naturel. Pour cela, la dernière étape de notre recherche présente les systèmes politiques qui obéissent à ces idées (premier chapitre). Faire ensuite connaître les idées modernes contemporaines ou plutôt postmodernes qui implicitement soutiennent ou explicitement critiquent notre démarche s'impose (second chapitre). L'étape finale permet de trouver une base légitime à ces deux approches.

CHAPITRE I. LES SYSTEMES POLITIQUES ET LE DROIT NATUREL MODERNE

Ce chapitre examine certains systèmes politiques modernes qui se présentent comme plus conformes aux normes du droit naturel. S'il est vrai que dans leur histoire les religions ont sacralisé quelques formes de gouvernements celles-ci n'ont pas été nécessairement les meilleures d'après l'évolution du droit public. Pour une lecture rationnelle de ces textes et dans leur contexte, il faut d'abord nous informer sur la question des systèmes politiques en général qui correspondent aux critères du droit politique naturel. Puis il faudra analyser les formes politiques qui représentent le droit divin moderne.

SECTION I. LA DÉMOCRATIE : UN PAS VERS LE DROIT NATUREL

La démocratie est un gouvernement du peuple par le peuple (*démos* : peuple /*kratos* : pouvoir). Les premières formes de démocratie remontent à l'Antiquité. Les Grecs ont ainsi inventé la démocratie politique directe, dans laquelle les citoyens prennent eux-mêmes les décisions concernant la cité (*polis*). Mais cette forme de démocratie reste limitée : femmes, esclaves et *métèques* ne sont pas considérés comme des citoyens et l'élection, le principe de base de la démocratie, n'y occupe qu'une place secondaire -on préfère avoir recours au tirage au sort pour désigner les magistrats. Les gouvernés, siégeant régulièrement en Assemblée générale du peuple (*Ecclésia*[1730]), n'en participent pas moins, et de façon directe, aux décisions. Dans son ouvrage de " philosophie politique ", Platon se pose la question de savoir quel peut être, parmi les différents types de Constitutions qui se sont succédés, celui qui pourrait offrir à la Cité le meilleur gouvernement.[1731] Il s'interroge donc sur les conditions idéales auxquelles tout régime politique, quel qu'il soit, doit répondre. Il ne s'agit pas de rendre compte de ce qui est, des régimes tels qu'ils existent, mais de ce qui doit être, des régimes tels qu'ils doivent être. L'État le meilleur sera en effet l'État ***juste***. Pour cela,

[1730] Assemblée des citoyens prenant part à la vie politique des cités grecques et notamment d'Athènes.
[1731] PLATON, ***La République***, op, cit., livre VIII.

Platon cherche quelles sont les constitutions possibles, et laquelle est la meilleure. Il pense que la constitution parfaite, en laquelle tout est commun (femmes, enfants, éducation, moyens de défense) et où les gouvernants sont philosophes (thèse célèbre des " philosophes-rois " dont pouvoir et sagesse sont réunis en une seule main), se trouve dans un régime qu'il nomme parfois aristocratie.[1732] Par contre étant donné que la tyrannie ne mérite pas d'être appelée un régime politique, la démocratie est le plus mauvais régime. Car le juste, pour Platon, résulte de l'harmonie qui s'établit en chaque homme entre les trois parties de l'âme ou qui s'instaure en chaque Cité entre les diverses classes de citoyens. Or, dans la démocratie, cette harmonie, par principe et par définition, fait défaut puisque seule la classe populaire entend gouverner, prendre un total ascendant sur les deux autres. Il est par conséquent essentiel à la démocratie qu'elle s'installe dans le déséquilibre. De plus la démocratie doit ainsi, inévitablement, se transformer en anarchie : si tous en effet légifèrent et commandent, alors, personne ne détient l'autorité et nul n'obéit. Les vertus d'ordre et de discipline se perdent alors, et sont remplacées par le désordre et l'indiscipline. C'est pour cette raison que la démocratie donne naissance à la tyrannie.[1733] La Cité parfaite, le meilleur des régimes, est donc la totale antithèse de la démocratie.

Platon a inspiré la thèse de Tocqueville (1805-1859) puisque ce dernier soutient que la démocratie porte en elle le germe d'une tyrannie, même si on ne l'entend pas au même sens que chez Platon. Tocqueville, entend moins la démocratie comme constitution que comme manière de vivre. La démocratie a pour lui un sens strictement politique et un sens sociologique.[1734] Son premier sens sous-entend le gouvernement du peuple par le peuple. Dans ce cas son sens est intimement lié à l'idée de ***liberté*** *politique*. Le peuple prend donc part aux affaires publiques et il y ***participe***. Dans son deuxième sens la démocratie est une société qui privilégie le bien-être matériel plutôt que l'activité intellectuelle, des habitudes paisibles plutôt que des vertus héroïques, la *sécurité* plutôt que la gloire, bref, l'"uniformité universelle".[1735] C'est donc un état de société plutôt qu'un système politique. En conséquence la première définition renvoie à la liberté (politique), la seconde, à l'***égalité*** des hommes.[1736] La conséquence de l'égalisation des conditions c'est que la souveraineté appartient à tous et

---

[1732] Les quatre autres régimes sont imparfaits ; ils sont classés par ordre décroissant :
1. timocratie (fondée sur l'honneur)
2. oligarchie (fondée sur l'appétit des richesses)
3. démocratie (fondée sur l'égalité des riches et des pauvres)
4. tyrannie (fondée sur le désir -négation même de la politique car absence de lois)

[1733] PLATON, ***La République***, VIII, 557^{b} – 558 b.

[1734] TOCQUEVILLE, ***De la démocratie en Amérique*** (1840), Ed. Gallimard, Paris, 1968

[1735] Ibid., II, p. 400.

[1736] Il faut rappeler la distinction entre "***égalité***" et "***égalisation*** des conditions". L'égalité proprement dite se situe au niveau politique et correspond à l'abolition des privilèges. Elle contient également, l'idée d'appartenance commune à l'humanité. L'*égalisation* des conditions se situe au niveau sociologique de la démocratie : l'égalisation des hommes ; c'est selon Tocqueville l'obsession des peuples démocratiques. La conséquence d'une vraie égalisation des conditions c'est que la souveraineté appartient à tous. Elle n'est pas donc l'uniformisation des conditions de vie, mais peut y tendre.

l'objectif de la démocratie ne peut-être que le bonheur du plus grand nombre. Les deux sont liés. En effet, c'est parce qu'il n'y a pas de différences de condition entre les membres de la collectivité, que le peuple peut détenir la souveraineté. La démocratie est donc menacée du pire dès qu'à l'égalité des conditions ne correspond plus un régime de liberté politique. Sa thèse est que l'égalité nuit à la liberté. Plus précisément la démocratie, sous sa forme moderne, nuit à la liberté, qui pourtant en est le seul fondement. Bref, la démocratie s'auto-corrompt, elle porte en elle le germe de sa propre destruction.[1737]

§1. Démocratie moderne et droit naturel moderne

En Europe médiévale, il n'existe pas d'État démocratique, mais certaines villes (communes) libres dites « *Ville-franches* », en Flandre et en Italie notamment, connaissent des expériences proches de la démocratie. Par ailleurs, des principes démocratiques sont appliqués dans de nombreuses communautés monastiques. Mais avec la rénovation culturelle qui se produisit en Europe au XVe et au XVIe siècle et tandis que la Renaissance remet au goût du jour les théories politiques de l'Antiquité grecque, la Réforme calviniste prend (en Écosse, en France, aux Pays-Bas) une coloration démocratique. La monarchie absolue triomphe cependant dans la majorité des États européens. C'est l'Angleterre qui, à l'issue des révolutions du XVIIe siècle, met en place le premier régime démocratique, tout en garantissant les libertés fondamentales, qui en sont le corollaire : l' *Habeas Corpus* (1679) et la Déclaration des droits (*Bill of Rights*, 1689) constituent les premières affirmations officielles des libertés démocratiques. L'anglais John Locke donne la première formulation cohérente de la démocratie moderne dans son essai *Du gouvernement civil* (1690) : la liberté est un droit naturel de l'homme ; un gouvernement n'est légitime que s'il est fondé sur un contrat avec le peuple ; le pouvoir de faire des lois et celui de les appliquer doivent être séparés. Cette séparation des pouvoirs, réaffirmée un peu plus tard par Montesquieu devient l'un des fondements de la démocratie. L'idée démocratique s'appuie ainsi sur le principe que l'autorité appelée à régir la vie collective repose sur l'ensemble des individus composant la collectivité. Cette idée s'impose dans le nouveau monde. «Gouvernement du peuple par le

[1737] La conséquence est que l'Etat est un nouveau despote, même s'il nous paraît bienveillant; despote qui n'est plus à proprement parler un tyran mais un tuteur très envahissant. Il est en fait déshumanisant, car il nous déresponsabilise complètement. On n'est plus citoyen. Le remède préconisé par Tocqueville : créer des associations (corps intermédiaires). Cela permettrait aux individus de redevenir citoyens. En effet, ils participeraient ainsi à des tâches communes. « J'ai tout de même un doute sur le succès d'un tel " médicament " ; en effet, cf. ce qui se passe aujourd'hui aux Etats-Unis ! Et même ce qu'en dirait Rousseau : cela revient à créer une sorte de volonté générale mais opposée à l'Etat. » Cela est bien développé par www.philocours.com*cours-democratiec2.htm*.

peuple et pour le peuple», selon la formule de A. Lincoln[1738], la démocratie permet aux gouvernés de contrôler et d'influencer les gouvernants. Elle a pris des contenus différents. On précise que dans la philosophie politique "moderne", l'idée de démocratie a une valeur absolue. Dans l'idéal, elle est le meilleur des régimes politiques. Elle est le meilleur idéal au sens de ce vers quoi nous devons tendre. Parfois une « utopie » au sens de Thomas More (1478-1535).[1739] Autrement dit pour la plupart des gens dans les faits, la démocratie est le moins mauvais des régimes. Mais étant donné la condition humaine, il pourrait en exister de meilleurs. En effet il ne faudrait quand même pas oublier que la démocratie, certes, est le gouvernement du peuple par le peuple,[1740] mais est également caractérisée comme étant le règne de la loi qui signifie parfois comme un gouvernement légal et comme un système reconnaissant les "droits de l'homme". Dans ce cas les droits naturels ne sont que la reconnaissance et le respect de l'individu, qui est une véritable limite à l'exercice du pouvoir de l'État. La puissance publique ne peut, par nature, appartenir à aucun individu mais à l'ensemble des hommes. C'est un droit naturel qui appartient à tous. C'est là la première raison pour laquelle la démocratie apparaît chez les modernes comme le meilleur des régimes. Les hommes sont égaux, donc, par nature, nul n'a juridiction sur un autre. Dès lors, le prince n'est pas le détenteur du pouvoir, mais à son service. C'est la communauté entière qui est détentrice du pouvoir. Le peuple peut enfin être souverain. On peut proclamer : " *vox populi vox Dei* ". Une logique qui historiquement trouve ses racines dans la crise anglaise entre le roi et le parlement (XVIe-XVIIe). Cela conduit à combattre l'absolutisme royal et à défendre les droits du peuple contre les droits justifiés au nom de Dieu, cela réalise la seconde raison qui présente la supériorité de la démocratie.

Depuis ce jour-là on voit apparaître un nouveau concept de démocratie, celui qui est basé sur la notion de *Constitution*. Avec l'affirmation de la responsabilité ministérielle et l'affaiblissement des prérogatives royales, la Grande-Bretagne met en place le premier régime parlementaire, dont les institutions deviennent un modèle. Elle apparaît aussi pour la première fois chez Montesquieu (1689-1755), dans *De l'esprit des lois*, sous la forme de la distinction nécessaire des trois pouvoirs (législatif, exécutif, judiciaire).[1741] Sa thèse est que le " pouvoir arrête le pouvoir ".[1742] Ce qui importe pour Montesquieu c'est que le

[1738] Homme d'État américain (près de Hodgenville, Kentucky, 1809 - Washington 1865). Il devient avocat en 1837. Représentant à l'assemblée législative de l'Illinois (1834-1842), puis député au Congrès (1847-1849), il s'oppose vivement à la guerre du Mexique et perd les élections sénatoriales (1849) face au démocrate Stephen Douglas.
[1739] MORE (Thomas), ***L'Utopie*** (1516), Flammarion, Paris, 1987.
[1740] The United States Department of State, ***What is Democracy?*** - *Defining Democracy*. February 16, 2003, from http://usinfo.state.gov/products/pubs/whatsdem/whatdm2.htm
[1741] MONTESQUIEU, ***L'Esprit des lois*** (1748), op, cit. ; ***Oeuvres complètes***, Gallimard, Paris, 1989, p. 718 ; pour l'édition électronique voir site web: http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm
[1742] MONTESQUIEU, op, cit., Deuxième partie (livres IX à XIII), Chapitre IV, p. 54

gouvernement soit modéré et cette modération peut résulter de la morale, de la décentralisation, de l'existence des corps intermédiaires (notables), de la séparation des pouvoirs : exécutif, législatif et judiciaire. Car la distinction des pouvoirs permet ainsi de limiter le pouvoir pour réaliser le bien public et éviter tout arbitraire. Et c'est ainsi que les idées d'équilibre des pouvoirs et de pluralisme des partis apparaissent. Par ces idées de la fin du XVIIIe au XIXe siècle la nouvelle démocratie commence à triompher. La révolte des colonies anglaises d'Amérique du Nord donne naissance à la *Déclaration des droits de 1776*, qui sert de base à la *Constitution démocratique des États-Unis*. La Révolution française de 1789 ébranle tout l'édifice des monarchies de droit divin et forge la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, de portée plus universelle. Etrangement négligé par les historiens, ce débat, selon M. Gauchet, éclaire aussi bien le processus révolutionnaire lui-même qu'il met en évidence les problèmes fondamentaux de l'univers démocratique.[1743] Ces deux révolutions sont à l'origine des premiers régimes républicains et d'un élargissement substantiel du droit de vote. Plus essentiel encore, après l'abolition de l'esclavage, la proclamation de l'égalité des droits pour les Noirs (1868) met fin, officiellement du moins, à la discrimination dont ceux-ci étaient victimes aux États-Unis.

Mais, face à la démocratie représentative, fondée sur le principe selon lequel seul un corps de représentants élus peut incarner véritablement la volonté nationale, J.-J. Rousseau, théoricien de la souveraineté populaire dans *Du contrat social* (1792), se fait l'apôtre de la démocratie directe où chacun des individus composant le peuple est titulaire d'une parcelle du pouvoir, qu'il met en commun par le contrat social, sous la direction de la volonté générale. Cette volonté se manifeste par le suffrage universel, la démocratie directe et la règle de la majorité. Dans ce cas même si le '*référendum' est simpliste et manichéen par nature ou même s'il est inadapté à l'État-nation,*[1744] *il peut présenter au moins la protection et l'existence de* la démocratie et des droits fondamentaux. *Mais* pour Rousseau, il s'agit de remettre le dépôt du gouvernement à tout le peuple ou à la plus grande partie du peuple, de sorte qu'il y ait plus de citoyens magistrats que de citoyens simples particuliers. On donne à cette forme de gouvernement le nom de *Démocratie*.[1745] Mais l'originalité de Rousseau, parmi les penseurs modernes, est de critiquer une autre notion de la démocratie selon laquelle les gouvernants mandatés par les gouvernés, doivent agir en leur lieu et place. Dans cette notion qu'on appelle la notion de *représentation* de la démocratie, les mandataires n'ont ni autorité politique ni initiative en matière de gouvernement. Ils ne participent pas non plus au pouvoir législatif. Leur mandat est révocable. Pour Rousseau, une démocratie est directe ou

[1743] *Cf.* GAUCHET (Marcel), ***La Révolution des droits de l'homme***, Gallimard, Paris, 1989, 376 p.
[1744] ROUSSILLON (Henry, sous direction), ***Référendum et démocratie***, Presses UTl, Toulouse, 1998, 320 p.
[1745] ROUSSEAU, op, cit., chapitre III, p. 36

n'est pas. Il ne pense pas qu'il y a eu réellement un contrat social, que nous édictons nous-mêmes les lois. Mais pour Rousseau ce qui rend légitimes les lois ou ce qui rend légitime la politique, ce sont les fondements du politique. Quand il affirme que la démocratie est le régime idéal, donc le meilleur, il se situe au niveau de ce qui rendrait légitime un gouvernement. Mais il ne pense pas qu'elle soit quelque chose de réalisable. «A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné.»[1746] Dans la réalité (ou dans la pratique) la démocratie est un mauvais régime, même le plus mauvais, puisqu'elle va contre ce qui fonde la politique ou la République. Ainsi vaudrait-il mieux dire que Rousseau défend l'idée de République, mais pas vraiment celle de démocratie.[1747] Car dans la république, la *volonté générale* l'emporte. Alors que dans la démocratie, triomphent les volontés particulières. Dans le deuxième cas, les membres sont des individus avant d'être des citoyens. Il y a alors ingérence des intérêts privés dans les affaires publiques. Ainsi est-il mauvais que celui qui fait les lois les exécute. Les hommes sont par nature incapables de faire entièrement abstraction de leurs intérêts particuliers. Il y a donc un véritable paradoxe de la démocratie : elle doit être directe car une représentation est incompatible avec la volonté générale ; mais si elle est directe alors elle est corrompue. Elle n'est donc pas possible. Ce n'est qu'une Idée, ou un Idéal.[1748]

Enfin la démocratie est actuellement un régime politique dans lequel le peuple exerce sa souveraineté lui-même, sans l'intermédiaire d'un organe représentatif (démocratie directe) ou par représentants interposés (démocratie représentative).[1749] Mais ces régimes démocratiques modernes sont aussi critiqués par les théoriciens socialistes, pour lesquels ils ne sont qu'un instrument de domination d'une classe sur une autre; domination de la bourgeoisie sur les autres. Pour le marxisme, en effet, seules l'abolition des classes et la disparition de l'État conduiraient à la véritable démocratie, la liberté étant considérée comme purement formelle tant que l'égalité sociale n'a pas été réalisée. Dans ce cas par le double refus de l'État jacobin autoritaire et du libéralisme arrogant, Alain Touraine essaie de «réassocier» le monde économique et politique, tout en respectant les identités culturelles. L'idée démocratique s'affaiblit, à travers la perte de légitimité des institutions, la croissance des inégalités et de la misère, l'absence de solidarité, et la montée des intégrismes économiques et religieux.[1750] Pourtant puisque la démocratie aujourd'hui est le régime le moins mauvais, elle est devenue le meilleur pour la simple raison qu'elle respecte les droits naturels de l'homme donc, les

---

[1746] ROUSSEAU, op, cit., chapitre IV, p. 39

[1747] Sur *la réalité et l'idéalité de la démocratie chez Rousseau* voir : BOURGEOIS (Bernard), ***La raison moderne et le droit politique***, Vrin, 2000, p. 205.

[1748] Pour plus de détail sur cette critique voir : ***Démocratie*** in www.*philocours.com*.

[1749] *Larousse-Bordas* 1998

[1750] TOURAINE (Alain), **Qu'est-ce que la démocratie** ?, Fayard, Paris, 1994, 297 p.

libertés individuelles, l'égalité de tous devant la loi, et généralement la participation et la réciprocité de droits et de devoirs. C'est un régime au service des hommes. Les lois, dans ce système, sont avant tout faites pour le bien humain; si on recourt à la force, c'est normalement pour s'assurer qu'elles soient appliquées. C'est pourquoi les religions dont l'Islam et le Christianisme revendiquent qu'elles ont aussi et même plus encore, ces capacités pour cette société moderne. Plus que le christianisme, l'Islam s'est donc réveillé pour rentrer dans un débat qui met le point sur les potentiels humains d'un système. Dans le développement qui suit on envisagera ce défi actuel auquel ces religions doivent répondre.

§2. Démocratie et Christianisme

Certains pensent que « le berceau de la démocratie moderne ne se trouve pas seulement à Athènes, mais aussi à Jérusalem. »[1751] Cette démocratie apparaît comme une conséquence des principes fondamentaux du Christianisme, la liberté irréductible de toute personne humaine, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, et l'autonomie des réalités terrestres. Mais la démocratie moderne est plutôt le résultat de la réaction négative de l'Eglise face à la philosophie des Lumières et donc face à la modernité. C'est pourquoi beaucoup de théoriciens sont favorables à dire que « la démocratie moderne trouve sa source dans la culture protestante, les pays catholiques ont une conception sacrale du pouvoir temporel tendant facilement à l'autocratie ». Pour d'autres, comme J. Duchesne, cette hypothèse devrait être renversée.[1752] De cette analyse, pourrions-nous conclure, il ressort que le protestantisme est bien à l'origine de la démocratie européenne contemporaine. La démocratie est directement issue du protestantisme, mais d'un protestantisme dissident. On pourrait dire que selon cette idée c'est plutôt la démocratie qui s'approche au christianisme. Ce sont alors les souverains qui vont s'approprier le pouvoir religieux, au moins dans sa dimension sociale et politique, en particulier en s'octroyant le pouvoir d'en nommer les responsables. L'Eglise d'Angleterre chrétienne en est l'exemple le plus abouti. Cette tendance est généralisée en Europe, elle se retrouve en France avec le gallicanisme, dans les principautés allemandes avec le principe *cujus regio, ejus religio*, dans les pays protestants du Nord de l'Europe aussi bien que dans les pays catholiques du Sud de l'Europe. Dans les pays catholiques, les églises nationales vont se heurter directement à Rome, et pas seulement pour des questions de pouvoir. Les théologiens pontificaux se sont particulièrement opposés à Bossuet parce que la véritable tradition catholique sépare le

[1751] OTTA (Eckart), ***Das deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien***, Berlin- New York, de Gruyter (coll. BZAW, n° 284) 1999, p. 378

[1752] *Cf.* DUCHESNE (J.), « ***L'Amérique est-elle bourgeoise*** ? », Revue Communio, 1997, et surtout DUCHESNE (J.), ***Vingt siècles. Et Après ?*** PUF/Communio, 2000.

temporel du spirituel, alors que la position de ce dernier conduisait à assujettir l'église au souverain (ce qui était d'ailleurs la pratique depuis un certain temps). Et pourtant, la tradition authentique de l'Eglise, toujours selon cette théorie, n'est ni la théocratie, ni l'instrumentalisation de la religion. Car la première tendance est une déviance du Christianisme, la seconde une résurgence du paganisme. En séparant le domaine du religieux de celui du politique, les puritains de la Nouvelle-Angleterre n'ont fait que reprendre des éléments de base du Christianisme, alors que les protestants des Eglises officielles d'Europe demeuraient aussi englués dans leur soumission au pouvoir civil que les catholiques.[1753]

Mais la démocratie contemporaine n'est pas uniquement liée à des dissidences chrétiennes. Elle est aussi fille de la philosophie des Lumières. Cette dernière a été une source d'inspiration directe pour la jeune République des États-Unis, et pour les autres régimes démocratiques qui se sont mis en place au XIXe siècle. Or, cette philosophie a pour caractéristique de prôner une liberté de pratique religieuse qui va de l'athéisme jusqu'au scepticisme et bon nombre de philosophes d'alors se signalent comme anticléricaux convaincus. Certains comportements religieux avaient une part de responsabilité dans la réaction des réformateurs au XVIe siècle, deux siècles plus tard, un certain manque de tolérance se retrouve dans les causes de la réaction intellectuelle d'alors face à la religion. Finalement, la réaction anticléricale du siècle des Lumières a été en bonne partie une réaction contre un pouvoir politique contraignant au nom du droit divin et donc du religieux. L'explication suivante recherche le rapport que le protestantisme et le catholicisme entretiennent actuellement avec la démocratie en tant que base du droit de l'homme occidental.

A. Réforme religieuse et la révolution politique

Même si les réformistes protestants sont théoriquement plus intégrés et plus soumis dans la société moderne que leurs adversaires catholiques, cependant en pratique, leur première révolte théologique était inévitablement une réaction politique. Historiquement, on a aussi souvent avancé l'existence d'une liaison entre la Réforme et la Révolution. On trouve assez fréquemment l'idée, à la suite d'Edgar Quinet[1754] et de Jean Joseph Louis Blanc,[1755] d'un lien privilégié entre protestantisme et démocratie au XIXe siècle, notamment entre Réforme et Révolution française. Louis Blanc débute son *Histoire de la Révolution Française* par quatre

[1753] Ibid. ; pour avoir une lecture sur *le protestantisme " historique* "en France voir : CABANEL (Patrick), ***Les Protestants et la République de 1870 à nos jours***, Complexe, Paris, 2000, surtout p. 221 et sq. ; ENCREVE (André), ***Les protestants en France de 1800 à nos jours. Histoire d'une réintégration***, Stock, 1985 ; Cabanel (Patrick), ***Les protestants et la République***, éd. Complexe, 2002.

[1754] QUINET (Eedouard), ***La Révolution***(1865), Paris, Belin, 1987.

[1755] BLANC (Louis), ***Histoire de la Révolution française***, Paris, Langlois et Leclerq, 1847-1862, t. 1, p. 13-94.

chapitres consacrés à la Réforme. Et on trouve le même lien présent dans *La Révolution* de Quinet. Ces auteurs ne font du reste qu'approfondir une idée que Montesquieu énonçait déjà quand, dans le chapitre 5 de *L'Esprit des lois*, il affirme " que la religion catholique convient mieux à une monarchie, et que la protestante s'accommode mieux d'une république".[1756]

Au tournant du siècle, lorsque Siegfried écrit le *Tableau politique*, cette relation est fréquemment mise en perspective par le constat d'un lien de filiation entre la Réforme, la Révolution anglaise, la Constitution des États-Unis d'Amérique et la Révolution française.[1757] Le lien entre Réforme et Révolution est d'abord attesté chez certains auteurs s'inscrivant dans le courant marxiste. On sait par exemple l'intérêt que Engels porte aux mouvements sociaux accompagnant la Réforme dans *La guerre des paysans*.[1758] De même, il souligne dans l'introduction anglaise à *Socialisme utopique et socialisme scientifique* combien, en Angleterre au XVIIe siècle, la Révolution emmenée par la bourgeoisie trouva dans le calvinisme une " doctrine taillée et cousue à sa mesure".[1759]

En second lieu, on trouve régulièrement affirmée au XIXe siècle l'idée d'une liaison entre Réforme et Révolution chez certains catholiques adversaires du protestantisme. Auguste Nicolas par exemple soutient cette thèse, en avançant que, jadis, "la révolte s'appelait Anabaptisme ou Protestantisme, au lieu de s'appeler Socialisme. Elle était à sa première phase, et passait quelquefois rapidement à sa dernière, parce que l'ordre religieux qu'elle attaquait impliquait alors étroitement l'ordre social".[1760] Et il s'élève contre "l'illusion "qui méconnaît" le rapport nécessaire et logique qui existe entre les hérésies théologiques et les hérésies sociales qui y étaient contenues en germe".[1761] Pour cet auteur, la Révolution devait fatalement sortir du protestantisme. Il souligne que, jusqu'à la naissance de ce qu'il appelle cette "hérésie", "la société, et surtout la société chrétienne, avait toujours reposé sur la base du devoir; on chercha à la fixer sur la pointe du droit en retournant la pyramide sociale naturelle. Tel est le grand principe de 1789, qui répond, en partie, en politique à celui posé par Luther en religion deux siècles auparavant, ou plutôt qui n'est que le même principe passé de l'ordre religieux dans l'ordre philosophique, et de celui-ci dans l'ordre politique. La révolution inaugurée par Luther, et successivement victorieuse contre l'Eglise et la tradition, contre l'Ecriture et la révélation, avait raison et d'autant plus raison contre la société et l'ordre politique. Les protestants religieux, philosophiques et politiques, se donnent la main : tout

---

[1756] MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat, baron de), ***Oeuvres complètes***, Paris, Gallimard, t. 2, 1989, p. 718.

[1757] Voir: DOUMERGUE (Emile), " ***Calvin et l'entente. De Wilson à Calvin*** ", *Foi et Vie*, cahiers B, 20/01/ 1919 ; DOUMERGUE (Emile), " ***Les origines historiques de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*** ", *Revue de droit public*, 1904, p. 673-733 ; VIENOT (John), ***Les premiers républicains français***, Imprimerie montbéliardaise, Paris/Montbéliard, 1918.

[1758] ENGELS (Friedrich), ***La guerre des paysans***, Paris, Ed. sociales, 1974.

[1759] ENGELS (Friedrich), ***Socialisme utopique et socialisme scientifique***, Paris, Ed. sociales, 1962, p. 36.

[1760] NICOLAS (Auguste), ***Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme***, Paris, Librairie Auguste Vaton, 1852, p. 144-145.

[1761] Ibid., p. 146-147.

s'enchaîne dans le désordre comme dans l'ordre".[1762] Guizot considère que la Réforme, relayée en France par la "révolution philosophique" a joué un rôle décisif dans le déclenchement des Révolutions anglaise et française.[1763] Michelet aussi a fait pour accréditer la filiation à laquelle nous nous intéressons. Il considère explicitement la Réforme du XVIe siècle comme constituant les prémisses de la Révolution:[1764] se référant à l'adoption de la Discipline de l'église Réformée de France, prévoyant l'élection de tous ses ministres et représentants, Michelet affirme que, ce jour-là, "le protestantisme nous donna la République, l'idée et la chose et le mot!".[1765] Ces auteurs que Claude Dargent nous présente bien,[1766] confirment l'idée de Montesquieu.[1767]

Mais, comme on l'a vu dans le titre dernier, les premiers réformateurs avaient théoriquement accepté une soumission absolue aux gouvernants. Leurs recommandations politiques, comme leur propre exercice du pouvoir, ne plaident guère pour un établissement de la démocratie. Pourtant, comme dit Dargent, qu'il y ait des liens d'affinité entre certains aspects du protestantisme et la démocratie est incontestable, mais le problème décisif est de savoir si le protestantisme pousse à l'instauration d'un régime démocratique, toutes choses égales par ailleurs ? La même équivoque se retrouve chez Jean Baubérot, quand, généralisant le message politique de la Réforme, il affirme "à un niveau sociologique, on peut même parler d'une certaine affinité élective entre protestantisme et démocratie: en fragmentant le pouvoir religieux, le protestantisme peut favoriser la démocratisation du pouvoir politique".[1768]

Cependant, dès que les premiers réformateurs eurent disparus, les auteurs protestants de la " deuxième génération " et du siècle suivant l'affirment de manière récurrente : c'est le peuple qui établit les rois, c'est le peuple qui est souverain.[1769] Il n'y là que la traduction politique d'un certain nombre d'options religieuses: le libre examen, le sacerdoce universel, le système presbytéro-synodal qui semblent logiquement articulés à la démocratie. Or, il s'avère aujourd'hui que, très majoritaires dans l'ensemble des pays anglophones développés,

---

[1762] Ibid., p. 192.

[1763] GUIZOT (François), ***Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française***, Paris, Hachette, 1986, p. 255-303.

[1764] MICHELET (Jules), ***Histoire de la Révolution Française***, Paris, Gallimard, 1939. Sur Michelet et la Réforme, voir: VIALLANEIX (Paul), " ***Michelet, la Réforme et les Réformés*** ", *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 123, avril-mai 1977.

[1765] Cité in: VIALLANEIX (Paul dir.), ***Réforme et Révolutions***, Montpellier, Réforme / Presses du Languedoc, 1990, p. 8.

[1766] DARGENT (Claude), ***Protestantisme, vote et contexte national*** *:De l'histoire des idées à la sociologie du comportement politique*, in Démocratie et religion, Actes 2002.

[1767] MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat, baron de), ***Oeuvres complètes***, Paris, Gallimard, t. 2, Le chapitre 5 de ***L'Esprit des lois***, 1989, p. 718.

[1768] BAUBEROT (Jean), " ***Protestantisme et société*** ", *Encyclopaedia Universalis*, t. 19, 1989, p. 124.

[1769] L'anthologie que publia naguère Allier atteste de la prégnance de cette idée chez les auteurs protestants de la France moderne. Voir par exemple les extraits présentés des écrits d'Hubert Languet, de Théodore de Bèze et de Pierre Jurieu ; ALLIER (Jacques), ***Anthologie protestante*** , Paris-Genève, G. Crès, 1918, p. 92-93, 115 et sq., 264-267.

les protestants s'y révèlent plus à droite que les catholiques.[1770] Il ne s'agit pas ici de fonder une théocratie de droit divin mais une autorité laïque qui respecte leur choix et leur pratique en tant que droit naturel à la liberté et à la justice. Ils s'opposeraient encore à une conception catholique.

B. Démocratie chrétienne

Jacques Maritain soutient l'idée de une *démocratie de droit divin chrétien*.[1771] Cette doctrine s'inspire de quelques encycliques papales du XIXe siècle pour qui le *droit* de diriger et de commander c'est-à-dire l'autorité, n'est pas conféré à ses détenteurs par le choix de la multitude, il leur est conféré par la source elle-même de l'être et de toute la nature.[1772] Pourtant la désignation même des détenteurs de l'autorité par le peuple enveloppe le *passage* de ce droit par le peuple. « L'autorité politique procède immédiatement de Dieu, et cependant les rois et les souverains ne la reçoivent pas immédiatement de Dieu, mais des hommes. »[1773] Le Père Parsons montre très bien comment, pour Bellarmin et Suarez, le pouvoir politique passe par le peuple ou la communauté politique avant d'être détenu par les dirigeants. La différence entre l'ordre social naturel et l'ordre social surnaturel, entre pouvoir politique et pouvoir religieux doit être clairement notée ici : le Pape est vicaire, non de l'Eglise mais du Christ, et son autorité, dès qu'il est élu, lui vient directement de Dieu. Au contraire les chefs de la cité terrestre sont vicaires, non de Dieu, mais du peuple ou de la communauté politique, et leur autorité leur vient de Dieu par l'intermédiaire du peuple, qui la reçoit d'abord et immédiatement de Dieu pour la transmettre aux dirigeants. Elle passe par le peuple avant d'aller résider en eux. L'erreur des théoriciens de l'absolutisme était de faire du monarque un Pape de l'ordre temporel, de la cité politique.[1774]

On verra comment cette idée d'une *démocratie de droit divin chrétien* de Maritain est comparable à celle de *Wilayat Faqih* de Khomeyni en islam chiite ou à celle de théo-démocratie de H. Hannafi chez les sunnites. Mais les catholiques aujourd'hui dans certains pays utilisent aussi ce nom de la Démocratie Chrétienne pour les activités politiques profanes

---

[1770] On se limitera ici, comme dans ce qui précède, à l'analyse de l'orientation du comportement électoral, laissant de côté faute de place la question pourtant intéressante de la participation ; pour quelques notation comparatives sur le sujet, voir : DARGENT (Claude), article " ***Protestants*** ", dans PERRINEAU (Pascal), REYNIE (Dominique) dir., *Dictionnaire du vote*, P.U.F., 2001. Ce résultat est aussi bien connu pour les Etats-Unis, où le protestantisme majoritaire se situe très tôt dans le camp républicain, rejoint depuis une cinquantaine d'années par les églises évangéliques (baptistes, pentecôtistes). *A contrario*, les catholiques votent traditionnellement démocrate. Il y a là une objection de taille à ceux qui prétendent que, structurellement, le protestantisme a partie liée avec le progressisme démocratique et la gauche en général.

[1771] Voir : MARITAIN (Jacques), ***Principes d'une politique humaniste***, New York, éd. De la Maison française, 1944, pp. 68-69

[1772] Cf. LEON XIII, ***Diuturnum illud*** ; Pie X, ***Lettre sur le Sillon***.

[1773] *Cf.* MARITAIN, op. cit., p. 68 ; voir ainsi ses citations suivantes : SUAREZ, ***Defensio***, lib. III, cap. 2, 5. *Cf.* BELLARMIN, ***De Laicis***, cap. 6. Cité par Wilfrid Parsons S. J., ***Which Way, Democracy***, 1939, New York, Mac Millan, pp. 87-97

[1774] MARITAIN (Jacques), ***Principes d'une politique humaniste***, op, cit.

dans un cadre laïque. Ces chrétiens ayant ainsi longtemps lié leur idéal à des régimes monarchiques et cléricaux, puis à un catholicisme social et libéral, la Démocratie Chrétienne s'en différencie par le fait qu'elle vise à exercer directement un pouvoir politique. Les libertés civiles ont été mises en valeur au XVIIIe siècle dans la mouvance du protestantisme, mais en cette fin de XXe siècle le catholicisme romain a concrètement défendu les principes de la démocratie et des droits de l'homme. Ils ont été officiellement repris dans les constitutions du Concile Vatican II[1775] et ne sont pas restés lettre morte. La fin de l'empire communiste en Europe de l'Est est imputable en bonne partie à l'activité des catholiques. Jean Duchesne défend la thèse que le catholicisme est, actuellement, plus à même de défendre la démocratie que le protestantisme.[1776] La Démocratie Chrétienne contemporaine est un mouvement politique, un parti qui s'inspire aujourd'hui largement de la doctrine sociale de l'Église catholique. Le terme de **démocratie chrétienne** (1890-1901) est apparu en 1891 après la publication de l'encyclique Rerum novarum du pape Léon XIII sur la condition des ouvriers ; le Vatican y reconnaît la misère ouvrière ; il réagit à la montée des mouvements socialistes et syndicaux : « Nous avons fait [mention] ailleurs par Nos Lettres sur la Souveraineté politique,[1777] la Liberté humaine[1778], la Constitution chrétienne des États[1779], et sur d'autres sujets analogues, afin de réfuter selon qu'il Nous semblait opportun les opinions erronées et fallacieuses ; Nous jugeons devoir le réitérer aujourd'hui et pour les mêmes motifs en vous entretenant de la *Condition des ouvriers.* » Ainsi l'encyclique prône le droit et le devoir de l'intervention de l'État dans la vie économique, avant tout en faveur des défavorisés et des indigents. Il conclut en rappelant que la première réforme qui s'impose, c'est la restauration des mœurs chrétiennes. Même si le mouvement démocrate chrétien est très hétérogène en Europe, il s'accorde tout de même sur certains thèmes. Les partis démocrates-chrétiens sont défenseurs des principes démocratiques, attachés à la liberté de l'enseignement et favorables, à des degrés divers, à l'intervention de l'État dans la vie économique, ils ont été, en politique étrangère, les promoteurs de la construction européenne et de l'alliance avec les États-Unis. La conception de l'État est différente de celle des libéraux, il doit être décentralisé, être constitué de différents organes, mais avoir un pouvoir certain. La démocratie chrétienne voit l'économie comme étant au service des hommes ; ils

[1775] Le ***Vatican*** est aussi le nom d'un État chrétien indépendant situé à Rome, en Italie. Le Pape (Jean-Paul II en 2003) est le chef de ce minuscule État de 0,44 km^2 et de 890 habitants (2000). La langue officielle est le latin, mais on y parle couramment l'italien. Le Vatican est indépendant depuis le 11 février 1929, depuis les accords du Latran avec Mussolini.

[1776] Voir : J. DUCHESNE, ***Vingt siècles. Et Après*** ? PUF/Communio, 2000.

[1777] LEON XIII, Lettre Encyclique ***Diuturnum illud,*** 29 juin 1881, *AAS* XIV (1881-1882), pp. 3-14, CH pp. 448-463.

[1778] Léon XIII Lettre Encyclique ***Libertas praestantissimum,*** 20 juin 1888, *AAS* XX (1888), pp. 593-613, CH pp. 37-65.

[1779] Léon XIII, Lettre Encyclique ***Immortale Dei,*** 1er novembre 1885, *AAS* XVIII (1885), pp. 161-180, CH pp. 465-489.

ne remettent pas en cause le capitalisme.[1780] La dimension caritative de l'État est ainsi d'une grande importance pour la démocratie chrétienne. C'est pourquoi « pasteurs du peuple de Dieu, les évêques […] ont estimé de leur mission de s'interroger sur le sens, les conditions et les exigences de l'action politique, au seuil des dernières années du XXe siècle. Cette réflexion leur a paru nécessaire : désormais, en effet, les grandes décisions politiques à quelque niveau qu'elles interviennent et par quelque pouvoir qu'elles soient prises, engagent plus qu'autrefois, les finalités essentielles de l'existence individuelle et collective».[1781]

En France, la Démocratie chrétienne se constitue comme un parti politique et compte, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, deux pionniers, l'abbé Jules Lemire et Marc Sangnier, créateur du Sillon (1894) le mouvement personnaliste, républicain et catholique. A la suite Marc Sangnier (1873-1950) prend en 1902 la direction de la revue le Sillon (fondée 1894 par Paul Renaudin) et ouvre des cercles d'études (employés, ouvriers, étudiants) dits *sillonnistes*. Marius Gonin (1873-1937) et Adéodat Brissard († 1938) fondent les Semaines sociales, le 1-8-1904 ; des abbés deviennent députés (abbés Lemire, Garnier, Naudet, Six). Pie X en 1910 désavoue *le Sillon* qui n'en sera pas moins la matrice de la démocratie chrétienne en France. Celle-ci prend une place de plus en plus large au sein de la vie politique française après la Seconde Guerre mondiale, avec le Mouvement républicain populaire (M. R. P.). Un processus semblable se développe en Italie avec don Luigi Sturzo, fondateur, en 1919, du Parti populaire italien (P. P. I.), qui, après la chute du fascisme (1944), renaît grâce à Alcide De Gasperi, sous la forme d'un puissant parti, la Démocratie chrétienne (D. C.). En Allemagne, avec la Christlich-Demokratische Union (CDU), en Autriche, avec le Parti populiste, et en Belgique, avec le Parti social-chrétien (P. S. C.), les anciens partis catholiques ont pris une nette coloration démocrate-chrétienne.

Ce qu'il nous intéresse ici de souligner c'est que selon son point de vue 'le pouvoir appartient au peuple qui applique les principes chrétiens des Évangiles'. Elle est donc une idéologie politique qui prêche encore un droit divin mais cette fois pour la population chrétienne et non pour une seule personne. Certes, on peut y voir la conséquence des théories du Contrat social, mais les écrits modernes peuvent aussi être lus comme apportant une forme de légitimation à la monarchie chrétienne. Même si on peut l'appeler démocratie, avec ce principe, cette forme de démocratie reste limitée aux chrétiens. Cette démocratie est comparable à la démocratie politique des Grecs de l'Antiquité dans laquelle femmes, esclaves et métèques ne sont pas considérés comme citoyens. Et l'élection reste le principe de base de la démocratie. Ainsi il lui manque certains critères essentiels de droit politique naturel comme l'égalité et la justice.

[1780] *Cf.* DEFOIS & BOULLET (Michel, présentation de), ***Pour de nouveaux modes de vie***, Le Centurion, Paris, 1982, pp. 7&15.

[1781] MATAGRIN (G.), ***Politique, Eglise et foi***, in *Pour une pratique chrétienne de la politique*, Assemblée Plénière de l'Episcopat Français, éd. Centurion, 28 octobre 1972, p. 11.

§3. Démocratie islamique

Si la démocratie est un régime politique dans lequel le peuple exerce sa souveraineté, soit directement lui-même soit par les représentants élus par lui, l'islam moderne ne lui est pas étrange et la démocratie est même plus près de l'Islam que d'autres modèles de gouvernement.[1782] Ce régime est basé sur un ensemble de principes : l'égalité des citoyens ayant les mêmes droits et les mêmes devoirs, ensuite d'une part l'existence d'un État fondé sur le droit et non sur l'arbitraire, les possibilités que le peuple a de choisir son dirigeant pour ses compétences et non en fonction de son hérédité, le pluralisme d'opinions, la liberté de conscience, etc. Mais d'autre part selon cette démocratie c'est le peuple qui est la source de la loi et aucune considération provenant d'une Révélation divine ne doit être prise en compte dans l'élaboration de cette loi et dans la gestion des affaires sociales. Les lois qui gouvernent l'État (dans lequel les citoyens se reconnaissent) ne sont pas considérées comme "révélées" ou naturelles, mais sont proposées, votées et admises par les représentants du peuple qui, alors, doivent les appliquer. Par conséquent ces lois sont modifiables.

L'islam dans sa lecture moderne abolissant cette contradiction qui pourrait exister entre gouvernement islamique et démocratie, il soutient qu'un bon gouvernement, dans une société musulmane, prendra nécessairement une nuance religieuse du droit divin.[1783] Ce que l'islam envisage donc pour une démocratie est basé sur deux piliers : d'abord l'existence de certaines lois inaliénables en tant que loi naturelle ou divine pour toute société humaine et puis le besoin de cette société à les appliquer à tout le monde. Mais la question est aussi de savoir si l'islam est pour la démocratie ou pas. Si la réponse est positive, de quelle sorte de démocratie s'agit- il ? Cette question suscite des réponses différentes chez les musulmans eux-mêmes. Pour certains, l'islam favorise le principe démocratique. En fait, cette question est mal formulée car la démocratie, si on la considère comme la base du droit naturel, est déjà dans la nature de cette religion. D'autres affirment qu'islam et démocratie sont deux réalités antinomiques et donc la démocratie dans le sens où elle s'est basée sur des valeurs ou des anti-valeurs judéo-chrétiennes a un statut différent de celui de la culture islamique. Pour découvrir ce qu'il en est réellement, il nous faut analyser le concept de "démocratie" et voir ce que dit l'islam. Pour cela il faut signaler que le terme "démocratie" ne figure ni dans le Coran ni les Hadîths pas plus qu'elle n'existait dans la Bible ou les évangiles. Mais il est normal qu'on emploie des termes familiers qui représentent une même

---

[1782] LARIJANI (Mohammad Javad), ***Democracy is Closer to Islam Than Other Models of Governance***, *Payame Emruz* (Monthly): ©2004 NAWAAT; LARIJANI (Mohammad Javad), ***حكومت. مباحثي در مشروعيت و كارامدي*** (*L'autorité : la légitimité et l'efficacité*), Soroush, Téhéran, 1373/1995.

[1783] *Cf.* SOROUSH (Abdul Karim), ***The idea of Democratic Religious Government***, in *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

signification. Ils ont déjà été présentés en tant que critères de droit naturel. Cette fois on devrait les préciser dans le contexte actuel.

Certes, si la démocratie veut dire se couper de toute religion ou des principes issus d'une révélation, considérer que c'est le peuple qui est la source absolue de la loi, dans ce cas l'islam ne peut accepter cette expression de la démocratie, qui est contraire aux enseignements des sources musulmanes. Et, en fait, les savants musulmans qui disent que "la démocratie est elle-même une forme de religion" ou qui disent que "islam et démocratie sont deux réalités antinomiques" se réfèrent à cette expression particulière de la démocratie.

Par contre, il est possible de prendre le terme dans une seconde acception qui permette de les faire correspondre. Comme on l'a vu dans le titre précédent, en leur principe, les fondements démocratiques correspondent aux enseignements de l'islam. Dans ce second sens le dirigeant reçoit sa légitimité du peuple, par suffrage direct ou par le biais d'un collège de grands électeurs (ahl ul-hall wal 'aqd), les gouvernants aussi sont assujettis au droit (ahkâm fiqhiyya), à l'obligation pour celui qui gouverne de consulter (shûrâ) le peuple ou ses représentants qualifiés, au pluralisme d'opinions (ikhtilâf ul-'ârâ'), à l'interdiction de l'arbitraire (hurmat uz-zulm), et à la liberté de religion (lâ ikrâha fid dîn). En effet, le pluralisme d'opinions à l'intérieur des sources est tout à fait possible (ce qui relève du pluralisme d'interprétations), la liberté religieuse est garantie par le Coran : "Pas de contrainte en religion",[1784] le dirigeant tire la possibilité de gouverner de l'investiture (mubâya'a) du peuple,[1785] et cette investiture doit avoir été précédée d'une consultation (c'est ce qui ressort des propos de Al-Ghazâlî et de Ibn Taymiyya d'une part et des propos de 'Umar d'autre part)[1786], il est désigné par le peuple (directement ou par un collège de grands électeurs – ahl ul hall wal 'aqd par exemple), il est assujetti au droit au même titre que les autres citoyens, il doit consulter (shûrâ) pour gouverner et toute décision prise à l'encontre des principes du droit, selon la plupart des juristes musulmans, n'a pas force de loi.[1787] Il est donc possible d'intégrer les droits de l'homme aux autres enseignements de l'islam. Ainsi un courant de penseurs juristes-philosophes montre que l'établissement de la démocratie ne nécessite pas, dans le cas de la civilisation musulmane, de coupure entre la législation et la référence à des normes provenant d'une Révélation divine.[1788]

Pourtant puisqu'en pratique, il n'y a pas une seule lecture politique des musulmans modernes ou des musulmans traditionnels sur cette question, si le problème qui nous concerne présentement est aussi la question du gouvernement démocratique dans les pays

---

[1784] ***Coran*** 2 : 256

[1785] *Cf.* ***Coran*** : 3.112 (*…un secours providentiel d'Allah ou d'un pacte conclu avec les hommes*)

[1786] *cf. Al-fiqh al-islâmî wa adillatuh*, p. 6172, et Sahîh Al-Bukhârî, n° 6443

[1787] KHOMEYNI, ***Maximes : conseils et recommandations***, Fondation de la rédaction et de la publication des œuvres d'imam Khomeyni, Téhéran, 1995, pp. 105- 109.

[1788] *Cf.* BENZINE (Rachid), ***Les nouveaux penseurs de l'islam***, Paris, Albin Michel, 2004, 289 p

musulmans, il faudrait aborder l'analyse de situations politiques aussi diverses que celles de la monarchie saoudienne, la république islamique iranienne, la république algérienne démocratique et populaire, la laïcité turque ou la république islamique des Afghans en passant par toutes les autres déclinaisons de l'organisation politique dans les divers pays musulmans. Mais on abordera ici l'opinion qui revendique que l'islam est compatible avec une démocratie moderne. Pour l'expliquer, il est intéressant de savoir que ces systèmes se présentent sous la forme républicaine. Ce qui veut dire que c'est un islam par origine démocratique qui donne un contenu à la République en tant qu'une forme politique. Cela oblige dans une première étape à bien distinguer République et Démocratie et ensuite à définir la forme républicaine comme une étape tendant à s'orienter vers le droit naturel pour certains pays musulmans.

SECTION II. RÉPUBLIQUE ET DROIT DIVIN

Puisque République et Démocratie ne sont pas à mettre sur le même plan, il ne faut pas confondre ces deux concepts. La République désigne avant tout l'objet même du pouvoir politique : le bien commun, la chose publique ("*res publica*"). Par la suite, bien sûr, le terme renvoi à un État de droit, à un gouvernement légitime selon lequel le pouvoir ne s'exerce que sur des hommes libres et par conséquent les lois ne sont pas répressives mais plus précisément, elles limitent les libertés afin qu'elles s'accordent entre elles et qu'au bout du compte elles soient mieux assurées.[1789]

Pourtant on voit que la définition de Jean Bodin de la République et ses préférences vont à la monarchie, pour ce qui est de l'administration de la France, une monarchie dans laquelle le roi est soucieux du bien commun, le défenseur des droits et libertés, respectueux des lois divines et des principes fondamentaux, du *Jus gentium* (le droit des gens, le droit international) pour ce qui est des relations extérieures de 1'État, mais une monarchie concentrée et déconcentrée, unitaire, sinon absolue au sens totalitaire. Tous les spécialistes s'accordent cependant pour considérer Jean Bodin comme étant celui qui a, le premier, défini la notion de Souveraineté. J.Bodin (1529-1596) dans *Les six livres de la République* définit la République par sa fin: « République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine.[1790] Nous avons dit en premier lieu,

[1789] Pour savoir '*comment l'Etat peut-il être Républicain* ?' *cf.* BOURGEOIS (Bernard), ***La raison moderne et le droit politique***, Vrin, 2000, pp. 184-186.

[1790] La République est "*le droit gouvernement*" c'est-à-dire le gouvernement moral qui respecte le Bien Commun, l'intérêt général de l'Etat (légitimité).

droit gouvernement, pour la différence qu'il y a entre les Républiques et les troupes des voleurs et pirates, avec lesquels on ne doit avoir part, ni commerce, ni alliance, comme il a toujours gardé en toute République bien ordonnée. (…) Car le principal point leur fait défaut, c'est à savoir, le droit gouvernement selon les lois de la nature. C'est pourquoi les Anciens appelaient République une société d'hommes libres assemblés, pour bien et heureusement vivre. »[1791] La souveraineté est pour lui, le pouvoir permanent et absolu capable d'imposer les lois aux citoyens sans leur consentement, sans que le souverain ne soit freiné par le droit. Le souverain est limité par le droit divin, naturel et la propriété de ses sujets. Bodin oppose la loi et le droit en tant que justice divine et naturelle. Seul Dieu est compétent pour juger le souverain.

Lorsque Montesquieu explique ses idées sur la république, il ne semble pas alors faire de grande différence entre démocratie et république. Il y aurait, selon lui, trois formes de gouvernement : le gouvernement républicain qui peut-être démocratique lorsque la souveraineté est exercée par le peuple et qui peut être aristocratique (oligarchique) lorsque la souveraineté appartient à une minorité de personnes ; le gouvernement monarchique dans lequel la souveraineté appartient à un homme qui exerce ses pouvoirs grâce à des corps intermédiaires (noblesse, parlements) et le gouvernement despotique dans lequel la souveraineté appartient à un homme qui exerce ses pouvoirs arbitrairement et sans intermédiaires. Mais ce qui concerne le gouvernement républicain, ne peut fonctionner correctement que sur un petit territoire. La république est pourtant fondée sur une organisation égalitaire des relations entre ses membres, sur une égalité dans la "vertu" et sur la participation à la souveraineté. La République comme la démocratie suppose donc la vertu politique ou patriotique (amour des lois, des institutions) qui à son tour suppose un état social d'égalité, qui lui-même devrait rejaillir sur la vertu patriotique et la conforter.[1792]

Le lien entre République et Démocratie est pourtant complexe, et il n'est nullement un lien de synonymie : en effet, s'il va de soi que la démocratie est républicaine, car elle est un État de droit, la République, elle, n'est pas nécessairement démocratique, loin de là : chez Bodin, le titulaire de la chose publique est une personne unique, qui a les compétences nécessaires.[1793] Toutefois observant ces définitions on peut dire que la démocratie donne un contenu à la République. Elle désigne un titulaire du pouvoir politique ou de la chose publique, à savoir le peuple. C'est en ce sens que la plupart des pays musulmans même s'ils portent le nom de république, en fait sont despotiques. Le développement suivant essaie de

---

[1791] BODIN (Jean), ***La République*** (1579), Fayard, Paris, 1986, chap. I, p. 27 ; BODIN (Jean), ***Les Six Livres de la République*** (1576), 6 vol., Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Rochais Henri, Paris : Fayard, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 1988.

[1792] MONTESQUIEU***, De l'esprit des lois,*** op, cit., Livre V, chapitre 19.

[1793] *Cf.* VILLEY (Michel) "***La Justice Harmonique selon Bodin***" in Actes du colloque international Jean Bodin, H. Dentzer ed., Munich, Beck, 1973.

montrer les régimes qui se revendiquent comme étant un État à la fois république et islamique. Mais ce qui est intéressant dans le cas de certains États, c'est leur intention de se nommer État républicain et en même temps démocrate au sens occidental : or ces pays (ou les partis) qui s'appellent 'démocrates', sont plus ou moins laïques et plus ou moins nationalistes.

§1. État islamique et république

S'il paraît facile aujourd'hui de déterminer, sur un plan général, la notion d'État, il est, par contre, difficile et délicat d'adopter un seul critère en vue d'identifier un tel État comme un *État islamique*. Différents critères ont été avancés, entre autre par la Charte de l'Organisation de la Conférence Islamique qui en a défini plusieurs d'après les docteurs de la loi musulmans (anciens ou contemporains). Parmi ces critères: *" Les États musulmans* (sont) *des États indépendants à majorité musulmane que l'Islam y soit religion d'État ou non "*.[1794] En vertu des invitations adressées par les organisateurs du premier Sommet islamique,[1795] c'est le pourcentage de la population musulmane par rapport à la population globale qui a été avancé, le taux approchant au moins de 20% a été retenu pour la circonstance.[1796] Mais ni le premier critère, ni le deuxième ne permettent, avec précision, d'identifier un État comme étant un État islamique car un État comme l'Inde, par exemple, avec plus de 20% de musulmans a été exclue du premier Sommet islamique d'O.C.I.[1797] Cependant la définition politique-juridique devient moins compliquée lorsqu'on envisage la Constitution en tant que fondement de l'État. Ce critère aidera au moins à bien comprendre l'état de droit politique et l'islam dans les pays qui se présentent à la fois comme musulman et démocrate sur le plan politique.

Il faut signaler que le monde musulman s'oppose à la lecture occidentale de la démocratie différentes manières. S'appeler république islamique est aujourd'hui revendiqué par une minorité de pays musulmans comme l'Iran, le Soudan, le Mauritanie, le Pakistan[1798], l'Afghanistan et aussi par une grande partie de l'opposition 'religieuse' en Algérie, Égypte,

---

[1794] George De BOUTEILLER, " ***L'Islam réveil ou renouveau*** ", *Revue de la Défense Nationale*, novembre 1979, p. 87.

[1795] Voir concernant ce Sommet : AL-MIDANI (Mohammed Amin), la thèse pour le Doctorat d'Etat, ***Les apports islamiques au développement du droit international des droits de l'homme***, Université de Strasbourg III, octobre 1987, pp. 334 et s.

[1796] SANTUCCI (Robert), " ***La solidarité islamique à l'épreuve de l'Afghanistan*** ", *Revue Française de Sciences Politiques*, n° 3, juin 1982, p. 494.

[1797] FLORY (Maurice), " ***Les conférences islamiques*** ", *Annuaire Français de Droit International*, 1970, p. 239.

[1798] Le Pakistan est officiellement une République islamique depuis sa création en 1947 par Mohammad Ali Jinnah, mais son islamisation a été développée par le général Zia à partir de 1978.

Tunisie, Turquie[1799] etc. qui revendiquent une forme de retour à un islam moderne établi selon le droit humain et divin. Selon les partisans de cette conception, le droit constitutionnel occidental est en partie incompatible avec l'Islam qui fournirait un modèle de gouvernement original, des normes juridiques propres pouvant conduire à la création d'États démocratiques dits "islamistes". Cette conception se réfère à un 'islamisme fondamentaliste' né dans les années 30, propagé par des organisations comme les "Frères musulmans" en Égypte et "les Dévoués de l'Islam" en Iran ; ces deux mouvements ont été sévèrement réprimés, l'un par Nasser en 1954 et l'autre par le Chah d'Iran en 1956. Ce qui est sans doute une des causes de la radicalisation (et notamment du recours à la violence) de certains courants islamistes. Les États dits islamiques avec plus ou moins de rigueur se veulent aujourd'hui des États. Ce qui se traduit par l'existence d'une souveraineté de droit naturel et d'un droit divin dont la source exclusive serait religieuse. Ce qui veut dire que comme pour certains courants du christianisme, tout le pouvoir vient d'abord de Dieu. Mais parfois le chemin de la modernité islamique plaide en faveur d'un idéal traditionnel. Dans certains États islamiques contemporains, on constate qu'au nom de ce schéma idéal, sont créés des régimes où un guide spirituel prend en charge directement le pouvoir gouvernemental. Par exemple en Arabie Saoudite, l'essentiel du pouvoir exécutif appartient à un monarque héréditaire qui gouverne seul au nom du "saint Coran et de la Tradition du vénérable Prophète", en tant que "serviteur des deux lieux saints de l'islam" Médine et La Mecque. Il n'y a pas de Parlement mais seulement depuis 1993 un conseil consultatif de 60 membres nommés par le Roi. La Charia est donc appliquée directement sans l'intermédiaire d'une codification, d'une mise en forme ou d'une adaptation par la loi ordinaire ou par la Constitution. De la même façon, les Talibans en Afghanistan prônaient le retour au Califat du début de l'ère islamique demandaient la stricte application de la Charia dans le traitement notamment des affaires de l'État même sur un plan international ; selon eux, la Charia semble pouvoir tout résoudre.

Cette explication aide maintenant à comprendre sur le plan politique d'autres groupes de pays dans lesquels l'État du droit divin et du 'droit politique naturel' présentent ces pays favorables à être à la fois musulman et démocrate. L'exemple de l'Iran, permet maintenant de découvrir le sens de la république islamique et d'étudier les principes évoqués précédemment comme 'critères de droit politique naturel'.

[1799] *Cf.* le parti de la prospérité de *Nejmeddine Erbakan* dissout par la Cour Constitutionnelle turque en 1998.

§2. La Révolution Islamique et la République

Parmi les difficultés que pose la laïcité aujourd'hui, beaucoup de nos contemporains citeraient d'abord l'Islam et, en particulier, la Révolution Islamique en Iran (1979).[1800] En un sens l'apparition de l'autorité religieuse en Iran fut une révolution en soi dans le monde musulman. Même le nom de la révolution islamique au 20e siècle est une sorte d'innovation, elle correspond à une nouvelle époque et à une nouvelle génération. Avant la révolution islamique en Iran, toutes les grandes théories politiques musulmanes étaient des théories de réformes et non de révolution. Autrement dit, il n'y avait pratiquement pas de droit du peuple (et pas davantage de droit de révolte contre une autorité totalitaire) ni de mobilisation par le bas (populaire). Cela correspond à l'idéologie de la majorité des musulmans qui se réfèrent à un *hadith* du prophète: « *Ecoutez, et obéissez au chef, fut-il un esclave abyssin* »,[1801] aussi bien qu'au christianisme.[1802]

Mais depuis la Révolution Islamique, même certains mouvements réformistes *sunnites* qui avaient longtemps fait des compromis avec les autorités despotiques, ont adopté des approches révolutionnaires. Il y a donc deux sortes de réaction: une mobilisation par le haut et une mobilisation par le bas. A partir des années 1970, tous les États musulmans ont été confrontés à un 'retour' de l'Islam sous ces deux formes : retour radical (établir un État islamique) et réformateur (une réislamisation de l'État actuel).[1803] Cette double contestation a conduit la plupart des régimes à favoriser d'une part une 'réislamisation' sociale et juridique, pour se maintenir, et à contrer d'autre part la contestation politique islamiste, soit par la répression soit par une cooptation bien contrôlée. Donc à la suite de cette révolution, le nombre des États qui adoptent des législations islamistes grandit. Une dizaine de pays ont fait de la Charia leur Constitution : le Soudan en 1990, le Pakistan en 1991 rejoignant l'Arabie saoudite, Brunei…ainsi que la Mauritanie.[1804] Par ailleurs certains mouvements réformistes sunnites qui avaient longtemps accepté les autorités despotiques, ont adopté des approches révolutionnaires.[1805] Et ainsi s'accroît la tentation de partis islamiques de conquérir le pouvoir par des méthodes extrémistes.[1806] C'est dans cette circonstance que

---

[1800] *SAMUEL (Albert)*, **laïcité une exigence pour la paix**, *Lyon, Chronique sociale, 1997. p. 36.*

[1801] *REDISSI (hamadi),* **les politiques en Islam**, *Harmattan, Paris, 1998, p. 39. Du : P. Croon, «* Even au Ethiopian salve: the transformation of a Sunni tradition *», In B. S. O. A. S., vol. LVII, Part: 1, 1994, p. 59-67.*

[1802] 1 Pi 2 : 13-17 ; §1. Christianisme et droit à la révolte

[1803] ROY (Olivier), ***Islam et Etat***, in Encyclopédie Universalis, tome 17, 1999. p. 92

[1804] *Voir : SAMUEL (Albert), op, cit.*

[1805] *Par exemple, les Frères Musulmans, qui ont joué sur les deux registres depuis leur fondation. Pour plus de détail Voir: KEPEL (Gilles),* **Le Prophète et le Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine**, *réédition Seuil, 1993 ; LAMCHICHI (Abderrahim),* **pour comprendre l'Islamisme politique**, *L'Harmattan, Paris, 2000*

[1806] *Frères musulmans en Egypte, FIS (Front islamique du salut) en Algérie, MTI (Mouvement de tendance islamiste), Hezb Ennahda en Tunisie, PMIP (Parti malais islamique) en Malaisie, MNLP(Mouvement dissident extrémiste ou Front islamique de Libération Moro) aux philippines, Jama Masjid aux Indes… Certains*

l'autorité de la république islamique ou la révolution populaire 'au nom de Dieu',[1807] ne semblait plus être un rêve non réalisable pour les Iraniens mais selon Michel Foucault elle était 'l'esprit d'un monde sans esprit'.[1808]

Après la victoire de la Révolution en 1979, les nouveaux dirigeants iraniens décident de revenir aux sources de la charia dans les domaines où elle avait été soit négligée, soit entièrement évacuée. Ils s'inspirent pour cela de la doctrine politique de l'ayatollah Khomeyni, le *velâyat-e faqih*[1809], qui prescrit expressément l'application de la Charia notamment en droit pénal (*hodud* et *qisâs*) dans une société islamique comme l'une des raisons principales pour lesquelles le *faqih* (docteur du droit musulman) a le devoir de diriger la société musulmane. C'est en effet cette dimension de la Charia qui avait été écartée au cours de ce siècle, et mise hors de portée des tribunaux religieux durant les siècles précédents, quand bien même elle restait officiellement en vigueur. Le droit civil restait le seul domaine de compétence des tribunaux religieux. Mais que représente le système actuel en Iran et comment correspond-il à la fois à la république et à l'Islam ? Présentons brièvement le fondement de ce système qui est celui de l'Iran actuel.

A. Racines de la République Islamique en Iran

Ce qui avait spontanément poussé les chrétiens protestants vers une réforme politique, a intentionnellement poussé les musulmans chiites à faire une révolution. Deux théories s'opposent à la théorie politique passive des ulémas sunnites contre l'autorité qui règne au nom du droit divin. Selon les ulémas chiites, soutenir les oppresseurs, même avec un fragment de datte ou même par le simple souhait qu'ils restent en vie, est une action contre la quelle les '*Imams d'Ahl-ul-bayt*' ont mis vivement en garde leurs fidèles.[1810] Alors serait un péché impardonnable de participer à un gouvernement oppresseur, d'accepter d'y occuper une fonction ou de lui prêter serment d'allégeance ou pis encore, de faire partie des piliers d'un pouvoir injuste et contribuer activement à l'installation et à la consolidation de ce pouvoir.[1811] C'est pourquoi l'islam chiite pendant son histoire, a été fréquemment plus

---

mouvements emploient pour la défense ou pour conquérir le pouvoir, le combat armé comme : Djihad, Hizbollah, Hamas, GIA(groupe islamique armé)…en Algérie.

[1807] *BRIERE (Claire) et BLANDET (Pierre),* **Iran : la révolution au *nom de Dieu***, Paris, Seuil, 1979; MOLAJANI (Akbar), ***Sociologie politique de la Révolution iranienne de 1979***, L'Haramattan, Paris, 1999.

[1808] FOUCAULT (Michel), ***A quoi rêvent les iraniens*** ?, Le Nouvelle Observateur, n° 727, 16-22 octobre 1978, p. 48-49.

[1809] KHOMEINI (Ayatollah Ruhollah), ***Velâyat-e faqih, hokumat-e eslâmi*** (*La tutelle du jurisconsulte, le gouvernement islamique*), éd. Amir Kabir, Téhéran, 1357 (1979); KHOMEYNI (Ayatollah Rûh-allah), ***Le gouvernement islamique***, (F.P.O.I.), Téhéran, 1996. p. 13.

[1810] *Cf.* CORBIN, ***En islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques***, I, *Le shî'isme duodécimain*, Gallimard, Paris, 1971.

[1811] Voir aussi : B. *Droit à l'usage de la force en Islam*

«révolutionnaire» que «réformiste» et plus «radical» que «conservateur».[1812] Peut être aujourd'hui, l'islamisme radical Sunnite rejoint cette lecture pour prescrire l'État islamique comme un devoir prévu par le 'Texte' ou la 'Tradition'. Ainsi la concurrence pour établir un « État islamique » est sérieuse. C'est vrai que dans le domaine théorique les savants sunnites sont plus avancés que leur concurrent, cependant dans le domaine pratique, ce sont les chiites qui ont pu installer un modèle islamique qui revendique également le défi moderne de notre siècle.

Pour Hanafi en fait, le premier penseur de l' « État Islamique » est l'imam sunnite A.A. Mawdûdï *(1903–1980)*, fondateur de la Ligue islamique en Inde, treize ans environ après la naissance des 'Frères Musulmans' d'Egypte.[1813] *Sa pensée est représentative du courant fondamentaliste qui influence largement l'ensemble du monde musulman. Elle oppose la souveraineté divine à la souveraineté populaire ; les hommes n'auraient pas le droit de légiférer à la place de Dieu.*[1814] Il a exercé une influence sur l'Association des Frères après la mort de son fondateur l'imam H. Banna, auprès de Sayyid Qutb (1906-1966). La pensée des Frères a alors regroupé le courant du dernier en date, R. Rida et le courant théocentrique de Mawdûdï, puisque la pensée réformiste ne peut progresser que par une application pratique. Chez S.Qutb la pensée « réformiste » des Frères a été nourrie et renforcée par l'idée théocentrique de Mawdûdï, entre les murs des prisons. Les groupes religieux actuels du mouvement des Frères musulmans naquirent sous les portiques des camps au cours des discussions concernant le présent et l'avenir du mouvement islamique. selon Hanafi, Khomeyni appartient à cette vague qui a renversé le Shah.[1815] Ainsi tous les musulmans, les sunnites comme les chiites acceptent la nécessité d'avoir un pouvoir politique selon les critères et les normes islamiques. Mais y a-t-il aussi une forme adéquate qui corresponde à la fois aux dogmes islamiques et aux droits naturels de l'homme ? Khomeyni par son livre *Wilâyat Faqih* tente d'en trouver une.

B. La théorie de *Wilâyat Faqih* ; théocratie de droit divin

Le livre *Wélàyat-e Faqih*[1816] de Khomeyni est composé de treize discours prononcés par lui entre le 22 janvier et le 9 février 1969, lorsqu'il était en exil en Irak. En 1970 il est édité à

[1812] *Cf.* RICHARD (Yann), ***Le shi'isme en Iran. Imam et révolution***, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1980, pp. 35-45.

[1813] *Frères Musulmans* est un mouvement politico-religieux sunnite militant pour l'instauration de régimes conformes à la loi canonique (*charia*). Fondé en Égypte en 1927-28, ce mouvement a essaimé dans les années 1940 en Syrie et en Palestine.

[1814] *Cf.* MAWDÛDÏ, ***The Political Theory of Islam***, Islamic Publications, Lahore, 1965.

[1815] HANAFI (Hassan), **Introduction à A.H. Khomeyni**, **Le gouvernement islamique***, Le Caire (sans éditeur), 1979 (trad. En arabe) ;* CARRE (Olivier), ***L'utopie Islamique dans l'Orient arabe***, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1991, p. 189.

[1816] KHOMEYNI (Ayatollah Ruhollah), ***Velâyat-e faqih, hokumat-e eslâmi*** (*La tutelle du jurisconsulte, le gouvernement islamique*), Téhéran, éd. Amir Kabir, 1357 (1979).

Beyrouth et introduit clandestinement en Iran. Ses reproductions furent envoyées dans certains pays européens, aux États-Unis, au Pakistan et en Afghanistan, afin de servir aux musulmans révolutionnaires de ces pays. L'auteur défend l'idée d'un gouvernement islamique moderne sur des bases juridico-politiques. Il précise l'idée de former un gouvernement islamique basé sur « l'autorité du *faqih* » qui apparaît aussitôt comme un des principes idéaux qui soutiennent le soulèvement du 15 *Khordad*, le mouvement islamique et enfin la révolution islamique en Iran : elle se répandit rapidement parmi les musulmans révolutionnaires dans les centres d'études religieuses et dans les universités.

Ce livre tout d'abord, en s'appuyant sur de nombreux hadith, démontre que durant la période de l'occultation, le *faqih* possède l'autorité (*wilayat*) dans deux cas : 1. dans tous les domaines où les Prophètes et les 'Imams Infaillibles' possèdent le pouvoir et l'autorité, sauf dans les cas exclus par la loi religieuse ; 2. dans tous les domaines qui se rapportent à la religion et à la vie en ce monde des serviteurs de Dieu et qui doivent être accomplis. Selon cette théorie le pouvoir du *Faqîh* est l'expression du pouvoir légal et la souveraineté juridique du *mudjtahid* remplissant les conditions requises. *Mudjtahid* est donc considéré comme prolongeant la mission de l'*Imamat*. Le "*Welâyah* al-*Faqîh*" essaie pourtant de dire qu'elle n'est pas une invention des époques modernes et que ses racines remontent plutôt à la première époque de l'Islam et aux époques des '*Imams'* infaillibles chiites. En tant que prolongement de l'imamat, elle représente celui-ci relativement aux fonctions générales, et s'en différencie pour ce qui a trait à la désignation particulière de chaque *faqîh* par un autre et à l'infaillibilité, laquelle appartient exclusivement au Prophète et aux 'Douze Imams' après lui. En effet l'infaillibilité et la désignation sont le domaine réservé des infaillibles et pas des autres hommes même des *faqihs*. Il est donc indispensable de comprendre la raison de la nécessité de la Welâyah al-Faqîh à l'époque de l'Occultation : pour cette théorie le pouvoir du Faqîh signifie la présence de l'argument d'Allah devant les gens (le fait d'indiquer aux hommes la voie d'Allah), la direction temporelle de leurs intérêts et l'administration de leurs affaires à la lumière de la loi islamique. L'un des buts de ce pouvoir est donc la sauvegarde des statuts légaux, car la mission de la législation en Islam est le domaine qui est premièrement réservé à Allah.

Quant aux statuts légaux relatifs aux différents domaines de la vie - et notamment en ce qui concerne les événements nouveaux - ils ne sont en fait que des applications des lois déjà promulguées et communiquées par le Prophète, de son vivant. L'Imam al-Mahdi a dit: «Quant aux statuts des événements nouveaux, vous devrez vous référer aux rapporteurs de nos hadiths pour les connaître, car ces derniers sont mon argument auprès de vous, alors que je suis l'argument d'Allah auprès d'eux.» C'est là, selon Khomeyni, la place des faqihs dans la société. C'est pourquoi d'après lui, même le Prophète devait désigner un calife pour la

société et c'est ce qu'il a fait.[1817] Pourtant on se demande si un calife devait être désigné simplement pour énoncer des lois ? La réponse pour cette théorie est évidente. L'énonciation des lois n'a nul besoin de calife, car le Prophète lui-même avait formulé les lois, il les avait fait consigner dans des livres et les avait données au peuple pour que celui-ci les applique. S'il est nécessaire qu'un calife soit désigné c'est, bien sûr, pour qu'il fasse appliquer les lois. La loi seule est inefficace et ne peut assurer le bonheur de l'être humain. C'est pour cette raison que, tout comme l'Islam à énoncé des lois, il a institué un système exécutif et que le *Wali Amr* (responsable du gouvernement) est également chargé du pouvoir exécutif. Selon Khomeyni, si le Prophète n'avait pas désigné un calife, il n'aurait pas accompli en totalité sa mission prophétique.[1818] C'est ainsi que la désignation de l'Imam ou calife de la part du Prophète, était aussi importante ou parfois plus important que tous les autres commandements. Mais pendant la période d'Occultation » (*Ghibat*) de l'Imam, le *mûdjtahid* qui se spécialise dans l'*idjtihâd*, garde ouverte *l'Idjtihâd*, fermée dans le Sunnisme.

Si une personne digne de cette tâche, possédant les deux qualités de *'Ilm* (la science) et *'Idalat* (la justice dans la sens Coranique), se soulève et qu'elle forme un gouvernement, elle possèdera la même autorité (*Wilâyat*) que celle que possédait le Prophète quand il assumait l'administration de la société et tout le peuple, dans son ensemble, devra lui obéir. C'est une illusion, selon « Khomeyni », de croire que les pouvoirs gouvernementaux du Prophète étaient supérieurs à ceux de l'Imam Ali ou que les pouvoirs de celui-ci étaient supérieurs à ceux des Faqih. Bien-sûr pour cette foi, le Prophète possédait une précellence inégalée dans le monde et, après lui, l'Imam Ali, plus que tout autre, possédait cette qualité. Cependant, l'excellence des qualités spirituelles n'augmente pas le pouvoir gouvernemental. Dieu en ce qui concerne la mobilisation des armées, la désignation des représentants et des gouverneurs de province, la perception des impôts et leur dépense pour le bien des musulmans, a octroyé au gouvernant de l'époque actuelle les mêmes pouvoirs et la même autorité (*Wilâyat*) que ceux que possédaient le Prophète et les Imams.[1819] Par conséquent lorsque nous disons que les Faqih possèdent, durant la période de l'*occultation*, l'autorité (*Wilâyat*) que possédaient le Prophète et les Imams, ceci ne doit pas laisser supposer que le Faqih pour autant le même « rang » que les Imams ou le Prophète. Car ici, il n'est pas question de rang mais de 'fonction'. L'autorité (*Wilâyat*), à savoir gouverner et diriger le pays et appliquer les lois divines, est une charge lourde et importante ; celle-ci ne confère pas à celui qui l'assume un

[1817] Voir : Partie (2) : C. *Royaume de Dieu à partir des hommes*

[1818] Il utilise ici une terminologie purement coranique, celle des versets 67. et suivants de la Sourate de 5 (*al-Ma'idah*) : « *Ô Messager ! Transmets ce qui t'a été descendu de la part de ton Seigneur. Si tu ne le faisais pas alors tu n'aurais pas communique Son message…* » [1818]

[1819] KHMEYNI (Ruh allah), « ***le gouvernement Islamique*** », I. P. O. I. Téhéran, 1996, p. 37.

« prestige » ou un « rang » hors du commun et ne le place pas au-dessus des hommes ordinaires.[1820]

C. La théorie de *Wilâyat Faqih* ; démocratie de droit naturel

Tous les faqihs sont unanimes pour reconnaître l'exercice d'une autorité du *faqih*. Cependant ils ne sont pas unanimes sur la dimension de cette autorité dans le domaine politique. Avant la révolution islamique en Iran, même pour certains ulémas chiites, le pouvoir politique, quelle que soit son origine, ne peut être légitime tant que l'Imam caché n'est pas apparu.[1821] En revanche, puisqu'un pouvoir est nécessaire, on s'accommode de celui qui est en place en attendant le retour de l'Imam. Par ailleurs en l'absence de l'Imam, des ulémas dont le rôle est de répondre aux besoins théologiques sans prendre la place de l'Imam, sont choisis en fonction de leurs connaissances exotériques et ésotériques, de leurs vertus et de leur art de vivre. C'est pourquoi l'*imam* (reconnu dans le sens d'un guide religieux et politique) Khomeyni a révolutionné les lectures chiites à propos du pouvoir politique et de la philosophie du temps de l'attente (*Ghibat*) avant de faire une Révolution politique. Pour lui «l'Islam est une religion politico-religieuse dont les affaires politiques comprennent le culte et qui englobe la politique…l'Islam possède des prescriptions pour toute la vie de l'homme, depuis le jour de sa naissance jusqu'au moment où il repose dans sa tombe…Avoir des activités politiques est du devoir religieux de tout musulmans».[1822]

Une question demeure : comment ce régime religieux avec une nouvelle lecture de l'Islam va-t-il s'adapter avec le monde moderne?

Pour cela la République Islamique tente de se montrer comme une république ordinaire, comme ailleurs dans le monde. Il en est donc ainsi de l'Iran. La forme politique de l'Iran est une république présidentielle. Elle a mis en place une Chambre des députés (*Madjléss*) qui peut légiférer librement au nom de la Nation iranienne. Mais les députés doivent prêter un serment religieux (principe 67 de la Constitution) et les lois votées doivent être conformes aux commandements de l'Islam ; ce qui est vérifié par un Conseil de surveillance (principe 91) composé de docteurs du dogme religieux et de juristes islamistes. D'autre part, l'Iran admet le principe du référendum ; un référendum du 30 mars 1979 a d'ailleurs permis l'instauration de la République Islamique (98 % de votants ayant dit 'oui') et on élit tous les 4 ans un Président de la République aux pouvoirs réduits. En Iran, il est prévu que les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire soient " placés sous le contrôle de l'autorité de

---

[1820] Ibid.

[1821] *Cf.* ALGAR (Hamid), ***Religion and State in Iran: 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period***, University of California Press, Berkeley, 1969; NIKI (Keddi), ***Root of Revolution; an interpretative History of modern Iran***, Yale University Press, New Haven and London, 1981.

[1822]- KHOMEYNI, « ***Maximes*** », F. P. O. K. Téhéran, 1995, p. 16.

l'Imamat " (57e principe). Cet Imamat est à la charge d'un docteur du dogme ou, à sa place, d'un Conseil de direction ayant les fonctions de guide (107e principe) ; ce docteur est censé avoir "compétence scientifique pour se prononcer sur les problèmes de religion" et "une perspicacité politique (...) une capacité de gestion" (109e principe). Car l'autorité suprême est un docteur du droit musulman qui est censé être le plus compétent en qualité de représentant de l'Imam caché. Il nomme la plus haute autorité judiciaire, il détient le commandement suprême des forces armées, le pouvoir de révoquer le Président de la République. Le chef de l'État (*Guide Suprême de la Révolution Islamique*) lui-même est nommé par un corps élu (l'*Assemblée des Experts*) pour une période indéfinie selon la Constitution. Il faut ajouter qu'a été institué aussi un Conseil de surveillance qui contrôle la conformité de toutes les lois votées par la Chambre des députés avec les commandements de l'Islam (principe 96).

Un schéma récent réalisé par *BBC News*, pourrait simplifier ce qu'on vient d'expliquer. Selon lui le système politique complexe de l'Iran accorde les éléments de la théocratie islamique moderne avec la démocratie.[1823] Ce dernier a essayé d'éclairer ce système du droit divin et du droit naturel :[1824]

FIGURE 11. Schéma d'une conciliation moderne entre droit naturel et droit divin en Iran

Wilâyat Faqih de Khomeyni (la lecture chiite) dans ce cas, est aussi comparable à la *démocratie islamique* (le point de vue sunnite) d'Hassan Hanafi, l'auteur Egyptien. Pour conclure ce dernier explique sous forme de synthèse:

« l'État islamique n'est pas théocratique puisqu'il n'est pas l'État d'un clergé, ni démocratique puisque le pouvoir n'est pas au peuple, mais c'est un État "théo-démocratique", la souveraineté revenant à Dieu seul, selon le choix du peuple, et où c'est Dieu seul le législateur, les musulmans les exécutants. C'est un État qui n'a point pour base

[1823] http://news.bbc.co.uk/hi/english/static/in_depth/middle_east/2000/iran_elections/iran_struggle_for_change/who_holds_power/default.stm

[1824] Ibid.

un peuple, une race, des intérêts, des limites géographiques, mais un État idéologique (spirituel), c'est-à-dire un État dont les principes et les fins consistent dans la "démocratie islamique" ».[1825] Certains auteurs, même réformateurs reconnaissent ce caractère démocratique de *Wilâyat Faqih*: pour eux cette théorie aurait toujours la capacité d'être définie et appliquée par des religieux ou des laïcs dans le monde entier.[1826]

Conclusion critique de la section II

Selon certains journaux et politologues occidentaux dont le ministre britannique actuel des affaires étrangères, malgré beaucoup de critiques, « la République Islamique d'Iran (contrairement à ce qu'on pense souvent en Occident) n'est pas un pays totalitaire car il y a aussi les groupes opposants au pouvoir en Iran.»[1827] Pourtant les opposants, même au sein de la République n'hésitent pas à mette en question les fondements de ce régime. Par exemple le philosophe iranien, A.K. Soroush pense que la théorie du *"vélayat e faqih"* est minoritaire parmi les *fuqahas* (docteurs de la loi en Islam). « Elle est en vigueur en Iran et c'est la théorie de l'imam Khomeyni. De nombreux autres *fuqahas,* sunnites et chiites, ne partagent pas cet avis. Rien que dans le chiisme, il existe onze théories différentes. Près de 90 % des *fuqahas* chiites pensent que ce principe ne constitue pas un fondement indispensable pour un gouvernement islamique. »[1828] Pour Kadivar cette théorie subirait donc les mêmes critiques que la philosophie politique platonicienne.[1829] Pour les autres juristes, certes la théorie du *"vélayat e faqih"*, dans sa lecture actuelle en Iran, n'est peut-être pas partagée par la majorité musulmane dans le monde, mais la majorité musulmane aujourd'hui pense que la république en particulier et la démocratie en général, seraient tout à fait compatible avec les fondements islamiques si on les définit selon les droits naturels de l'homme. Dans son discours à l'occasion de son prix Nobel de la Paix 2003, Shirin Ebadi a fortement soutenu l'idée d'une compatibilité entre l'Islam et la démocratie basée sur le droit divin et sur les droits de

---

[1825] HANAFI (H.), «*Introduction*» à A.H. KHOMEYNI, ***Le gouvernement islamique***, Le Caire (sans éditeur), 1979 (trad. En arabe).
[1826] KADIVAR (Mohsén), *Nazariyehhâ-ye dowlat dar feqh-e shi'eh* (***Les théories de gouvernement dans la charia chiite***), éd. Nashr-e Ney, Téhéran, 1376/1997; voir surtout: **فقاهت و سیاست** (***Politique et Jurisprudence***), www.kadivar.com, Conférence de Tokyo, 2004.
[1827] http***://www.bbc.co.uk /persian/iran*** /030617_la-straw-iran.shtml ; ***www.telegraph.co.uk/news/***main.jhtml?xml=%2Fnews%2F2003%2F06%2F17%2Fwiran117.xml
[1828] SOROUSH "***Nous devons apporter une nouvelle compréhension moderne de l'islam*** " in *Le Monde*, Mardi 5 août 97
[1829] KADIVAR, op, cit.; voir: ***Le philosophe-Roi***, in BOURGEOIS (Bernard), *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, 2000, p. 13.

l'homme.[1830] Ebadi en tant que musulmane et juriste « prouve qu'elle peut assumer sa religion sans faire entrer en contradiction les piliers de l'islam et les principes fondamentaux qui régissent les droits humains»[1831] : «je me bats au nom d'un milliard de musulmans…pour que ces personnes comprennent bien que leur religion n'est pas une ennemie de la démocratie».[1832] C'est pourquoi, selon Motahhari, le pouvoir politique légitime peut ainsi se présenter comme une « *idéologie* » islamique, mais dans une forme de république comme on en trouve ailleurs.[1833]

Par ailleurs, dans une courte synthèse, l'auteur de "*Islamic Fundamentalism and Democratization*" présente l'appréhension occidentale de l'Islam et la thèse du conflit de civilisations formulée par S.P. Huntington.[1834] Il s'interroge sur la compatibilité de l'Islam avec la démocratie. Se désolidarisant des 'fondamentalistes' qui rejettent la démocratie au nom de l'émancipation du colonialisme culturel occidental,[1835] Sihbudi prend exemple sur la synthèse que réaliserait la constitution iranienne entre la souveraineté divine et la souveraineté populaire pour affirmer que l'Islam peut représenter une forme de démocratie. Critiquant l'Occident, comme B. Badie,[1836] il cite ensuite deux des figures de proue du parti tunisien de la renaissance (*Hizb al-Nahda*), dont la "nouvelle pensée islamique" admet la démocratie, la souveraineté populaire, les élections pluralistes et le droit constitutionnel, qui déplorent que l'Occident parle de démocratie et de droits de l'Homme alors qu'il soutient les régimes non démocratiques qui persécutent les militants "fondamentalistes".[1837]

[1830] EBADI (Shirin), ***prix Nobel de la Paix*** ; http://www.amnestyinternational.be/doc/article2960.html

[1831] HERZBERGER-FOFANA (Pierrette), ***Le Prix Nobel de la Paix à Shirin Ebadi, avocate Iranienne***, Octobre 2003, voir : www.penelopes.org

[1832] ***Shirin Ebadi***, propos recueillis par Djénane Kareh Tager, in *Le Monde des Religions*, n° 6, juillet-Août, p. 69

[1833] MOTAHHARI, ***Piramoun-e inghilâb-e Islami*** (***à propos de révolution islamique***), Çadra, Téhéran, 1997, p. 60. Il faut pourtant signaler chez les chiites aussi que chez les sunnites, il y a certains écoles et penseurs qui n'acceptent aucun rôle politique pour les clercs. Tel ; les *Akhbarisme* et *Shéykhime* en Iran, et les *Alavisme* en Turquie et Syrie.

[1834] HUNTINGTON (Samuel), *The Third Wave*. ***Democratization in the Twentieth Century***, Norman, University of Oklahoma Press, 1991, Pour la traduction française voir: Huntington (S-P), ***Le choc des civilisations,*** (traduc.fr.), Odile Jacob, 1997; CROZIER, M., HUNTINGTON, S. et WATANUKI, J., ***The Crisis of Democracy***, New York, New York University Press, 1975.

[1835] Comme l'Iranien Fadlallah Nuri au début du siècle, l'Égyptien Sayib Qutb dans les années 1960, l'Algérien Ali Belhaj aujourd'hui), mais aussi auteurs modernistes tels que Muhammad Assad.

[1836] BADIE (Bertrand), ***La diplomatie des droits de l'Homme. Entre éthique et volonté de puissance,*** Fayard, Paris, 2002, pp. 102-113.

[1837] SIHBUDI (Riza), ***Islamic 'Fundamentalism and Democratization***, in *the Middle East*", *Iranian Journal of International Affairs,* vol. VI, n°1&2, 1994, pp. 119-128.

CONCLUSION CRITIQUE DU CHAPITRE I

L'Islam n'est pas moins apte que le christianisme à évoluer.[1838] Tantôt le christianisme s'approche d'un modèle démocratique séculier, tantôt l'islam s'éloigne d'une définition laïque occidentale en faveur de la république islamique. Tous les deux en reconnaissant les droits naturels politiques de l'homme, pour les appliquer, ils ne respectent pas nécessairement tous les éléments nécessaires. Dans un passé historique le christianisme aussi bien que l'islam se sont affrontés et exclus depuis le VIIe siècle en utilisant une conception de la Vérité révélée, à un degré de systématisation dogmatique, pour légitimer des entreprises d'expansion hégémonique, notamment dans tout l'espace méditerranéen.[1839] L'Eglise catholique, comme on l'a déjà mentionné, tout comme le Califat et le Sultanat musulman ont accaparé le pouvoir politique en s'autoproclamant les gardiens autorisés de la Vérité divine recueillie et authentifiée dans les Livres sacralisés au cours du temps. Mais aujourd'hui admettant leur excès au nom du droit divin, ils sont obligés de s'adapter à la nouvelle situation qui exige la démocratisation au nom du droit naturel. Face à cette situation chacun essaie de concilier la modernité et les nouvelles formes de gouvernement. Dans ce cas si les démocrates chrétiens se penchent vers un modèle séculier reconnu par la Bible et se limitent généralement dans les cadres des partis politiques, les fondamentalistes musulmans soutiennent une lecture politique d'islam conciliée avec la modernité qui permet à la démocratie de trouver profit à fréquenter la religion. « Car, selon eux, elle est de plus en plus menacée, dans les pays riches, par la prospérité matérielle, et la religion peut venir renforcer les concepts moraux qui la sous-tendent. »[1840] Ce qui veut parfois dire que c'est un islam d'origine démocratique qui donne un contenu à la République en tant que forme politique. Toutefois cette logique s'expose aussi à la critique. Le chapitre suivant tente de découvrir d'autres difficultés de ces lectures selon la raison laïque de la modernité.

[1838] *Cf.* CHARFI (Mohamed), ***Islam et libertés. Le malentendu historique,*** Albin Michel, Paris, 1998, 272 p.
[1839] ARKOUN (Mohammed), ***Un Péril islamiste ? , Islam et Modernité***, Edition complexe, Paris, 1991. p. 205
[1840] BENZINE (Rachid), ***Les nouveaux penseurs de l'islam***, Albin Michel, Paris, 2004, p. 81

CHAPITRE II. LES SYSTEMES POLITIQUES EN CRITIQUE DE LA RAISON LAÏQUE

Ce chapitre regroupe deux sortes de critiques qui s'opposent à la compatibilité traditionnelle du droit divin et du droit naturel. La critique traditionnelle présente les objections des laïcs qui refusent une base divine pour le Droit politique naturel. D'ailleurs on abordera les nouvelles lectures du droit divin qui en critiquant la lecture traditionnelle, ne veulent pas se détacher de la compatibilité entre droit divin et 'Droit politique naturel' pour qui fait une relecture des sources de la religion. Pour cela ils insistent nécessairement sur les mêmes critères qui ont déjà été évoqués dans notre titre précédent. En conséquence on pourra analyser leur capacité à définir une légitimité politique.

SECTION I. LAÏCITÉ, DEUXIÈME PAS VERS LE DROIT NATUREL

Pour l'avènement des droits politiques naturels, la laïcité joue un rôle essentiel, à la deuxième place après la démocratie, contre le totalitarisme religieux qui règnerait au nom du droit divin en Occident. Selon Rousseau les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autre gouvernement que le théocratique. « Ils firent le raisonnement de Caligula, et alors ils raisonnaient juste. Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître, et se flatter qu'on s'en trouvera bien. »[1841] Mais paradoxalement c'est le Christianisme qui a renforcé la laïcité. Autrement dit la distance entre le droit naturel et le droit divin s'est introduite par deux démarches : l'une positive et l'autre négative : la première apporte une lecture neutre de la Bible, et la seconde favorise le pouvoir politique qui bénéficie à un groupe spécifique d'Église au-delà du peuple. La laïcité du droit naturel est conçue comme la séparation du droit et de la révélation. Le fondement du droit est l'expérience et la raison. Les buts humains sont terrestres, terre-à-terre même. L'apparition de l'individualisme marque

[1841] ROUSSEAU, op.cit., *Chapitre VIII : de la Religion Civile*

l'opposition avec le Moyen-Âge. Les tâches dévolues aux humains ne sont plus considérées comme prédéterminées. L'homme est considéré comme un individu. De fait, les premiers droits individuels et droits subjectifs apparaissent. Il en va de même avec l'apparition des libertés individuelles.

Mais « comment on peut comprendre que de l'univers religieux des anciens ait pu naître un univers laïque et démocratique ? »[1842], Comment cela a-t-il pu arriver alors que le message de la théocratie est normalement basé sur un accord entre « le dieu de la cité et la cité de Dieu »[1843] ? Pour répondre, il faut connaître le commencement de cette 'déchristianisation' ou de cette « libération » dite sécularisation ou la séparation entre la lecture occidentale du droit divin et le droit naturel moderne. Deux démarches : l'une terminologique et l'autre historio-juridique sont possibles.

§1. Laïos : droit pour le peuple

Si la Grèce ancienne a inspiré les penseurs du XVIIIe et du XIXe siècle et que le mot laïcité vient du grec, la laïcité telle que nous l'entendons est une idée neuve qui n'existait pas dans l'Antiquité. Le terme de *laïcité* (de son étymologique *Laïos*) signifie le peuple, et le *laïc* (le substantif *laicus*) est mis en parallèle avec *klêros* ou *clerus*.[1844] Il s'agit de quelqu'un qui appartient au peuple : celui qui n'appartient pas au clergé, par opposition aux clercs (ceux qui ont quitté l'état laïc pour l'état ecclésiastique, se consacrant ainsi au service d'une Église).[1845] Dans la tradition terminologique occidentale ou chrétienne, les laïcs forment la foule des baptisés, le peuple, la *plèbe* comme disent aussi certains textes. *Plebs, plebeius* donneront en Italie *pieve*, *plou* en pays breton, désignant aussi une communauté territoriale chrétienne.[1846] Certes aucune date précise ne peut être attribuée à l'apparition du concept. C'est la succession de dispositions juridiques relayées par des courants de pensée qui, petit à petit, a façonné la laïcité et lui a donné son sens. Pourtant le substantif *laicus*, n'apparaît pas avant la fin du IIe siècle, et mieux au IIIe siècle. Cette terminologie mal affirmée témoigne d'une

[1842] *Cf.* GAUCHET (Marcel), ***Le désenchantement du monde***, Gallimard, Paris, 1985, 307 p.

[1843] KHATAMI **(Seyyed** Mohammed**)**, *From the World Polis to the Polis of the World a survey of West's political thought*, éd. Ney, Téhéran, 1997

[1844] De base latine du mot *laicus*, ou du grec *laikos*. Pourtant pour certains le terme de « laïcité » est intraduisible et excessif ; sa racine grecque lui confère, précisément, une capacité de transposition comparable à d'autres vocables que les langues européennes ont su s'approprier. Voir : COSTA-LASCOUX (Jacqueline), ***Les trois âges de la laïcité***, Hachette livre, Paris, 1996, p. 7. Aussi : BENCHEIKH (Soheib), ***Marianne et le Prophète ; l'Islam dans la France laïque,*** Grasset, Paris, 1998.

[1845] © ***Larousse*** 1996

[1846] GAUDEMET (Jean), ***Le droit canonique***, Cerf, 1989. p. 34

organisation encore précaire. Un siècle plus tard, la dissociation est nette. La spécificité du clergé est certaine. «Aux laïcs le devoir d'obéir, non l'autorité de commander».[1847]

Au Moyen-Âge, à l'époque où le christianisme était hégémonique, le laïc désignait simplement celui qui avait été admis par la grâce du baptême dans la communauté des fidèles, tandis que le clerc était celui qui, ayant reçu les premiers ordres, faisait partie de la hiérarchie de l'Eglise et administrait les sacrements. Un adage parcourt le Moyen-Âge : « il y a deux genres de 'chrétiens', les clercs et les laïcs.»[1848] La formule est exacte. « Il y a la même différence entre la lumière et les ténèbres qu'entre l'ordre des prêtres et les laïcs », dit Honorius d'Autun vers 1120. Paraphrasant Boniface VIII, Gerson, chancelier de l'université de Paris à l'orée du XVe siècle, va jusqu'à prétendre que « les laïcs sont les ennemis des clercs ».[1849] Selon cette distinction il y a donc deux catégories de 'personnes', fondant dans le droit divin l'existence de fidèles ministres sacrés ou clercs : « les autres sont appelés laïcs.»[1850] Par l'ordination le clerc reçoit des charismes qui lui donnent une place à part dans le *peuple de Dieu*. Lui seul peut consacrer ; lui seul remet les péchés. De très bonne heure on a distingué la simple *institution* par la parole de l'*ordination* avec imposition des mains, qui fait entrer dans les ordres sacrés. Alors que Jésus affirmait l'égalité naturelle de tous les hommes et à l'âge de la première communauté chrétienne, telle que la décrivent les Actes des Apôtres, la multitude des croyants présente une profonde unité. L'image traverse les siècles après le Moyen-Âge, principe que défendra énergiquement une société cléricale. Dans l'Eglise ancienne, clercs et laïcs sont associés pour choisir leur évêque. Mais la chrétienté médiévale fait moins appel aux laïcs, pourtant elle les invite à leur seul rôle destiné par Dieu : il ne s'agit que l'obéir. Pire encore, parfois les laïcs sont considérés comme les ennemis des clercs.[1851] On a d'abord appelé laïc, en christianisme, celui qui n'appartient pas à l'état ecclésiastique, puis plus généralement, dans la société civile, tout ce qui échappe à l'emprise des religions : le pouvoir et les droits civils (distingués du pouvoir spirituel), les activités profanes (opposées à ce qui est rituel ou sacré) et l'enseignement public.

La laïcité en tant que telle est donc née à l'époque moderne, principalement face au pouvoir spirituel et temporel que s'était arrogé l'Eglise. La définition renvoie, en négatif, à ce qui n'est pas ecclésiastique ou à ce qui n'est pas religieux. Le premier sens remonte au Moyen Âge, le second s'impose au XIXe siècle avec le concept de neutralité religieuse de l'État. Emile Littré insistera sur le *« progrès continu de la laïcité, c'est à dire de l'État neutre entre*

[1847] Ibid., op, cit.

[1848] Sur l'origine de la distinction, voir : FAIVRE A., ***Aux origines du laïcat***, in *L'année canonique*, 29, 1985-1986, pp. 19-54.

[1849] Ibid., p. 35

[1850] VLDRINI (Patrick), VERNAY, DURAND, ECHAPPE, ***Droit canonique***, Dalloz, Paris, 1999, p. 52.

[1851] « Il y a la même différence entre la lumière et les ténèbres qu'entre l'ordre des prêtres et les laïcs », dit Honorius d'Autun vers 1120. Paraphrasant Boniface VIII, Gerson, chancelier de l'université de Paris à l'orée du XVe siècle, va jusqu'à prétendre que « les laïcs sont les ennemis des clercs ». Voir : ibid. p. 35

les religions, tolérant pour tous les cultes », et Ferdinand Buisson, dans son célèbre *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* de 1887 reprendra l'idée d'un État « indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique ».[1852] De même pour certains, la laïcité efface la spécificité du fait religieux et tend, parfois, à l'annihiler. Pour d'autres, les libertés conquises sous la bannière de la laïcité garantissent le pluralisme le plus ouvert. Quelques défenseurs de la laïcité, enfin surtout en France, y voient un système précurseur qui s'imposera progressivement aux autres États, à l'instar des droits de l'homme auxquels elle est attachée.[1853] Mais pour Jacques Bur : « selon les circonstances, et selon les sentiments de qui en fait usage, la notion de laïcité peut recouvrir soit une neutralité positive et bienveillante de l'État en face de toutes les croyances religieuses, soit une neutralité jalouse et hargneuse érigée à la hauteur d'un principe, voire d'un idéal, soit même un laïcisme doctrinaire; expression quasi-religieuse d'un humanisme positiviste ou athée.»[1854] Une définition plus juridique de Jean Rivero en 1949 ajoute : « une seule [conception de la laïcité] a trouvé place dans les documents officiels ; les textes législatifs, les rapports parlementaires qui les commentent, les circulaires qui ont accompagné leur mise en application ont toujours entendu la laïcité en un seul et même sens, celui de la neutralité religieuse de l'État. »[1855]

§2. Laïcité face à la légitimité de droit divin

Il est intéressant de signaler que le découpage social entre générations est un phénomène tout à fait variable et instable, alors que la religion est établie selon la durée et la stabilité. Chaque religion se présente comme un programme valable pour toujours et pour tout le monde. Par conséquent, toute religion doit à la fois contenir la stabilité et l'innovation. Envisageant ainsi une perspective rationnelle et plus pratique, la jurisprudence considère que le droit divin a aussi, comme caractéristique, de pouvoir s'adapter selon les mouvements des temps et des lieux. Une religion ne subsisterait pas longtemps, si elle ne répondait pas aux besoins de la jeunesse et des nouvelles générations.[1856] Hayek est résolument hostile aux "constructivistes", tels les prophètes et philosophes qui de Moïse[1857] et Platon à Rousseau[1858]

[1852] COSTA-LASCOUX (Jacqueline), ***Les trois âges de la laïcité***, Paris, Hachette livre, 1996. p. 10
[1853] Ibid. op, cit., p. 9
[1854] BUR (Jacques), ***Laïcité et problèmes scolaires***, Paris, Editions bonne presse, 1959, p. 280
[1855] *RIVERO (Jean),* **La notion juridique de laïcité***, in Dalloz, chronique n°33, 1949, pp 137-140.*
[1856] D'ailleurs beaucoup pensent encore comme Voltaire que « la religion n'est instituée que pour maintenir les hommes dans l'ordre, et leur faire mériter les bontés de Dieu par la vertu. Tout ce qui dans une religion ne tend pas à ce but doit être regardé comme étranger ou dangereux. » *Cf.* VOLTAIRE**,** ***Droit Canonique***, in *Oeuvres Complètes de Voltaire*, op, cit.
[1857] NEHER (André), ***Moïse et la vocation juive***, Le Seuil, Paris, Microcosme n°8, Paris, 1977.

et Marx, condamnent l'argent, le "veau d'or", l'échange des marchandises, la propriété privée, et proposent de construire des sociétés idéales qui seraient justes. Mais lorsqu'il s'agit d'expliquer la tradition qui résulte de l'évolution historique sélective de l'Occident, il nous explique comment cette tradition occidentale, grâce aux interdits de la religion chrétienne, avaient les siens. Car cette dernière avait encore une utilité sociale et elle a civilisé l'individu en le faisant obéir.[1859] C'est donc, en général, le manque d'application de certains points forts des religions qui aurait fondé la laïcité, l'humanisme et l'anticléricalisme.[1860] Mais elles ont toujours eu à leur source les erreurs de la religion et de l'Eglise en particulier. Si la lecture de l'Eglise et de sa théologie au Moyen-Âge avait bien persuadé l'homme de sa dignité spécifique et de son droit à devenir plus humain, jamais la science ne se serait lancée à une conquête du monde sans Dieu.[1861] Au début du XXe siècle, dans un climat de conflit science-foi, les efforts ont donc porté sur le souci de marquer l'autonomie des savoirs.[1862] Même la séparation de l'État et de l'Eglise est également pour certains penseurs un produit religieux du christianisme.[1863] D'autres pensent que le Catholicisme, à cause de son discours sur l'homme, sur la nature et la vie en société, est encore en crise aujourd'hui.[1864] Sous l'impulsion des tendances intransigeantes de la politique pontificale pendant la plus grande partie du XVIII siècle, l'Église tourne le dos aux droits naturels spécialement au libéralisme intellectuel et à la modernité.[1865] Dans ce contexte le christianisme, principalement dans sa version catholique, pourrait bien avoir fait son temps à l'âge de la sécularisation et de l'émancipation religieuse des consciences.[1866] Pour Hervieu-Léger ses références et ses valeurs, ses représentations et son personnel sont sortis-ou en train de sortir- du champ social.[1867] N'est-ce pas ici que la société est « sortie de la religion» et que la laïcité apparaît comme une alternative plus humaine quant au rôle divin des religions?

[1858] COTTRET (Bernard), ***Le Christ des Lumières : Jésus de Newton à Voltaire*** *(1660-1760)*, Le Cerf, Paris, 1990.

[1859] Pour une présentation très complète du paradigme hayékien de « l'ordre spontané de société », se reporter à NEMO (P.), ***La société de droit selon F. A. Hayek***, PUF, coll. « Libre échange », 1988, 2ème partie.

[1860] *Cf.* REMOND (René), ***L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours***, Fayard 1999, 420 p.

[1861] *Cf.* ALLGERE (Claude), ***Dieu face à la science***, Fayard, Paris, 1997, p. 150 et 204-205

[1862] MINOIS (Georges), ***L'Eglise et la Science***, 2 vol., Fayard, Paris, 1989 ; BROOKE (John), ***Science and Religion. Some historical Perspective***, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

[1863] BAUBEROT (Jean), ***La laïcité est-elle fille de la Bible***?, Conférence, Tlse., 2000 ; REMOND (René), ***Le Christianisme en accusation***, Desclée de Brouwer, Paris, 2000 ; GAUCHET (Marcel), ***Le désenchantement du monde***, Gallimard, Paris, 1985, pp. 124 et sq.

[1864] HERVIEU-LEGER (Danièle), ***Catholicisme la fin d'un monde***, Bayard, Paris, 2003.

[1865] C'est intéressant de voir comment par exemple M. l'abbé Bernier [baron d'Holbach] dans son ***Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne***, p. 28, symbolise le contexte qui représentait cette idée de *droits divins* à l'époque: « ce sont les droits dont jouissent incontestablement tous ceux qui sont assez forts pour empêcher les autres de contester leurs droits, ou qui ne sont point curieux de les voir discuter. Dieu, comme on sait, est la même chose que ses prêtres, d'où il suit que les droits des prêtres sont toujours des *droits divins.* L'église jouit de *droit divin* du droit incontestable de se faire des *droits divins,* d'empêcher que jamais l'on ne doute de ses *droits divins.* » *Cf.* http://fraternitelibertaire.free.fr/liste_des_ouvrages.htm

[1866] On se reportera, sur ce théme, au livre de J. DELUMEAU, qui fit grand bruit lors de sa parution il y vingt-sept ans, ***Le christianisme va-t-il mourir*** ?, Fayard, Paris, 1977.

[1867] HERVIEU-LEGER (Danièle), ***Catholicisme la fin d'un monde***, op, cit. p. 312.

Comme on l'a vu dans la deuxième partie, la première distinction apparaît, inspirée par le «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» de l'Évangile. La laïcisation de l'État a été ensuite une œuvre anticléricale, ce qui a favorisé le développement d'une "foi laïque"[1868] (primat de la raison, confiance au progrès). Pour les "libres penseurs"[1869], la laïcité doit enlever à la religion révélée ses moyens d'influence, l'exclure de l'espace public politique et scolaire et la réduire au domaine privé dans l'attente de son extinction (le "prêtre à la sacristie"). Les catholiques ont appelé "laïcisme" cette idéologie qui combat la foi au nom de la liberté de l'esprit. Leur Église, assurée jusqu'à Vatican II de détenir seule la Vérité face aux autres représentations du monde (les "erreurs modernes"), n'admet une certaine tolérance qu'au titre de "l'hypothèse", c'est-à-dire de concession aux situations de fait, alors que selon la "thèse" – la doctrine qui dicte le bien – la vérité seule a des droits et non l'erreur ; de même seule la vraie religion peut et doit jouir de la liberté et être reconnue par l'État. Ce processus de sécularisation de la société, lié aussi à l'affirmation de l'État moderne, aux progrès de la science et à l'aspiration aux libertés individuelles, est un mouvement de longue durée dans toute l'Europe issue de la chrétienté médiévale. La laïcité française est, par exemple, le produit de conflits propres à la France, dus à la puissance et à l'ambition équivalente, dans ce pays, de deux champions, l'État et l'Église catholique[1870] ; ces conflits, en se mêlant au mouvement de la société, à l'évolution du droit et des mentalités, ont suscité une intense production idéologique. Ainsi la gestation de la laïcité française a accompagné au cours d'une longue histoire, la prise de conscience de l'identité nationale l'émergence précoce de l'État sous puis contre le loyalisme monarchique et enfin les combats pour la liberté et la souveraineté populaire.[1871]

La laïcité est à la fois un principe philosophique affirmant l'autonomie de la société, notamment dans son organisation politico-juridique (le "temporel"), par rapport aux religions, et un statut juridique – celui d'institutions et de services publics "neutres", qui n'ont pas à faire acception des "opinions religieuses". La laïcité, au nom de la distinction des domaines, assure la liberté et la souveraineté respective de l'État, des Églises et des citoyens, chacun dans son ordre. Il s'ensuit l'incompétence de l'État en matière religieuse, (donc son incapacité à distinguer et privilégier une "vraie" religion), et celle des Églises en matière politique, (donc leur incapacité à définir une "bonne" politique de droit divin).[1872] C'est à la

---

[1868] Voir : MAYEUR (Jean-Marie), ***De l'idée à la politique laïque***, in *La Question laïque XIXe-XXe siècles*, Fayard, 1997.

[1869] LALOUETTE (Jacqueline), ***La libre pensée en France*** *(1848-1940)*, Albin Michel, 1997.

[1870] Voir : CHAMPION (Françoise), ***Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire***, *Le Débat*, 77, novembre-décembre 1993, p. 46-72.

[1871] L'autorité (légitime) du roi de France (au Moyen-Âge) vient de Dieu, c'est une autorité de droit divin, mais la vie des marchands s'émancipe des principes féodaux « les villes libres » qui reçoivent les artisans qui fuient l'autorité des seigneurs. Les Bourgeois s'opposent à la révolution de cette autorité de droit divin en France en 1987, la tête couronnée du roi est décapitée.

[1872] Voir : LATHUILIERE Pierre (dir.), ***Dieu est-il laïque*** *?* , Desclée de Brouwer, 1998.

lumière de cette histoire que Gauchet illustre sa théorie philosophique, soutenant que l'absolutisme royal, en abusant du pouvoir, a dépassé et discrédité le religieux. Dans Le désenchantement du monde,[1873] Marcel Gauchet dresse un bilan de l'histoire politique de la religion et montre dans le christianisme la religion de la sortie de la religion, en ce sens qu'elle nie l'essence politique de la religion.[1874] C'est bien là la question actuelle. Pour Gauchet le principe structurant des sociétés est d'abord la religion et nous faisons l'expérience d'une sortie de la religion en tant qu'elle organisait notre monde, notamment politique. Cette sortie de la religion s'est faite au nom de la religion, du christianisme, et d'un rapport personnel direct à Dieu qui délégitimait les coutumes et les lois du monde. Cette perte de légitimité donne une autonomie à l'église par rapport à Dieu, puis à l'État par rapport à l'Eglise, puis de la société civile par rapport à l'État, enfin de l'économie par rapport à la société, devenue société de marché où ce qui compte c'est l'autonomie des individus en tant qu'ils n'ont rien pour les guider, aucun projet collectif.[1875] Ce déclin de la religion dans la démocratie nous condamne à un individualisme subi plutôt que voulu (une individualisation imposée et non plus conquise). En conséquence "la légitimité a basculé de l'offre de sens vers la demande de sens, la religion ne structure plus notre espace, n'est plus donnée mais choisie (sur un marché)."[1876] On est passé d'une représentation par incarnation (Roi ou Pharaon qui tient sa légitimité de Dieu), à la représentation par délégation qui va devenir représentation sociale réflexive, image de soi qui mèle désormais identification et pluralisme.[1877]

Ce n'est pas un hasard si la séparation de l'État et des Eglises qui est aujourd'hui une lecture forte de la laïcité, est pour certains penseurs un produit religieux du christianisme.[1878] Or, la laïcité, c'est aussi l'inverse pour la philosophie des Lumières : l'homme, seul et par sa raison, est capable de se créer sa propre réalité et d'organiser sa propre société sans aucune médiation transcendante. Dans ce système, le recours à Dieu n'est plus indispensable pour organiser la société. L'autorité des laïcs ne peut consacrer juridiquement une entité supérieure à l'homme et qui le mettrait sous son entière dépendance. Le progrès est alors considéré comme impossible tant que l'État vivra en subordination, voire en relation intime avec un clergé.

[1873] GAUCHET (Marcel), ***Le désenchantement du monde, Une histoire religieuse du politique***, Paris: Gallimard, 1985, 307 p.

[1874] Mais si le christianisme n'est pas conforme au concept de la religion tel que Gauchet le conçoit, n'est-ce pas que le concept par lequel on pensait la religion était trop étroit ? *Cf.* VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), ***La religion et la cité***, PUF, Paris, 2001, pp. 3-4.

[1875] *Cf.* GAUCHET (Marcel), ***La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité***, Gallimard, Paris, 1998, p. 75-85

[1876] Ibid., p. 107.

[1877] Ibid., pp. 111-112.

[1878] BAUBEROT (jean), ***La laïcité occidentale est-elle fille de la Bible***?, Conférence, 2000, Tlse. Débat dirigé par Jean Albert le 28 janvier 1998 à Toulouse (Théâtre Sorano).

§3. Laïcité contre des institutions politiques chrétiennes

D'un point de vue protestant la relation entre la laïcité et la Bible est moins polémique que chez le catholicisme. Selon la Bible l'institution politique commence après le déluge. Noé se trouve sur un nouveau terrain : Dieu soumet l'humanité à un nouveau test qui est la base de Son «alliance avec Noé ».[1879] Jusqu'ici l'homme n'avait pas le droit d'ôter la vie.[1880] Sous ce nouveau régime, une certaine part des prérogatives divines est conférée à l'homme, de telle sorte que celui-ci, toujours personnellement responsable devant Dieu,[1881] est en même temps tenu de se soumettre à l'autorité de son semblable.[1882] Il y a institution du gouvernement humain ; Dieu établit la condition de l'homme dans la société.[1883] Sous le régime précédent, selon Scofield, le frein à la méchanceté de l'homme agissait seulement à l'intérieur, l'Esprit de Dieu travaillant la conscience ; maintenant, une restriction nouvelle et extérieure est instituée : l'autorité du gouvernement civil.[1884] Même si l'homme est incapable d'exercer la justice, il aura encore la responsabilité du gouvernement et son régime subsistera jusqu'au jour où le Christ établir son royaume.[1885] Dans le protestantisme l'autorité chrétienne semble moins discutée que dans le catholicisme. Cependant on y trouve beaucoup plus de contradictions. Luther, comme on l'a vu, a implicitement renforcé la soumission en faveur d'une autorité laïque. Pour concilier la contradiction luthérienne, Calvin distingue deux régimes en l'homme : le premier réside en l'âme et concerne la vie éternelle. Le second vise à ordonner seulement une justice civile et réformer les mœurs extérieures, étant entendu que « la liberté spirituelle peut très bien coexister avec la servitude civile ». Dans les formes ou espèces du régime civil, -monarchie, aristocratie, démocratie- « chacun, du peuple, a puissance », car, en chacun, se trouvent les mêmes composantes ou fondations de toute société civile :[1886] « il y a trois parties ; la première est le Magistrat qui est gardien et conservateur des Lois ; la seconde est la loi selon laquelle domine le Magistrat ; la troisième est le Peuple qui doit être gouverné par les Lois et obéir au Magistrat.» Les Magistrats, en effet, sont « vicaires de Dieu constitués protecteurs et conservateurs de la tranquillité, honnêteté, innocence et modestie publique, lesquels se doivent employer à maintenir le salut et la paix communs à tous. » Le Magistrat est donc, de

[1879] SCOFIELD, ***La Sainte Bible (commentaire)***, op, cit., p. 16.
[1880] Ge. 4 : 10-11, 14-15, 23-24.
[1881] Mt. 22 : 21 : « *Rendez …à Dieu ce qui est à Dieu* »
[1882] Mt. 22 : 21 : « *Rendez à César ce qui est à César* »
[1883] SCOFIELD, ***La Sainte Bible (commentaire)***, op, cit., p. 16.
[1884] ***La Sainte Bible (commentaire),*** op, cit., p. 17
[1885] Ibid.
[1886] CAZAYUS (Paul), ***Pouvoir et liberté en politique :*** *actualité de Spinoza*, Ed. Pierre Mardaga, Spirmont (Belgique), 2000**,** p. 75.

quelque nom qu'on le désigne, le seul détenteur de l'Autorité. Ministre de Dieu, sa fonction consiste « en la rémunération des bons et en la punition des mauvais. »[1887]

Cette justification du protestantisme montre bien pour certains qu'il n'y a pas de doctrine politique ou de théorie politique spécifiquement chrétienne et qu'il n'y a pas une éthique chrétienne unique, fixée une fois pour toutes, et gardant toujours le même contenu. Ceci est bien plus accentué en ce qui concerne la politique car, pour J. Ellul, s'il y a un enseignement éthique explicite dans la Bible, il n'en est pas de même pour la politique. Il est impossible de tirer une *Politique de l'Ecriture Sainte*. Ceci a été fait bien souvent, mais « on peut constater que ces essais sont contradictoires car il s'agit toujours de justifier une prise de position politique antérieure : le christianisme devenant un simple moyen de légitimation »[1888] d'une politique spécifique. D'où, l'extrême diversité (contradictoire) de ce que l'on a pu tirer de l'Ecriture Sainte. On a pu démontrer la monarchie (à partir de la souveraineté de Dieu) ou l'aristocratie (à partir de l'élection) ou la démocratie (à partir de l'universalité du Message), le capitalisme (à partir du salut individuel) ou le socialisme (à partir de la justice) et aussi la révolution (à partir de l'Espérance) comme autrefois le conservatisme (à partir de l'ordre voulu par Dieu). En tout ceci il n'y a rien de spécifiquement chrétien. On ne peut, selon cette lecture, ni poser la question "Christianisme et politique", (car il n'y a pas de relation doctrinale) ni fonder un parti politique ou un syndicat chrétien (qui ne peuvent l'être parce qu'ils auraient une doctrine chrétienne, mais seulement, à la rigueur parce qu'ils regrouperaient des chrétiens entre eux. Mais est-ce le rôle des chrétiens dans la société de rester réunis?) C'est pourquoi on a aussi critiqué la démocratie chrétienne en la comparant à la démocratie politique des Grecs dans l'Antiquité dans laquelle certains critères essentiels de droit politique naturel n'existaient pas. D'ailleurs on sait cependant que l'autorité dans la Bible se manifeste bien différemment selon les périodes ; les juges, les prophètes, les rois puis au temps de Jésus la position entre sadducéens, zélotes et esséniens, montre que l'on ne peut en tirer une conception uniforme mais il peut y avoir certains éléments essentiels. On peut y voir une recherche d'éthique politique et de droit politique pour tous les hommes: quel comportement la foi en Jésus-Christ provoque dans le monde politique, tel que nous le connaissons ?

Toutefois l'absence de doctrine politique spécifiquement chrétienne pourrait avec l'arrivée forte de la laïcité, conduire des chrétiens à se désintéresser de la politique, pour recentrer la vie chrétienne sur la vie privée. C'est ce qui a été souvent fait, et c'est aussi ce que les pouvoirs politiques souhaitent (enfermer la "religion", dans le cercle de la vie privée). Ceci

[1887] Ibid.

[1888] ELLUL (Jacques), Extrait de "*Thèses sur foi chrétienne et politique*". Source : ***Evangile et Liberté***; Date de parution : septembre 95 ; ***Foi chrétienne et politique***, in http://www.protestants.org/docpro/doc/0090.htm

est insoutenable selon J. Ellul.[1889] Tout d'abord parce qu'il est impossible dans la vie chrétienne de dissocier une vie privée et une vie publique. La personne devant Dieu est un tout et on ne peut séparer la participation à la société ou à l'activité professionnelle (qui est politique). En second lieu parce que nous ne pouvons pas nous désintéresser du monde dans lequel nous sommes placés, et dont nous sommes responsables devant Dieu, ainsi que des hommes au milieu desquels nous vivons. Les exigences de justice de l'Ancien Testament ne sont pas épuisées dans la justification spirituelle en Jésus-Christ : celle-ci implique un engagement pour une oeuvre de justice. Et on ne peut ici non plus dissocier la justice privée et la justice sociale.

Conclusion de la section I

Le clergé impose une approche de l'autorité comme étant de droit divin, il s'agit d'une représentation de Dieu sur Terre. Des projets à l'extérieur de ce cadre furent longtemps et systématiquement rejetés. Le clergé a parlé pour et au nom du peuple. En réaction à cet état de fait, les Lumières ont fait la promotion d'une libération de la raison de l'emprise de l'Église. Le rapport conflictuel entre l'autorité par le haut et l'organisation démocratique par le bas fut le cœur d'une compréhension nouvelle et une redéfinition moderne des espaces de souveraineté avec l'idée qu'il faut s'éloigner du religieux pour trouver le démocratique. Voltaire nous rappelle que « s'il est deux autorités suprêmes, deux administrations qui aient leurs droits séparés, l'une fera sans cesse effort contre l'autre: il en résultera nécessairement des chocs perpétuels, des guerres civiles, l'anarchie, la tyrannie, malheurs dont l'histoire nous présente l'affreux tableau. » « Toute religion est dans l'État, tout prêtre est dans la société civile, et tous les ecclésiastiques sont au nombre des sujets du souverain chez lequel ils exercent leur ministère. S'il était une religion qui établît quelque indépendance en faveur des ecclésiastiques, en les soustrayant à l'autorité souveraine et légitime, cette religion ne saurait venir de Dieu, auteur de la société. » [1890]

Par conséquent le Christianisme a renforcé la laïcité par ses deux démarches positive et négative : la première lorsqu'il s'agit une lecture neutre de la Bible, et la négative quand il est question de pouvoir politique en faveur d'un groupe spécifique d'Eglise au-delà du peuple.

[1889] Ibid.
[1890] VOLTAIRE, ***Dictionnaire philosophique : Droit Canonique***, http://www.voltaire-integral.com/18/droit_canonique.htm.

La Révolution française était une réaction principale à cette attitude,[1891] ce qu'on l'appelle parfois le *Triomphe du droit naturel*.[1892] Plusieurs peuples cependant, ont voulu conserver ou rétablir l'ancien système, mais sans succès. Le culte sacré n'est plus redevenu sans une liaison nécessaire avec le corps de l'État. Des chrétiens, surtout en Italie et en France, désormais s'opposent aux agnostiques ou aux marxistes et se groupent sous le nom de démocratie chrétienne. Mais cela n'a duré sérieusement que quarante ans.

SECTION II. MODERNITÉ FACE À LA LÉGITIMITÉ CLASSIQUE DE DROIT DIVIN

Si le dualisme d'origine chrétienne, d'après A. Touraine, a été détruit par l'idéologie moderniste,[1893] Mahomet, selon Rousseau, eut des vues très saines, il lia bien son système politique, et tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela. «Mais les Arabes devenus florissants, lettrés, polis, mous et lâches, furent subjugués par des barbares; alors la division entre les deux puissances [le droit divin (religion) et le droit naturel (politique)] recommença; quoiqu'elle soit moins apparente chez les mahométans que chez les chrétiens, elle y est pourtant, surtout dans la secte d'Ali, et il y a des États, tels que la Perse, où elle ne cesse de se faire sentir.»[1894] La question aujourd'hui est la place de cette religion dans un monde qui, malgré les apparences, se sécularise chaque jour davantage. Grâce à la méthode rationnelle de l'idjtihad, longtemps inactive, les réformistes se réjouissent actuellement de réactiver dans l'Islam et en particulier dans l'islam sunnite l'interprétation des textes sacrés ou historiques. Mais l'idée même de changement peut-elle se concilier avec le droit divin, auquel la religion est supposée liée ? La réponse pour les réformateurs religieux est toujours positive. Cela nous montre aussi l'espoir d'un rapprochement de plus en plus fort entre le droit naturel et le droit divin en Islam. Pourtant la question essentielle ne s'arrête pas ici, en fait la vraie question à laquelle doit répondre l'Islam moderne est celle de la modernité et de la laïcité et leur rôle dans la légitimité politique de l'autorité islamique contemporaine. Les deux paragraphes suivants montreront comment en pratique l'Islam moderne veut résoudre

[1891] *C'est ainsi que La Constitution de 1791 et la Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789 indiquent ce principe en faisant allusion à ce sujet : l'Article 3. Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.*
[1892] BARNY (Roger), ***le Triomphe du droit naturel : la constitution de la doctrine révolutionnaire des droits de l'homme*** (1787-1789), Besançon : coll. «Annales littéraires de l'Université de Besançon», 622, 1997, 239 p. ; Belles Lettres, 1998, 240 p.
[1893] TOURAINE (Alain), ***Critique de la Modernité***, Paris : Fayard, 1992, p. 50.
[1894] ROUSSEAU, op.cit., *Chapitre VIII : de la Religion Civile*

ces problèmes, face à la sécularisation ou en faveur de la laïcité (le premier paragraphe) et puis en théorie (le deuxième paragraphe).

§1. Les lois divines face aux critiques modernes

L'Islam est la religion la plus répandue dans le monde après le christianisme, et actuellement celle qui a la croissance la plus rapide. Elle a commencé en Arabie Saoudite dans les environ de 610, et il comporte maintenant 1.3 milliard de musulmans, soit 23% de la population du monde, avec presque deux millions aux États-Unis.[1895] Seulement 18% des musulmans vivent dans le monde arabe, un cinquième est situé en Afrique Sub-Saharienne, et la plus grande communauté musulmane du monde est en Indonésie. Des populations islamiques en nombre significatif vivent en Europe, dans l'ancienne Union Soviétique, et en Amérique du Sud. Comment ces musulmans vivent-ils avec l'idée de la laïcité en tant que symbole de la modernité du droit?

Une vision 'intérieure' du monde musulman et islamique montre diverses analyses politiques : quant aux représentations et aux comportements politiques, quant à l'approche juridique des lois (de la morale et de l'autorité). Ces sens politico-juridiques de l'islam peuvent aujourd'hui conduire au 'fondamentalisme' ou au 'réformisme', tous deux négateurs de la séparation entre le religieux et le politique, ou encore au 'laïcisme', qui introduit cette séparation. Selon cette interprétation de la laïcité, les sociétés musulmanes ne se libéreront pas des chaînes du droit divin qui entravent leur développement tant qu'elles n'auront pas expérimenté le 'désenchantement' au sens de Max Weber. C'est-à-dire tant que leurs penseurs n'auront pas 'désacralisé' l'histoire et la philosophie politique islamiques, autrement dit, tant qu'elles n'auront pas opéré la rupture épistémologique qui fonde la modernité. Ainsi compris, islamisme et laïcité seraient les deux termes de l'alternative à laquelle est confronté le monde musulman aujourd'hui.[1896] Le dilemme est aussi un enjeu culturel de taille qui dépasse la seule utilisation des mots ; des lois, etc. Dès lors que les langues possèdent des structures propres, elles engendrent aussi des concepts propres qui n'existent pas forcement dans la pensée de l'autre. Ainsi M. Arkoun oppose le pensé et l'impensé, le pensable et l'impensable.[1897] C'est pourquoi la séparation de l'Eglise et de l'État actuellement est devenue

[1895] Voir : ***Islam*** **;** article de *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, documentation libre GNU. 23 jan 2004.
Et selon adherents.com
[1896] ZAKARIYA (Fouad), ***Laïcité ou islamisme,*** Paris, La Découverte, 1991. p. 6.
[1897] ARKOUN (Mohammed), *Mode de présence de la pensé arabe en occident musulman*, in ***pour une critique de la raison islamique***, Paris, Maisonneuve, 1984, p. 307.

une réalité tellement naturelle et évidente en Occident que personne ne pense sérieusement à la remettre en cause,[1898] mais elle est plus difficile à concevoir dans l'islam.

L'ingérence des autorités ecclésiastiques dans le politique est ressentie comme une menace portée à la laïcité. Or cette séparation entre les forces spirituelles et les forces politiques ne s'est pas encore faite en terre musulmane depuis le Prophète. Même si, en théorie, deux cas extrêmes s'opposent, en pratique les populations musulmanes n'ont réalisé qu'une théorie celle de la non séparation. La séparation du religieux et du politique qui introduit cette séparation entre l'État et la mosquée, comme chez Abderraziq[1899] est une idée nouvelle qui n'apparaît qu'après le 19e siècle. Traduire précisément la notion de laïcité, pose des difficultés aux intellectuels musulmans.[1900] Sur cette question, on doit donc distinguer deux termes essentiels : d'une part il y a le sens de la laïcité chez des musulmans. En arabe, en persan ou dans une autre langue islamique comme le turc, la notion de laïcité est inexistante. On donne son sens à deux traductions différentes : certains disent '*almâniyya'* par appartenance à '*âlam'* le monde, ce qui est répandu dans de nombreux dictionnaires puisque les unes se référent aux autres. D'autres disent '*ilmâniyya* par appartenance à '*ilm*, science.[1901] D'autre part les orientalistes et, dans leur sillage, certains éditeurs distinguent deux orthographes : celle qui écrit l'islam avec un « i » minuscule renvoie à la religion dans ses sens spirituels, culturel et liturgique, c'est, par exemple, l'équivalent de « christianisme ». En revanche, lorsque la typographie introduit le « I » majuscule, il s'agit plutôt de la Civilisation des musulmans ainsi que de l'aire géographique et géopolitique qu'ils occupent ; c'est l'équivalent de « chrétienté ».[1902] L'islam au premier sens est plus vaste que son deuxième sens. On peut considérer que presque tous les pays européens aujourd'hui contiennent une sorte d'islam. Alors que l'Islam (au deuxième sens) n'existait qu'en Espagne[1903] et dans les Balkans.[1904]

De toute façon une nouvelle lecture des textes qui servent de fondements islamiques est sûrement influencée par l'idée du laïcisme occidental. Cette séparation n'était jusqu'ici pas pensée, et même elle était quasi impensable, donc il a fallu aux autorités musulmanes dépasser une tradition séculaire pour envisager une séparation et considérer la religion en

---

[1898] WEBER (Edgard), ***Se comprendre est-ce si facile***?, in ***l'islam et modernité,*** Toulouse, presses universitaires du Mirail, N° 5, dec. 1991, P. 14.

[1899] ABDERRAZIQ (abd-al-raziq) (1888 – 1966), théologien et philosophe égyptien qui après des études religieuses à l'Université Al-Azhar suit une formation philosophique à Oxford. Son ouvrage sur la séparation entre les religions et le pouvoir politique (***L'Islam et les fondements du pouvoir***), publié en 1925, compromit sa carrière universitaire. Il se consacre alors à l'Académie de langue arabe du Caire. Son ouvrage a été traduit en français et publié aux éditions de La Découverte, en 1994.

[1900] BENCHEIKH (Soheib), ***Marianne et le Prophète ; l'Islam dans la France laïque***, Paris, Grasset, 1998.

[1901] AL-QARADAWI (Yûsef), ***wajh li wajh, al-islam wa al-'ilmaniyya***, Le Caire, Ed. Dâr al-Sahwa li al-Nashr, 1987, p. 48

[1902] BEBCHEIKH, ***Alors c'est quoi l'islam,*** Paris, Presses de la renaissance, 2001, p. 86 P. 13.

[1903] Cf. TERRASSA (Henri), ***Islam d'Espagne : Une rencontre de l'Orient et de l'Occident,*** Paris, 1958, 299 p.

[1904] Vers 1345. Voir : http://www.lib.msu.edu/sowards/***Balkan/lecture3***.

dehors du politique.[1905] Or il est bien évident que les autorités laïques comme en Turquie ne considèrent pas un État islamique et se réfèrent aux règles du laïcisme occidental et non au Coran ou à la Sunna. L'Islam (non l'islam) n'est donc pas compatible avec la laïcité dans la mesure où le confessionnalisme étatique, explicite ou simplement implicite, demeure partout la règle; l'exemple des quatre pays du Maghreb francophone est à cet égard topique; la liberté religieuse est proclamée; les déviances ne sont pas officiellement réprimées; la laïcité, principe de tolérance, n'est pas pour autant appliquée, car l'apostasie est pénalement ou civilement sanctionnée.[1906] Toutefois sans doute faut-il rester prudent et ne pas exagérer cette opposition; il existe en effet une infinie variété d'aspects de l'Islam. Celui des pays maghrébins ne ressemble pas à celui des pays de l'Indonésie; l'islam sunnite ne ressemble pas à l'islam chiite... Il reste tout de même que l'Islam est le premier symbole d'un réveil du religieux dont les manifestations parfois violentes et plus ou moins intégristes font peur. Pourtant, l'Islam ne parle pas d'une seule voix.[1907] Une grande majorité de musulmans s'oppose aux extrémistes. Bien que traumatisés par le passé et par les malaises du présent, ils revendiquent « leur participation à la civilisation-monde au nom de valeurs pacifiques qui, pour être également musulmanes, n'en sont pas moins universelles ».[1908]

Pour bien comprendre l'état de droit dans les pays musulmans actuels et les critiques qui leur sont faites, on peut essayer d'expliquer trois types de réaction qui s'opposent à la laïcité :

A. Dans une lecture **radicale** ou positive, le droit positif peut être totalement de source laïque. Ce qui est le cas en Turquie ou en Albanie. Le Coran n'est invoqué qu'en ce qui concerne la sphère de la vie privée et ses prescriptions n'ont alors qu'une valeur morale.

Cette conception refuse la lecture traditionnelle et affirme soit qu'on peut réinterpréter de façon libérale le droit musulman traditionnel, soit qu'est légitime une séparation définitive entre religion et droit qui permettrait une véritable émancipation des individus, notamment des femmes. Dans ce cas, la souveraineté de droit divin est tout à fait absente et il y a une séparation totale entre droit et religion. Seule cette solution selon certains juristes musulmans permettrait de faire accéder le monde musulman à une conception réellement universelle et égalitaire des droits naturels de l'homme comme en Occident. Cette solution a eu un début

---

[1905] Voir: WEBER (Edgard), op, cit, p. 14

[1906] BLANC (François-Paul), ***Laïcité, Islam, ordre public***, in, ***Islam et / en Laïcité***, Université Perpignan, PUP, 1992. p. 11

[1907]Pour Marc Ferro, cette crise (dont malaise dans la culture islamique est loin de tenir à la nature d'une religion immuable) est plutôt l'aboutissement d'une longue série de désastres et de traumatismes que les sociétés musulmanes ont dû subir : pratiques colonialistes faites de domination et de mépris. Voir : FERRO (Marc), ***Le Choc de l'islam, XVIIIe-XXIe siècle***, éditions Odile Jacob, Paris, 270 p. ainsi que : LEWIS (Bernard), ***Que s'est-il passé ? L'islam, l'Occident et la modernité***, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud, éditions Gallimard/Le Débat, Paris, 229 p.

[1908] LAMCHICHI (Abderrahim), ***Diversité du monde musulman : L'islam à plusieurs voix***, Le Monde Diplomatique, Décembre 2002, p. 35.

d'application dans les années 50,[1909] mais depuis elle est en déclin. Certains États musulmans modérés (l'Algérie) ou (le Maroc) ont ainsi adopté des codes civils ou de statut personnel inspirés par une charia interprétée strictement. Ainsi au Maroc, si la polygamie se fait très rare (200 demandes en 1999), la répudiation augmente (environ 10 % par an selon certaines sources),[1910] et le code de la famille vient d'être aménagé.

B. La laïcité est appliquée dans sa lecture **modérée** dans la majorité des pays musulmans notamment au Maghreb (Maroc, Tunisie...) et au Machregh (Égypte). Selon les partisans de cette conception, il existerait une compatibilité entre l'Islam et le droit constitutionnel occidental classique. Il est tout à fait possible d'importer des institutions et des techniques juridiques occidentales à condition de séparer religion et politique sans heurter la religion musulmane. En effet, le Coran ne parlerait pas d'État, d'État islamique, etc. ; il serait donc avant tout une affaire de cœur et de conscience. La séparation Religion-Politique n'exclurait pas cependant que le législateur s'inspire de la religion musulmane et donc que le Coran devienne une source de droit parmi d'autres.

Les États musulmans modérés refusent aussi en théorie l'idée de théocratie. En conséquence face à l'absence de souveraineté de droit divin, la souveraineté appartient à la nation (Maroc article 1e) ou au peuple. Il est vrai que l'Islam est souvent reconnu comme religion d'État (Algérie, art.2, Maroc, art.6, Tunisie, art.1.), Mais cette disposition signifie seulement que l'Islam peut inspirer le droit (et cela parfois de manière symbolique) dans certaines de ses branches. Pour justification, les partisans de la conception modérée font remarquer que la notion de Religion d'État ou de théocratie est absente de la charia ou de la tradition musulmane. Les partisans de la conception modérée expliquent qu'on ne saurait, sans trahir le Coran lui-même, ériger un idéal de société musulmane dans un régime politique effectif ou encore moins restaurer un Califat qui n'est pas prévu par la loi divine. Dès lors, rien n'oblige l'État à appliquer un droit exclusivement islamique. Les États musulmans modérés estiment que s'il existe dans la charia une communauté politique, c'est un idéal, presque une utopie qui ne peut déboucher sur l'instauration de pratiques politiques concrètes. Cet idéal peut être seulement une communauté spirituelle. En tout cas, cette communauté a peu à voir avec le califat, autocratie de fait, imposée par les armes et qui ne peut être justifiée par les principes fondateurs de l'Islam ou par la pratique du Prophète. L'auteur le plus souvent évoqué par les modérés est le théologien égyptien Ali Abderraziq (1888-1966) dont

[1909] *Cf.* la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'ONU a été approuvée en 1948 par tous les pays musulmans, avec la seule abstention de l'Arabie Saoudite.
[1910] Cours *de droit constitutionnel général*, www.Alpage.com: Chapitre 3: ***le droit constitutionnel théocratique***.

l'ouvrage "*L'islam et les fondements du pouvoir*" (1925) a provoqué de nombreuses polémiques à l'époque.[1911]

Aucun de ces deux groupes de pays n'appliquent un droit strictement islamique. D'abord, parce que des domaines entiers sont gérés par le droit occidental (notamment dans la sphère publique), ensuite parce que le droit islamique, lorsqu'il est appliqué, a été interprété, adapté (le législateur tunisien) ou modifié (le législateur turc qui a interdit la polygamie). Les partisans de la conception modérée justifient leur position par les différents arguments dont : a) l'impossibilité d'utiliser directement la charia, b) les lacunes de la charia. Selon cette justification la loi divine ne pourrait fournir des normes juridiques que dans le domaine du droit privé ; elle serait presque muette dans le domaine du droit public. Qui veut absolument tirer des normes de droit public de la Charia, serait amené à faire des extrapolations et à travestir le sens des mots du Coran. La loi religieuse ainsi devient idéologie au sens où l'on essaye de tirer d'elle des normes morales, mais aussi politiques et juridiques, valables dans les domaines de la vie privée et publique, et capables de tout régir. Cela équivaut donc à une politisation très forte de la religion.

C. Dans sa lecture **négative,** la laïcité est perçue comme une tradition biblique et occidentale qui est tout à fait refusée : cette approche radicale ne reconnaît pas également la totalité de la Déclaration des droits de l'Homme ; elle tend à démontrer que le régime des libertés en terre d'Islam doit être fondé sur une lecture 'juste' de la Charia qui conduit à refuser la vision occidentale des droits de l'homme comme des absolus.
Si comme certains courants fondamentalistes, on lit à la lettre la loi divine et le droit musulman qui en été tiré, les rituels visibles dépendent de la révélation et seront protégés par l'État islamiste en fonction de l'implication de chacun vis-à-vis de l'Islam ; alors les droits fondamentaux ne sont pas des absolus comme en Occident. Voilà pourquoi, lorsque certaines libertés publiques (individuelles ou sociales) sont proclamées dans les États islamistes, elles sont toujours encadrées, finalisées (c'est le cas des libertés d'opinion et d'association,) et donc niées selon la conception classique et occidentale du droit constitutionnel. La *Déclaration islamique des droits de* l'*Homme* rendue publique en 1981 fait de même. Cette logique est appliquée avec des nuances importantes dans une minorité de pays musulmans comme l'Iran, le Soudan, le Pakistan et revendiquée par une partie de l'opposition religieuse en Algérie, Égypte, Turquie, etc. Selon les partisans de cette conception, le droit laïque occidental est en partie incompatible avec l'Islam qui fournirait un

[1911] *ABDERRAZIQ, (Ali),* الاسلام و اصول الحكم **al-islam wa uçul al-hukm** *(*L'Islam et les fondements du pouvoir*), éd. Al-hi'ah al-meçriia al- 'amma lil-kitâb, Caire, 1993; ABDERRAZIQ (Ali),* **L'Islam et les fondements du pouvoir** *(1925), nouvelle traduction française et présentation de Abdou Filali-Ansary, éd. La Découverte, 1994.*

modèle de gouvernement original, mais aussi des normes juridiques propres pouvant conduire à la création d'États théocratiques dits "islamistes". Pourtant il faut signaler que l'État de droit en Iran, par exemple, n'est pas le même qu'en Arabie Saoudite où règnent les règles du wahhabisme. Dans ce dernier pays la charia est appliquée directement sans l'intermédiaire d'une codification, ni d'une mise en forme ni d'adaptation par la loi ordinaire ou la Constitution. La Constitution saoudienne n'a donc pas le statut d'une Constitution à l'occidentale : elle n'a pas d'autonomie par rapport au droit divin. D'ailleurs son article 1 prévoit que le Coran et la *Sunna* sont la "Constitution [substantielle]" de l'Arabie Saoudite. De la même façon, les Talibans demandaient la stricte application de la *Charia* en Afghanistan.

Enfin pour les trois lectures le droit positif peut être en partie plus ou moins inspiré du Coran. Pour le droit positif inspiré de la *Charia*, la solution souvent adoptée consiste à distinguer entre les principes de base immuables du Coran et les dispositions qui peuvent être appliquées différemment selon les pays, les cultures et les époques. Cela suppose que soient autorisées l'interprétation, l'adaptation du droit musulman traditionnel ; que soit promu l'*Idjtihad* (effort intellectuel d'interprétation). La proportion de droit inspiré de l'islam va varier selon les pays et fait l'objet de débats, au Maroc où l'on discute sur le maintien ou non du Code personnel inspiré par le droit musulman traditionnel qui autorise la répudiation et la polygamie (en fort déclin). En Egypte, le nouvel article 2 de la Constitution adoptée en 1980 renforce le poids du droit musulman. Il prévoit que les principes de la loi islamique constituent "la source principale" (et non plus une source) de la législation.

§2. Les rénovateurs de l'islam et la légitimité politique moderne

A priori, considérer les mouvements religieux comme vecteurs de modernité peut sembler paradoxal. D'une part une école de pensée comme celle de l'orientalisme tend à faire de l'islam une entité éternelle, spécifique et déterminante. Le présupposé orientaliste dans ce cas, consiste à définir une culture islamique intemporelle. «Elle expliquerait aussi bien les traits de la ville arabe, lovée autour de sa mosquée, que la vie quotidienne, déterminée par le droit islamique, que la contestation de l'État déterminée par certain type de légitimité.»[1912] Cette culture expliquerait la non-émergence du capitalisme (Max Weber)[1913] et l'absence d'un espace politique (B. Badie).[1914] D'autre part, elle a pour corollaire que seul l'Occident a inventé la modernité, l'universalisme et la laïcité. Mais si une autre pensée fondamentaliste,

[1912] BLEUCHOT, op, cit., Annexe : par. 18, p. 472
[1913] WEBER (Max), ***Sociologie des religions***, Paris : Gallimard (textes choisis), 1996
[1914] BADIE (Bertrand), ***Les deux Etats, pouvoir et société en Occident et en terre d'islam***, Paris : Fayard, 1986, 336 p.

comme la pensée protestante, a été un puissant vecteur de modernisation politique et économique, la question est donc de savoir si l'islamisme peut jouer comme le protestantisme un rôle qui le dépasse, et 'réconcilier modernité et l'islam'. Contre la pensée orientaliste qui soutient une incompatibilité entre islam et modernité, les meilleurs connaisseurs français de l'islamisme, F. Burgat,[1915] et dans une moindre mesure B. Etienne[1916] et O. Roy,[1917] soutiennent la modernité des islamistes. De manière plus générale, Burgat souligne que l'islamisme n'est que le troisième étage de la fusée de la décolonisation, la première étant la décolonisation politique (les indépendances), la seconde économique (les nationalisations des compagnies pétrolières), la troisième étant la décolonisation culturelle (l'islamisme).[1918] Cependant le monde musulman connut un millénaire de puissance et de gloire, aujourd'hui, s'il semble traverser un temps de crise sociale et d'échecs politique, B. Lewis soutient que le monde musulman porte seul la responsabilité de son déclin et qu'il appartient aussi à lui seul d'en sortir.[1919]

Au XIXe siècle, les élites des sociétés musulmanes ont senti un besoin impérieux de réforme religieuse. Il ne s'agissait plus de ce sentiment qui revenait régulièrement depuis des siècles, de l'élan cyclique de purification de la foi, qui aurait marqué toute l'histoire des musulmans. Si tel avait été le cas, il aurait fallu remonter plus loin, et penser immédiatement aux mouvements qui se sont manifestés au XVIIIe siècle en Arabie, au Soudan, en Libye. Ce qui est apparu au XIXe siècle était quelque chose de nouveau, dicté principalement par les dangers grandissants que les entités politiques d'alors (empires, sultanats) devaient affronter. La première vague a été menée par des figures héroïques, telles que l'indien Sayyed Ahmad Khan (1817-1898),[1920] le Persan J. E. Al Afghani (1838-1897)[1921] et l'Egyptien M. Abduh (1849-1905)[1922]. Elle a été dénommée 'réformiste' parce que son souci majeur ne se réduisait pas, comme les précédents mouvements, à la purification du dogme et des comportements. Ces réformistes appelaient au changement autant pour retrouver la source inaltérée de la foi, que pour faire face aux interventions des puissances occidentales. L'Islam y est construit comme un système global, offrant une alternative à ce que la modernité a produit : droits de

---

[1915] BURGAT (François), ***L'islamisme en face***, Paris : La Découverte, 1996.

[1916] ETIENNE (Bruno), ***La France et l'islam***, Paris, Hachette, 1989, 324 p ; ETIENNE (Bruno), ***L'islamisme radical***, Paris: Hachette, 1987.

[1917] ROY (Olivier), ***L'échec de l'islam politique***, Paris : Seuil, 1992.

[1918] *Cf.* BLEUCHOT, op, cit., Annexe : par. 17, p. 471

[1919] LEWIS (Bernard), ***Que s'est-il passé ? L'islam, l'Occident et la modernité*** (*What went wrong* ?)*,* Traduit de l'anglais (Etats-Unis) par *Jaqueline Carnaud,* Gallimard, coll. Le Débat, Paris, 2002, 229 p.

[1920] Voir: BASHIR (Ahmad Dar), ***The Religious Thought of Seyyed Ahmad Khan***, Lahore (Pakistan), 1957.

[1921] Dans le premier débat moderne oppose Sayyed Ahmed Khan (1817-1898) à Jamel eddine Al-Afghani. S. A. Khan, après une visite en Angleterre, revient en Inde pour défendre un Coran «naturaliste», c'est-à-dire qui établit la préséance de la Nature sur la Révélation, un peu comme l'avait fait Spinoza. J. E. Al-Afghani lui répond fermement dans son opuscule «Réfutations des matérialistes» : AL-AFGHANI, J.E. (1842), ***Réfutations des matérialistes*** (Ar-radd'alâ dahriyyîn), rédigée en persan, Geuthner, Paris, trad. fr. A. M. Goichon, 1942.

[1922] `ABDUH (Muhammad), ***Rissalat al Tawhid. Exposé de la religion musulmane***, Geuthner, Paris, 1925, trad. fr. et introduction par B. Michel et Ch. Moustapha Abdel Razik.

l'homme, démocratie, libertés etc. Mais déjà du temps du Syrien Rachid Rida (1865-1935),[1923] un théologien par son oeuvre a ouvert une brèche dans les perceptions et approches dominantes. Ce fut Ali Abderraziq (1888-1966)[1924] qui, par un essai vif et concis, a produit une violente secousse dans la pensée contemporaine. Certains ont repris ses thèses, avec plus ou moins de modifications, atténuations ou réserves etc. Mais l'essence était de plus en plus politique. Ce qui constitue « l'air de famille » de ces entreprises, selon Ansary,[1925] c'est leur détachement de la tradition. Le retour aux sources qui est proposé est radicalement différent de ceux qui l'ont précédé. Contrairement à ce que les réformistes classiques proposaient, la tradition, les interprétations des premières générations sont rejetées au terme d'un examen critique systématique. Le fond de la foi est tenu pour être principalement une vision éthique adossée à une attitude religieuse, mais constituant la finalité, la raison d'être ultime du message. Il y eut Mohamed Iqbal (1877-1938),[1926] Mohamed Mahmoud Taha, Fazlur-Rahman, Mohamed Talbi, Abdel-karim Soroush… Chacun s'est donné une problématique, une approche différente. Rien ne semble en faire un groupe cohérent.[1927] Pourtant ces nouveaux penseurs (la troisième génération) se distinguent d'autres intellectuels par le fait qu'ils ont acquis une bonne connaissance du patrimoine islamique et qu'ils se conforment aux données des sciences humaines. Certains voient en eux de véritables « réformateurs » à l'image des Luther, Calvin ou Zwingli qui ont bousculé le christianisme occidental à partir du XVIe siècle.[1928] Cependant leur combat principal actuellement est, comme le signale M. Arkoun,[1929] d'abord une réforme dans la compréhension politique des musulmans.

Dans ce contexte le Coran, comme d'ailleurs tous les autres textes religieux, est naturellement l'objet de beaucoup d'interprétations, notamment en ce qui concerne les rapports avec l'organisation du pouvoir, les relations entre les individus et les règles du droit pénal.[1930] On constate parfois que même dans la lecture moderne, certaines interprétations,

---

[1923] Libanais sunnite il est le plus illustre des disciples du Cheikh 'Abdu. Fondateur de la revue AI Manâr. Réformiste comme son maître, partisan du progrès. Son Tafsîr est plus connu sous le titre de "***Tafsîr-l-Manâr***". Il rejette les miracles, les légendes bibliques ; critiqué autant le mutazilisme que le Kalâm. Voir : LAOUST (Henri), ***Le califat dans la doctrine de Rachid Ridà. Le califat ou l'imàma suprême***, Maisonneuve, Paris, 1986.

[1924] 'ABDAR-RAZEQ ('Ali), ***L'islam et les fondements du pouvoir***, La Découverte, Paris, 1994, trad. fr. Abdou Filali-Ansary.

[1925] ANSARY (Abdou Filali), ***L'islam, entre message et histoire ; le temps de la réforme est-il venu*** ?, www.etudes-musulmanes.com

[1926] IQBAL (Muhammad), ***Reconstruire la pensée religieuse de l'islam***, Maisonneuve, Paris, 1955 ; ***Le Livre de l'éternité*** *Djàvid-Nàma*, Albin Michel, Paris, 1962.

[1927] ibid.

[1928] BENZINE (Rachid), ***Les axes de la recherche***, Le Monde des Religions, Septembre-Octobre 2003, p. 40 ; BENZINE (Rachid), ***Les nouveaux penseurs de l'islam***, Albin Michel, Paris, 2004, p. 59

[1929] ARKOUN, "***Islam et Modernité***" In. ***Un péril Islamiste*** ? éd. complexe. 1989, p. 216 .

[1930] Voir : ARKOUN (Mohammed) "***Lecture de la Fatiha***", in"***lectures du coran***", Maisonneuve et larose, 1981 ; ALILI (Rochdy), **Qu'est-ce que l'islam** ?, La Découverte, 2000 ; DELCAMBRE (Anne-Marie), **Mahomet, la parole d'Allah**, Gallimard, coll. « Découvertes », 1987 ; MERAD (Ali), ***L'Exégèse coranique***, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1998 ; ARKOUN (Mohammed) ***Min al-Tafsîr al-mawrûth ilâ tahlîl al-khitâb al-***

notamment celles qui sont retenues par les islamistes, ne trouveraient pas leur justification dans le Coran lui-même mais dans des thèses développées par des théologiens ayant une conception fondamentaliste.[1931] Alors que pour répondre aux besoins changeants de la société, l'Islam a gardé en vue un mode de vie de même nature comme on l'a vu ci-dessus, il a donc rendu, les conditions variables, stables et fixes. A ce propos, l'Islam a permis aux *Mudjtahid* d'émettre des jugements conformes aux exigences de chaque époque, de décréter des règles et de les appliquer en conséquence. Bien que ces règles doivent être formulées de la même manière que les règles durables, elles ont cependant un aspect particulier qui leur est propre, c'est-à-dire, qu'elles doivent dépendre pour leur application et leur stabilité des besoins et des exigences qui leur ont donné naissance et auxquels elles sont subordonnées. Puisque la société islamique est de caractère évolutif, ces codes aussi continuent de changer, cédant la place à un nouveau et code de règles plus adapté. C'est la raison pour laquelle le verset concernant "*uli al-amr minkom*"[1932] ordonnerait que "les dirigeants spirituels" devraient être obéis de la même façon qu'Allah et le Prophète sont obéis. Evidemment ces pouvoirs ont été délégués au Prophète et à son gouvernement. Après la disparition du Prophète, les *Imams* (les dirigeants spirituels pour les chiites) ont été investis de ces pouvoirs, en leur qualité de successeurs, et après eux d'autres gouvernements légaux sont devenus les gardiens desdits pouvoirs. Mais dans tous ces contextes le véritable moteur de modernisation et d'adaptation des règles anciennes aux nouveaux est l'*idjtihad*. S'il n'y a pas de règles toutes faites pour faire face aux nouvelles conditions de vie et circonstances, le gouvernement islamique peut promulguer de nouvelles lois conformes aux principes fondamentaux de l'Islam et aux traditions du Prophète. Les gouvernements musulmans sont donc autorisés à faire face aux besoins changeants et aux nouvelles situations, à chaque époque et dans chaque pays, et à satisfaire aux demandes de la société musulmane de telle sorte que les stipulations fondamentales de l'Islam ne soient ni enfreintes ni violées. Cela avait plus ou moins attiré l'intention des réformistes qui critiquaient fortement la fermeture de la porte d'*idjthad* sunnite, ce qui apporte aussi des problèmes pour une conciliation avec la raison moderne.[1933]

Cependant quand il s'agit de l'art de gouverner, l'interprétation classique se demande « qui » doit gouverner. Dans cette lecture la question de « qui » est une question préexistante par rapport à celle de « comment ». C'est une deuxième étape qui cherche « comment » nous

---

dînî, Dâr al-Talî'a, Beyrouth , 2001 ; CARRÉ Olivier, ***Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical***, Éd. du Cerf, Paris, 1984

[1931] KEPEL (Gilles), ***La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans dans la reconquête du monde***, Seuil, Paris, 1991 ; ***Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes***, Seuil, Paris, 1984.

[1932] sourate al-Nisâ', 4:59

[1933] Voir à titre indicatif, dans la pléthore des livres post-11 septembre, ARKOUN (Mohamed), ***Comment concilier Islam et modernité?*** Le Monde diplomatique, avril 2003, et du même en collaboration avec MAÏLA (Joseph), ***Que s'est-il passé le 11 septembre***? Paris: Desclée de Brouwer, 2002; LEWIS (Bernard), ***Que s'est-il passé?*** Paris: Gallimard, 2002.

allons être gouvernés. On a vu (dans notre deuxième partie) que même la pensée traditionnelle était plus favorable à la question de « qui » qu'à celle de « comment ». C'est pourquoi lorsque 'Ali, le quatrième calife, veut définir qui est le plus digne de gouverner, il dit que « le plus digne de l'imamat et du califat est celui qui est le plus savant, le plus apte à l'exercer et le plus versé dans les ordres de Dieu en ce domaine. » Ainsi il s'approcherait de l'idée de Rousseau quand il envisage la participation des plus dignes pour désigner le Calife, ce que l'on a considéré aujourd'hui comme une démocratie indirecte : « *Je le jure. Si pour l'Imamat, il fallait recueillir l'avis de toute la population, nous n'y arriverions jamais. Les plus dignes agiront en lieu et place des absents. Il n'appartient pas à celui qui y a assisté de se rétracter, ni à l'absent de formuler un choix. Ainsi, j'ai à combattre deux hommes: un homme qui prétend à ce qui ne lui revient point, et un autre qui refuse d'accomplir son devoir.* »[1934] Mais aujourd'hui pour les intellectuels modernes il faut aussi poser la question du « comment » ; ce qui d'ailleurs n'est pas inconnu dans les 'Textes'. Car l'une des nombreuses difficultés de ce concept («qui ») est évidemment de savoir qui, parmi les hommes, est le plus apte ou le plus autorisé à entendre, transmettre et même porter ce droit. Pourtant cette méthode reste encore valable aussi pour les réformistes. Des auteurs comme Abderrahman Kawakbi (1320/1902)[1935] soutint, contre le despotisme religieux dans son livre *Tabâ'i-l-Istibdâd* que l'Islâm était une religion non seulement ouverte en tout temps et en tout pays à toutes les femmes, à tous les hommes, mais qu'il était encore compatible avec toutes les sciences. La même défense de l'Islâm fut reprise par Muhammad 'Abdu dans sa polémique, à Paris, avec Gabriel Hanotaux, et par Al 'Afghani dans sa "*Réfutation des matérialistes*". Mais Soroush,[1936] rappelle que le langage du droit naturel est complètement différent du langage religieux au sens traditionnel, lequel repose sur la notion de devoir divin.[1937] Le langage du Fiqh (jurisprudence musulmane), par exemple, est une science d'obligations et non de droits. Dans sa récente interview, le *Martin Luther* de l'Islam, ajoute qu'ici se situe la différence centrale entre le mode de vie traditionnel du passé et la manière d'être d'aujourd'hui. « Dans le passé, l'individu se devait d'être religieux ou moral. La notion traditionnelle de Dieu était presque toujours tyrannique : l'Être suprême qui exigeait dévotion et amour de la part des hommes quel qu'en soit le prix. C'était un Dieu d'obligations

---

[1934] Sermon. n°173, p. 241-242

[1935] KAWAKBI Abderrahman: *Tabâi'al-istibdâd wa masâri' al-isti'bâd* (***Du despotisme***). Il s'agit d'une série d'articles écrits pour un journal de l'époque Al-muayid (L'appui), réunis en 1931 dans un livre depuis lors constamment réédité.

[1936] SOROUSH Abdul-Karim est un penseur-philosophe iranien dont les idées novatrices sur la réforme religieuse lui assureront une place parmi les réformateurs musulmans les plus éminents du siècle présent. Licencié en pharmaçologie, de l'université de Téhéran et docteur en histoire de la philosophie des sciences, de l'université de Londres, *Dr Soroush* a surpris le monde académique avec sa théorie de la relativité de la connaissance religieuse "***Contraction et expansion de la connaissance religieuse***". Voici ici un entretien avec l'homme que l'on surnomme le *Martin Luther* de l'Islam.

[1937] Sur cette question en général, voir aussi LEWIS, ***Le langage politique de l'Islam***. Gallimard, Paris, 1988 ; Et pour un bref aperçu voir, du même auteur, ***Le retour de l'Islam***, Gallimard, Paris, 1985, p. 413-422.

et de devoirs. Mais aujourd'hui, nous pensons qu'il est de notre droit d'être religieux et d'exprimer nos convictions religieuses (comme nous considérons comme un droit de ne pas être religieux). »[1938] La vision de Dieu a également changé : Dieu aujourd'hui est perçu comme un Être de droits, proche de chaque croyant. Et donc chacun peut estimer que c'est son droit de l'adorer et de lui montrer son amour librement. Ainsi, alors que nos engagements et activités peuvent rester semblables, notre manière de les appréhender a radicalement changé. Soroush pense qu'il existe dans toute une partie de la tradition soufie islamique une tendance autoritaire très forte qui s'est déjà manifestée à de nombreuses reprises dans le passé. En raison des difficultés manifestes rencontrées dans le monde musulman aujourd'hui, où le pouvoir étatique est lourdement supporté par les citoyens, toute tentative de traduire le soufisme en politique ne peut qu'aboutir à un ordre autoritaire. Le cas du "*Wilayat faqih*" (le concept d'autorité des jurisconsultes) en Iran en est, selon lui, un exemple. Pour Soroush cela est un concept qui tire son origine du discours soufi. «Dans le passé nous avons ainsi assisté à l'utilisation du discours soufi par des dirigeants musulmans, comme un discours de légitimation de leurs régimes. Des dirigeants autoritaires ont pu alors s'imposer comme des leaders spirituels. Nous devons désormais être très prudents en face de toute tentative de traduire des concepts traditionnels (tels ceux de pouvoir, de loi, d'ordre ou d'obligations) dans le contexte des réalités politiques d'aujourd'hui. »[1939] En conséquence on pourrait même dire aujourd'hui que l'islam n'est en rien hostile à la laïcité. Dans son récent livre,[1940] Abdou Filali-Ansary revient sur la laïcité dans l'islam avec une réflexion sur les rapports de l'islam et du pouvoir qui s'oppose aux thèses des islamistes. En expliquant les thèses de l'Égyptien Ali Abderraziq il pense qu'en 1925, alors que la modernité et la pénétration européenne déstabilisent les sociétés musulmanes, la parution en Egypte de l'ouvrage d'Abderraziq cingle comme "un coup de fouet" et provoque une crise gouvernementale. Pour lui, Abderraziq soumet la conception religieuse traditionnelle à la critique de la raison et aboutit à la reconnaissance de l'autonomie de la sphère politique vis-à-vis de la religion. Il rouvre le débat sur les principes qui définissent l'ordre social et politique dans les sociétés islamiques et participe alors à l'éclosion d'une "nouvelle conscience islamique", pour laquelle l'islam n'est en rien hostile à la laïcité.

Les partisans d'une réinterprétation de la charia et du droit musulman soutiennent cette solution expliquant que le Coran peut et doit être interprété si on veut être fidèle à son esprit. L'Egyptien Nasr Hamed Abou-Zeid, s'attache à l'analyse littéraire du Coran et ne voit pas

---

[1938] SOROUSH (Abdul-Karim), ***Les responsabilités de l'intellectuel Musulman au 21è siècle*** : www.etudesmusulmanes.com; Voir : SOROUSH (Abdul- Karim), قبظ و بسط تئوریک شریعت *Qabz va Bast-e Teoric Shari'at - ya Nazariyeh-ye Takamol-e Marefat-e Dini*, (***Contraction et expansion de la connaissance religieuse***), Çerate, Teheran, 1989.

[1939] Ibid.

[1940] ANSARY (Abdou Filali), ***Islam est-il hostile à la laïcité*** ?, Sindbad, Paris, 2002, 143 p.

de contradiction entre le droit divin et le droit de l'homme : «j'essaie d'attirer l'attention des musulmans sur l'aspect humain du texte, ce qui ne contredit pas son aspect divin».[1941] C'est pourquoi Arkoun sollicite aussi que les occidentaux ne prennent pas ses analyses comme une alternative séculière contre l'Islam.[1942] Car il y a toujours dans l'Islam, aussi bien que dans le Christianisme, une capacité rationnelle d'adaptation aux nouvelles situations. Les partisans de la conception moderne de la légitimité politique estiment ainsi qu'une représentation démocratique basée sur le droit naturel est possible sans trahir le Coran. Ce qui explique, par exemple, l'existence de parlements élus (*shurâ*) capable de légiférer librement dans les États musulmans. Il conclut que la réforme même du monde musulman est possible mais qu'elle ne peut aboutir que si les gouvernants concernés prennent leur responsabilité au lieu d'instrumentaliser la religion pour se maintenir au pouvoir. L'islam aurait besoin d'une approche subversive du religieux, non par les armes, comme le préconisent les fondamentalistes, mais par une critique du discours religieux.[1943]

[1941] ABU ZAYD (Nasr Hâmid), ***Le dilemme de l'approche littéraire du Coran***, 2004, www.nawaat.; BENZINE (Rachid), ***Les axes de la recherche***, Le Monde des Religions, Septembre-Octobre 2003, p. 43 ; voir aussi : ARKOUN, ***La Pensée arabe***, 1e éd. P.U.F., Paris 1975; 6e éd. 2002, p. 8 ; ***Ta'rîkhiyyat al-fikr al-'arabiyy al-islâmiyy***, éd. Markaz al-inmâ' al-qawmiyy, Beyrouth 1986.
[1942] ARKOUN & GARDET, "***L islam, hier, demain***", ed: Buchet / chastel, paris, 1978, p. 246.
[1943] ARKOUN, « ***Le religieux a été perverti par le politique*** », Le Nouvel Observateur, 4 juillet 2002.

Conclusion de la section II

Si la première génération de réformateurs musulmans n'avaient en tête que de revenir à la source primordiale de l'Islam pour répondre à la question de la fatalité de la société musulmane contre la société occidentale, la deuxième génération n'aurait voulu que réconcilier l'Islam avec l'Occident et avec ses valeurs laïques. Acquérant une bonne connaissance du patrimoine islamique et des sciences humaines modernes, la troisième vague de réformateurs musulmans voudrait réconcilier l'Islam avec lui-même par la méthode rationnelle basée sur les droits naturels de l'homme. Mais pour ce qui concerne les États musulmans actuels, on ne saurait donner tort à Lewis quand il décrit, comme Carré,[1944] les deux voies possibles qui s'offrent aujourd'hui au monde islamique.[1945] La première à l'instar de la République Islamique Iranienne est le retour aux origines pures et dures de l'islam. Le mal serait venu de l'abandon des règles coraniques les plus strictes. En les restaurant, on effacerait ce danger. Plus de charia, moins de maux. La seconde possibilité en appelle à l'instauration d'une démocratie laïque, sur le modèle de République turque fondée par Kemal Atatürk. Dans ce cas moins de charia, moins de maux. Pourtant une troisième option serait possible lorsqu'on envisage la logique d'une interprétation rationnelle de la base religieuse. Tout effort des réformateurs musulmans modernes est consacré à sortir de ces contradictions en donnant une image rationnelle à l'Islam. Cette image, loin de l'idée traditionnelle *ach'arite* qui est plutôt basée sur l'idée d'obligation, est à la fois humaine et divine car elle est aussi fondée sur l'idée de droits. Les intellectuels laïcs et les intellectuels religieux sont d'accord pour fonder une politique légitime qui retrouve ses racines dans les valeurs morales humaines, mentionnées ci-dessus, et qui entraînent vers une société civile.

[1944] CARRÉ (Olivier), ***L'islam laïque ou le retour à la grande Tradition***, Armand Colin, Paris, 1993.
[1945] LEWIS (Bernard), ***Que s'est-il passé ? L'islam, l'Occident et la modernité***. (*What went wrong* ?)*,* Traduit de l'anglais (Etats-Unis) par *Jaqueline Carnaud,* Gallimard, coll. Le Débat , Paris, 2002. p. 220

CONCLUSION DU CHAPITRE II

Ce chapitre a essayé d'analyser deux sortes de critiques qui s'opposent à une compatibilité traditionnelle du droit divin et du droit naturel. La critique traditionnelle de la séparation de l'État et l'Eglise est déjà faite par le Christianisme lui-même. Le christianisme depuis longtemps n'est pas directement engagé dans un face-à-face avec des pouvoirs politiques à l'intérieur des pays chrétiens. Il se contente donc de parler de l'intérieur de la sphère religieuse. Alors que l'Islam a toujours essayé l'inverse. La réforme, selon certains auteurs, est aussi une tentation renouvelée du religieux et qui relève en islam de l'histoire mythique plutôt que de l'histoire réelle. Au Xe siècle déjà, on jugeait que la religion s'était dégradée à mesure qu'on s'éloignait de son moment inaugural, et l'on voulait en revenir à la forme première – la re-forme – du message.[1946] Mais la liberté religieuse qui permet au musulman ce contrôle doctrinal s'est trouvée confisquée, dès les Omeyyades, par le pouvoir politique. Dans les pays musulmans, les États contrôlent totalement, depuis 1945, par le biais des ministères des Affaires religieuses, le champ de la pensée religieuse au bénéfice exclusif du politique, alors qu'auparavant des contournements étaient possibles. Contre ce radicalisme certains proposent de suivre la même direction que le Christianisme ou même l'anticléricalisme. Mais considérant la nature de cette religion, les rénovateurs de troisième génération présentent une troisième option qui réconcilie la modernité et la tradition en suivant une approche rationnelle de la religion. C'est ainsi qu'aujourd'hui on observe, notamment chez les musulmans des pays démocratiques, une dispersion de toutes les formes de l'autorité religieuse, spirituelle, intellectuelle et scientifique. Cette dispersion est relativement nouvelle au sein de l'islam, puisque le champ démocratique qui aurait pu la rendre possible n'existe pas encore dans tous les pays musulmans.

D'ailleurs en théorie, l'Islam comme le christianisme est fondamentalement une religion qui propose différentes interprétations. Au cours de leur développement ils ont connu différentes écoles de pensées, différentes approches et interprétations. Il n'existe pas ce que l'on pourrait nommer un Christianisme ou un Islam dans une lecture fermée. La religion, comme tout phénomène humain, doit être appréhendée en relation avec son contexte. Dans ce cas, les fondements de la politique seraient également humains. Mais cela ne veut pas dire qu'ils vont contre le droit divin. Car ce dernier fait aussi partie de ce contexte humain. D'une autre côté, la modernité et ses fruits humains comme les droits de l'homme n'est pas non plus un phénomène unifié. Elle a fait, elle aussi, l'objet de différents courants de pensée et de différentes interprétations. Il n'existe pas une seule modernité mais une pluralité de modernités. Relier ces deux pluralités en découvrant leur coté rationnel nous a fourni des critères qui ont été présenté comme la base possible et nécessaire de toute autorité humaine.

[1946] ARKOUN, « ***Le religieux a été perverti par le politique*** », Le Nouvel Observateur, 4 juillet 2002.

Conclusion du titre II

On s'est efforcé, par cette réflexion, de montrer comment les modèles actuels de droit divin, à l'inverse du passé, pourraient être compatibles avec un droit politique naturel de l'homme. Les défauts des régimes qui règnent au nom du droit divin masquent les fondements du droit politique naturel de ces systèmes. Les analyser selon les critères qui avaient déjà été présentés dans notre premier titre, était l'objet de ce titre. Cette analyse de la pratique politique de droit divin moderne, nous montre un christianisme, après son passé qui l'a entraîné au processus de sécularisation qui serait aujourd'hui obligé de respecter cette séparation au nom du droit naturel, processus que certains ne jugent pas opposé au droit divin chrétien. Alors que bien des penseurs de l'Islam moderne souhaitent respecter le droit naturel réconcilié avec le droit divin moderne, ces réformateurs retrouvent le grand débat herméneutique et le dilemme de l'approche politique du Texte. Le chemin déjà parcouru par le christianisme et qui reste inachevé, demande cette fois aux autorités musulmanes d'éclairer leur système politique par rapport aux droits naturels de leurs citoyens. Peu importe la question de « qui » doit légitimer un gouvernement, disent les rénovateurs musulmans, la vraie question est de savoir « comment » on peut être gouverné. Toutes les formes de l'autorité politique devraient être compatibles avec l'État de droit. C'est pourquoi les critères évoqués dans notre premier titre, soulignent qu'aucune société ne peut être considérée comme civilisée aussi longtemps que les droits naturels des citoyens ne sont pas effectivement respectés. Dans ce cas la question de la « forme » divine ou laïque pourrait n'être qu'un débat dépassé. Il s'ensuit qu'un État peut être de droit sans être démocratique; ou encore peut être démocratique sans être de droit. C'est pourquoi affirmer une universalité d'une forme de l'autorité qui corresponde à une justice naturelle et à des droits naturels et ce, malgré les différences sociales et culturelles, c'est croire en une conception plus universelle de l'être humain, seule capable de coordonner l'avenir commun de toutes les races humaines.

CONCLUSION PARTIE III

Le but suprême, vers lequel tend toute société civilisée, est de réaliser en son sein un idéal de Justice, de Liberté, d'Egalité et d'harmoniser l'activité de ses membres en la soumettant à l'empire du droit naturel. Expliquer un point de vue extérieur à la religion pour dire ce que devraient être les critères du droit politique naturel pour l'État moderne était notre premier objectif. Dans ce sens, comme dans la thèse du grand juriste des Pays-bas, Grotius: « nous devrions admettre le droit naturel même si l'on concédait -concession criminelle- que Dieu n'existe pas ». C'est pourquoi il était nécessaire de savoir comment la légitimité politique moderne pourrait s'établir sur des bases humanistes dit rationnelles (du droit naturel) qui ne sont pas historiquement confirmées par le droit divin. Une première étape a permis d'envisager les critères d'un 'droit politique naturel' et leur application, dans des systèmes politiques revendiqués à la fois comme modernes et religieux, selon ces critères du droit politique naturel. Une démarche critique du droit divin, a fait comprendre que la plupart des lois et règlements divins sont le fait de gouvernants qui craignent les critiques des citoyens, et c'est la raison que donnent les autorités de ces systèmes religieux despotiques qui empêchent leurs citoyens de penser librement. Ils se réservent le droit de changer et d'interpréter même le Texte de l'Ecriture, et ils espèrent que les gouvernés obéiront sans s'interroger sur leurs droits naturels ni demander leur application. C'est la raison pour laquelle nombreuses sont les cités divines et les religions qui ont subi des revers. Ainsi contrairement à la deuxième partie, l'approche débutante des nouvelles lectures et des critiques du droit divin, laisse entrevoir qu'un rapprochement entre ces deux droits est possible. Cette approche est naturellement basée sur les éléments rationnels du droit divin et du droit naturel. L'image ci-dessous pourrait montrer le schéma qui résulte de cet accord :

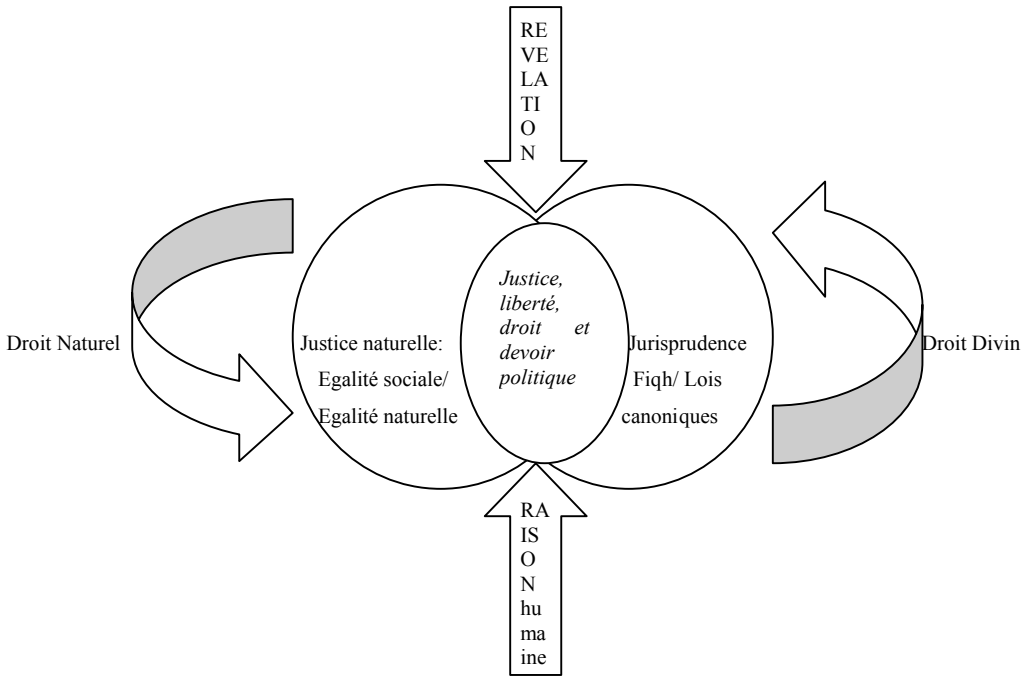

FIGURE 12. Droit naturel et droit divin dans une lecture moderne du droit politique

Certes ce schéma est une présentation de la situation actuelle qui résulte de l'argumentation développée par cette partie, mais avec l'arrivée des meilleures lectures de ces deux droits, on pourrait toujours attendre une compatibilité plus complète entre le droit naturel et le droit divin. Car si peuvent être compatibles le droit politique naturel et ces règles qui nous sont suggérées par la loi naturelle (la raison) d'après laquelle nous jugeons nécessairement qu'un régime est légitime ou injuste, selon la même loi, l'Islam et le Christianisme devraient également s'accorder et permettre la conformité du droit divin avec ces règles raisonnables qui défendent l'une et commandent l'autre. C'est pourquoi la loi naturelle souligne qu'aucune société politique ne peut être considérée comme un État de droit lorsque ces critères de droits naturels politiques ne sont pas respectés en pratique aussi bien qu'en théorie.

CONCLUSION

Cette recherche constate que la légitimité est une notion qui a fait l'objet de plusieurs approches. Elle essaye de reprendre certaines théories philosophiques anciennes qui traitent la légitimité selon le droit divin et la légitimité selon le droit naturel. Dans le premier cas, la théorie se fondait sur l'obligation pour le pouvoir légitime, d'œuvrer pour le bien de tous. Elle estimait que seule la monarchie de droit divin peut travailler pour l'intérêt commun. Dans la deuxième théorie, le pouvoir doit être conforme à un idéal de justice. Dans ce cas si le droit légitime est restreint souvent par le droit naturel, c'est peut-être, parce que les lois des hommes ne sont pas aussi parfaites que les lois de la Nature ou parce que les lois humaines sont quelquefois prises pour des motifs dont la raison éclairée ne reconnaît pas toujours la justice ce qui oblige ensuite la sagesse des législateurs à abroger certaines lois qu'ils ont faites eux-mêmes. La multitude de lois contradictoires ou absurdes établies successivement chez les nations, prouve que les lois positives sont sujettes à s'écarter souvent des règles immuables de la justice et de l'ordre naturel les plus avantageuses pour la société. Ces approches philosophiques, montrent que la légitimité était variable dans l'espace et dans le temps.

Trouver certains critères concrets de la légitimité politique qui sont confirmés et garantis par le droit naturel aussi bien que par le droit divin était le premier objectif de cette thèse. Car sans critères stables on en vient le plus souvent à établir la théorie de la légitimité politique de l'autorité, selon les nécessités historiques. Notre point départ était en conséquence la loi naturelle selon laquelle l'homme est un être social. Il ne peut pas complètement se dissocier des autres et vivre isolé. Mais puisque chaque personne a ses propres idées, ses qualités, et ses règles de conduite particulières, il ne peut pas non plus vivre en harmonie complète avec d'autres sans lois. Dans ce cas certaines lois naturelles en particulier orientées par la raison humaine (*l'ange intérieur*) exigent un état de droit, un ordre juridique, et donc un système politico-social pour inciter à vivre en harmonie. C'est sur cette question que la foi (*la raison extérieure*) et la raison semblent en accord. Analyser cet accord primordial était ainsi l'étape secondaire pour arriver au droit naturel et au droit divin. Étudier cette relation entre le droit naturel et le droit divin, puis comparer la position du christianisme et de l'Islam sur cette question, apparaissait intéressant pour de multiples raisons.

Tout d'abord la proximité, en termes de philosophie du droit, entre les deux droits autorisait une comparaison significative entre les deux religions reposant sensiblement sur les mêmes valeurs. Ces valeurs qu'expriment les droits naturels de l'homme se trouvaient non seulement dans le droit naturel classique, mais dans toutes les doctrines politiques, sociales et religieuses. Cette proximité permet en effet de situer, les unes par rapport aux autres, les

fondements communs et les résultats retenus dans les deux corpus des textes « sacrés » de leurs interprétations multiples et leur actualisation, en évitant les distorsions historiques qu'auraient pu éventuellement occasionner des comparaisons entre des termes par trop éloignés. Découvrir et étudier les trois bases communes : la nature humaine, la loi naturelle et le langage de la philosophie politique, entre le droit naturel et le droit divin, était cependant un premier pas vers la connaissance du droit politique naturel et donc a permis de construire une légitimité politique. L'approche philosophique de ce sujet a également permis de justifier les principes politiques communs de même que les diverses théories du droit naturel et les interprétations du droit divin en situant les divergences dans leur démarche historique.

L'approche historique a ainsi conduit à se débarrasser de certaines idées reçues concernant des contradictions entre le droit divin et le droit naturel. D'une part, elle ressort qu'il était faux de considérer le droit divin classique comme seul représentant du droit politique religieux. Le contexte historique de la dissociation nous a révélé des paradoxes dans l'action politique du droit naturel et dans celle du droit divin : ces contradictions indiquent qu'il est difficile de fonder une légitimité politique stable. C'est pourquoi on a pu distinguer le droit divin orthodoxe, et le droit divin appliqué par les théocraties 'chrétiennes' et 'islamistes'. On a vu comment sans cette distinction on en revient le plus souvent à établir une légitimité politique, selon les nécessités historiques. En réalité, le christianisme a connu dans la littérature juridique constitutionnelle une théorie fort célèbre du droit divin. Mais cette théorie n'a pas trouvé d'application en droit musulman puisque l'enseignement de l'islam diffère, en ce qui concerne l'État, par rapport aux enseignements du christianisme.[1947] La doctrine Chiite ainsi que la majorité des Sunnites soutiennent l'idée selon laquelle l'Islam est à la fois une religion et un système politique.[1948] D'ailleurs, c'est ce qui distinguait l'Islam par rapport au Judaïsme et au Christianisme. De même, le christianisme n'a pas eu de théorie de l'État malgré la prédominance, dans l'occident chrétien, pendant plusieurs siècles, de la théorie du droit divin. Celui-ci se présentait contre la théorie du droit naturel de l'homme, même pendant sa période de gloire et de domination au Moyen-Âge. C'est pourquoi l'Église voulant étendre son pouvoir, tout comme les émirs musulmans, avait en quelque sorte oublié le commandement célèbre de Jésus,[1949] surtout ses Béatitudes qui auraient pu entraîner à codifier les droits de l'homme et le droit politique naturel de l'homme. Toutefois indépendamment des circonstances historiques, on constate qu'il y a dans le christianisme une théorie de l'État par négation. C'est-à-dire que le christianisme, même aujourd'hui dans

[1947] MAVARDI, ***Les statuts gouvernementaux ou Règles de Droit public et Administratif***, traduits et annotée par E.Fagnan, office des publications universitaires, Alger, 1984. p. 8
[1948] *Cf. LEWIS (Bernard),* **Le retour de l'Islam***, op, cit., pp. 39-40.*
[1949] Voir : ***Matthieu*** : 22.21 ; ***Ro***. 13.1-8. *« Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu.»*

son for intérieur, est une religion qui nie l'existence d'un rapport entre le temporel et le spirituel, et accepte la laïcité, du moins au niveau des institutions politiques. Ainsi le légitimisme monarchique fondé sur le droit divin et la tradition, qui a existé n'a plus guère aujourd'hui qu'un intérêt historique. Par contre, l'Islam est une religion qui a une théorie de l'État par affirmation, admettant en théorie, l'existence et la nécessité d'établir une confusion d'une part entre le temporel et le spirituel,[1950] et d'autre part entre le droit divin et le droit politique naturel. Or parmi les centaines de milliers de livres et d'épîtres écrits par les oulémas musulmans avant 1900, pas un seul consacré spécifiquement aux droits naturels de l'homme en Islam. Cela n'est pas étonnant, car la naissance et l'élaboration d'une religion monothéiste furent assimilées à des liens étroits, voir inséparables, entre le droit divin et les droits humains. Tandis que derrière l'émergence des idées des droits de l'homme réside le principe de la séparation entre le droit divin et les droits naturels humains sans que cette séparation signifie forcément contradiction ou rapport conflictuel.

D'autre part, cette approche a permis de comprendre la relation rationnelle du droit naturel moderne et du droit divin classique. En conséquence on a vu comment l'histoire politique de l'Islam aussi bien que du Christianisme, s'opposait au droit naturel (rationnel), et à quel point leurs mécanismes juridiques rationnels (*herméneutique moderne* et *idjtihad*) peuvent y remédier. Nous voulions ainsi, contrairement à l'approche philosophique, exposer le point de vue de l'intérieur même de chaque religion pour exprimer ce que sont le droit divin et le droit naturel. Le droit divin dans ce cas présentait ses critères pour un pouvoir politique plus juste et les philosophes les argumentaient parfois face au droit naturel. Pourtant c'était seulement par recours à la raison humaine que le droit divin qu'étaient l'islam et le christianisme pouvait en tant que phénomène stable s'adapter au phénomène instable qu'est la politique. La découvrir de cette capacité rationnelle à l'intérieur de ces deux religions comme le fondement d'un droit naturel fut donc une deuxième étape vers le droit politique naturel.

Cela confirme donc que les lectures nouvelles du droit divin qui impliquent la raison humaine n'aboutissent qu'à atteindre les mêmes objectifs que le droit naturel. Si en effet l'apparition théologique du droit naturel a entraîné une dissociation juridico-politique, on a vu comment, grâce à cette lecture rationnelle, tous deux (le droit divin et le droit naturel) peuvent sortir de ce dilemme. Cette méthode se charge de prendre en considération les situations nouvelles qui surviennent, afin de pouvoir satisfaire les enjeux spécifiques des sociétés modernes. Revenir sur ce potentiel pour relire les sources rationnelles de l'Islam et du Christianisme, nous a permis d'accéder à l'approche

[1950] MAHER (Abdel Hadi), ***Constitutionnalisme divin ou positivisme constitutionnel dans les pays arabes***, in *Religions, Eglises et Droit*, Saint-Étienne, Centre d'étude et de recherches d'histoire du droit (C.E.R.H.I.D), publications de l'université de Saint-Étienne, 1990, p. 180.

humaniste selon laquelle nous sommes revenues sur le point de vue extérieur de la religion. Cette approche humaniste rend compte de ce que devrait être la légitimité politique pour l'État moderne et permet donc de reconnaître le droit politique naturel. Ce droit était la conséquence d'une réconciliation entre le droit divin et le droit naturel. Nulle religion ne pourrait négliger ce droit naturel.

Le droit politique naturel est suggéré par la loi naturelle (la raison) d'après laquelle nous jugeons nécessairement qu'un régime est légitime ou illégitime. Au-delà de ces différentes approches, on constatait que la légitimité serait variable dans l'espace et dans le temps, alors que pour la légitimité selon le droit naturel, il en allait autrement. Certes la recherche de la définition de la légitimité se montrait presque impossible à cause de la complexité de cette notion et on a vu que généralement, pour définir la légitimité, certains essaient de l'opposer à la légalité, et de la distinguer de celle-ci. La légalité peut se définir, dans ce cas, comme la conformité à un ordre juridique, constitutionnel ou législatif, préétabli. Ainsi, serait légal tout ce qui ne porte pas atteinte à un élément de cet ordre juridique. A l'opposé, la légitimité apparaît comme l'état de ce qui est accepté par l'ensemble du peuple. Il y a donc une référence à l'acceptation du pouvoir, à la reconnaissance par le peuple du fait que le pouvoir est exercé de manière naturelle en quelque sorte. La plupart du temps, selon cette définition, il n'y a pas de différence entre ce qui est légal et ce qui est légitime, à l'intérieur d'un État. C'est le pouvoir légal qui est légitime, et c'est le pouvoir légitime qui est légal. Cependant notre recherche montre qu'il y a non seulement une différence entre le pouvoir légitime et le pouvoir légal, mais en principe la légitimité est peu variable dans l'espace et dans le temps. Car le pouvoir doit être conforme aux droits politiques naturels établissant le droit des citoyens à la vie, à la justice, à la liberté, à l'égalité et à la participation à leur destin social et politique (les critères premiers). Aucune autorité n'a le droit de négliger ces droits naturels. Les critères secondaires de ce droit montrent qu'une autorité politique ou même non-politique qui ne respecte pas le droit naturel, ne peut être respecté (à terme) par le peuple. Plus celle-ci agresse ce droit plus elle devient intolérable et donc illégitime. C'est le point de vue rationnel qui est également confirmé par les religions. C'est en effet les premiers critères et les critères secondaires de droit politique naturel qui peuvent rendre un régime politique légitime ou illégitime.

En conséquence un élément variable (la politique) existe bien, il se situe entre deux espaces en principe stables : la religion et la nature. La politique d'un gouvernement légitime découle des principes communs de ces deux droits : le droit naturel et le droit divin (voir : Figure n° XIV). La légitimité politique inspirée de ces deux sources, ne pourrait donc être qu'un

principe permanent pour tous les hommes et pendant toute leur vie. Ces critères dont on a parlé, se trouvent entre les trois angles de ce triangle :

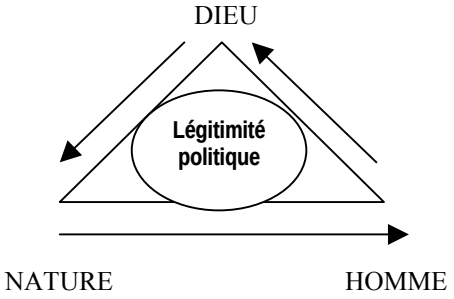

FIGURE 13. Le circuit de la légitimité politique

Mais il faut ajouter encore que ce qui change ce sont les formes des autorités mais non les critères. Dans ce cas il ne s'agit donc pas simplement de savoir « qui » doit gouverner mais "comment" il faut gouverner. Car la plupart du temps, on se demande 'qui' doit gouverner (lecture classique) : la question appropriée est aussi de se demander 'comment' nous allons être gouvernés. C'est pourquoi affirmer une universalité des critères de la légitimité qui correspondent à la justice naturelle et au respect des droits naturels et ce, malgré les différences sociales et culturelles, c'est croire en une conception plus universelle de l'être humain, seule capable de coordonner l'avenir commun de toutes les races et populations humaines. Dans ce cas le droit politique naturel demande que les hommes réunis en société politique bénéficient d'un gouvernement, et d'un bon gouvernement ; la forme démocratique ne s'impose pas, en tout temps et en tout lieu;[1951] ni le droit naturel, ni le droit divin ne prennent parti entre les formes et les méthodes de gouvernement. Mais ils discutent sur les principes de la légitimation et sur les contenus de ces formes. Si l'État de droit est le meilleur système pour promouvoir le développement humain, il est clair qu'il n'y a pas une légitimation chrétienne, une légitimation musulmane, une légitimation orientale ou une légitimation européenne. Il n'y a qu'un système de légitimation unique qui passe par la voie du droit naturel. La loi naturelle souligne qu'aucune société politique ne peut être considérée comme régie par un État de droit lorsque ces critères de droits politiques naturels ne sont pas respectés en pratique aussi bien qu'en théorie.

[1951] DABIN (Jean), op, cit., p. 326.

BIBLIOGRAPHIE THEMATIQUE

BIBLIOGRAPHIE THEMATIQUE

Cette bibliographie ne prétend pas être exhaustive. Certaines références citées dans les notes de bas de page de cette étude n'y sont pas reprises.

I. OUVRAGES SPECIALISES SUR

Un certain nombre d'ouvrages de portée spéciale fournit une vision importante des diverses matières abordées dans notre étude. La liste suivante, qui ne prétend pas à l'exhaustivité, reprend les titres sur lesquels nous nous sommes le plus appuyé.

A. LE DROIT NATUREL ET DROIT DE L'HOMME

ABDELHAMID (Hassan), ***Les droits de l'homme et l'homme universel***, in *Droits fondamentaux et spécificités culturelles,* Paris : L'Harmattan, 1997, pp. 63-80.

BADIE (Bertrand), ***La diplomatie des droits de l'Homme. Entre éthique et volonté de puissance,*** Fayard, Paris: 2002, 324 p.

BARBEYRAC (Jean), ***Traité du jeu, où l'on examine les principales questions de droit naturel et de morale qui ont du rapport à cette matière***, Amsterdam : P. Humbert, 1995, 439 p.

BARNY (Roger), ***le Triomphe du droit naturel : la constitution de la doctrine révolutionnaire des droits de l'homme*** (1787-1789), Besançon : coll. «Annales littéraires de l'Université de Besançon», 622, 1997, 239 p. ; Paris : Belles Lettres, 1998, 240 p.

BLOCH (Ernst), ***Droit naturel et dignité humaine***, Paris: Payot, 1976.

BOURGEOIS (Bernard), ***La raison moderne et le droit politique***, Paris : Vrin, 2000, 290 p.

BURLAMAQUI (Jean-Jacques), **Elément du droit naturel** *(*Juris naturalis elementa*),* Paris : Vrin, 1981.

CARROUGES (Michel), ***Un patronat de droit divin***, Paris: éd. Anthropos, 1971.

DAVID (Jakob S.J.), ***Loi naturelle et autorité de l'Eglise***, Paris: Cerf, 1968.

DIJON (Xavier), ***Droit naturel ;*** *Tome 1, Les questions du droit*, Paris: PUF, 1998.

DUFOUR (Alfred), ***Droit de l'Homme, droit naturel et histoire***, Paris: PUF, 1991, 228 p.

FICHTE (Gottlieb Johann), ***Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*** (1796-1797), présentation, traduction et notes par Alain Renault, Paris: PUF, 1984. Réédité en 1998 dans la collection « Quadrige » du même éditeur, 424 p.

FISCHBACH (Franck), ***Fondement du droit naturel. Fichte***, Paris: Ellipses, « Philo-œuvres », 2000.

GAUCHET (Marcel), ***La Révolution des droits de l'homme***, Paris : Gallimard, 1989, 376 p.

LEBRETON (Gilles), ***Libertés publiques et droit de l'homme***, Paris : Armand Colin, 1995, 462 p.

GOYARD-FABRE (Simone), ***Pufendorf et le droit naturel,*** Paris: PUF, 1994, 264 p.

GROUPE d'Auteurs, ***Islamic views on Human Rights***, trad. I. Salami, Téhéran: Alhoda, 2001, 399 p.

HAARSCHER (Guy), ***Philosophie des droits de l'homme***, Bruxelles (Belgique) : Editions de l'université de Bruxelles, 1993.

HEGEL (G. WF), ***Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*** (1802-1803)*,* trad. B. Bourgeois, Éd. Vrin, coll. " BTP ", Paris 1972.

HEYMANN-DOAT (Albertte)*,* ***Libertés publiques et droits de l'homme,*** Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence (L.G.D.J.), 1994, 252 p.

HOBBES (Thomas), ***les éléments du droit naturel et politique***, traduction et notes par Louis (Roux), Paris: L'Hermès, 1991. p. 305.

KELSEN (Hans), ***Théorie générale des normes*****,** Paris: PUF, 1996.

MADIOT (Yves)*,* ***Droits de l'homme et libertés publiques, Masson,*** Paris: New York, Barcelone, Milan, 1976.

MARITAIN (Jacques), ***Les droits de l'homme et la loi naturelle***, New York, édition de la maison de française, 1943.

MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat, baron de), ***L'Esprit des lois***, Paris: Gallimard (Folio), 1995.

MOREAU (Pierre-François), ***Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État***, Paris: PUF, 1982.

NYS, (Ernest) (1851-1920), ***Études de droit international et de droit politique***. Paris: A. Fontemoing, 1896.

PALLARD (Henri), TZITZIS (Stamatios), ***Droits fondamentaux et spécificités culturelles,*** Paris : L'Harmattan, 1997.

RENOUX-ZAGAME (Marie-France), ***Du droit de Dieu au droit de l'homme***, Paris : PUF, 2003, 336 p.

SERIAUX (Alain), ***Le droit naturel***, Presses Universitaires de France, Paris: 1993.

SEVE (René), ***Leibniz et l'école moderne du droit naturel,*** Paris: PUF, 1989.

STRAUSS (Léo)*,* ***Droit naturel et histoire,*** Flammarion, Paris. 1986.

SUDRE (Frédéric, sous la dir.), ***La protection des droits de l'homme par le comité des droits de l'homme des nations unis***, Montpellier : IDEDH, 1995, 235 p.

TERREL (Jean), ***Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau***, Paris: Le seuil, 2001.

TULLY (James), ***Locke droit naturel et propriété***, Paris: PUF, 1982.

VANNIER (Niort), ***Michel Villey Et Le Droit Naturel En Question***, Harmattan, 1994.

VERDOODT (Albert), ***Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme***, Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1964.

VILLEY (Michel), ***La formation de la pensée juridique moderne***, Paris: PUF, 2003, 632 p.

Réflexions sur la philosophie et le droit : *les Carnets*, Paris: PUF, 1955.

Le droit ou les droits ?, Paris : Michalon, 2004, 111 p.

WITTE (John) & VAN DER VYVER (Johan D), ***Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives,*** The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1996, 636 p.

WOLFF (Christian) ***Principes du droit de la nature et des gens*** (1758), Amsterdam : chez Marc Michel Rey, éd. Par FORMEY (Johann Heinrich Samuel), Caen, 1988, 307 p.

B. LA PHILOSOPHIE DU DROIT

BATIFFOL (Henri), ***La philosophie du droit***, Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

BEN ACHOUR (Yadh), ***Les droits fondamentaux entre l'universalité et les spécificités culturelles et religieuses***, in *Droits fondamentaux et spécificités culturelles,* Paris : L'Harmattan, 1997, pp. 81-98.

BERTRAND (Guillarme), ***Rawls et l'égalité démocratique***, PUF, Paris 1997.

BAUDOUIN (Jean-Louis), ***La personne humaine en droit comparé***, in : ***La personne humaine, sujet de droit,*** Paris : PUF, 1994, pp. 73-99.

BOURGEOIS (Bernard), ***Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx***, Paris: PUF, 1990.

BRIMO (Albert), ***Les grands courants de la philosophie du droit et de l'État,*** Paris: A. Pedone, 3è éd., 1978.

BROHI (Allah Buksh K.), ***Religion et loi***, in *La Foi dans la Culture, le Droit et la Politique*, Institut Fûr internationale Solidaritât, Vase & Kohler Verlag, Mainz (Germany) : Erl. Khoury (éd.), 1983, p. 38-50.

CASTBERG (Frede), ***La philosophie du droit***, Paris: éd. A. Pedone, 1970.

CICERON, ***Des Lois***, Paris: Les Belles Lettres, 1968.

DURKHEIM (Émile), ***L'origine de l'idée de droit***, in *Émile Durkheim*, Textes. 1. *Éléments d'une théorie sociale*, Éditions de Minuit, Paris: 1975, 512 pp.

Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit (1950), Paris: PUF, 2000.

El-SHAKANKIRI (Mohamed Abd-el-Hadi), ***La philosophie juridique de Jeremy Bentham***, Préf. de Michel Villey, Librairie générale de droit et de jurisprudence (L.G.D.J.), 1970.

FICHTE (Gottlieb Johann), ***Conférences sur la destination du savant***, trad. Par Vieillard-Baron (J.- L.), Vrin, 1969.

GENY (François), « ***Science et technique en droit privé positif*** », T.II, Paris : Sirey, 1924.

GOYARD-FABRE (Simone), ***Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes***, Université de Caen, 1975.

GROUPE d'Auteurs, ***Champs libres : Etudes interdisciplinaires, Justice et religions***, Paris : L'Harmattan, 2002.

GUILLEBAUD (J.C.), ***le principe de l'humanité***, Paris: Seuil, 2002.

HABERMAS (Jürgen), ***Droit et démocratie. Entre faits et normes***, trad. R.Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris: Gallimard, 1997.

HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), ***Principes de la Philosophie du droit***, trad. R. Derathé, Paris: Vrin, 1982 ; trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris : GF-Flammarion, 1999.

HÖFFE (Otfried), ***L'État et la Justice : les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglo-saxonne,*** *John Rawls et Robert Nozick*, Paris: Vrin, 1988.

KANT (Emmanuel), ***Métaphysique des mœurs***. ***Doctrine du droit***, trad. A. Philonenko, Vrin, 1979.

KELSEN (Hans), ***Théorie pure du droit*** *(1962)*, trad. par Eisenmann (Charles), Paris : Editions Dalloz, Collection "Philosophie du Droit" n° 7, 2e édition, 1989, 496 p.

Théorie générale du droit et de l'État, trad. par Bernard Laroche, Collection "La pensée juridique" Bruxelles/Paris : Editions LGDJ, 1997, 528 p.

MACCORMICK (Neil), ***Raisonnement juridique et théorie du droit***, Paris : PUF, 1996, 322 p.

MARTENS (Paul), ***Théorie du droit et pensée juridique contemporaine***, Bruxelle: Larcier, 2003, 337 p.

MARX (Karl), ***Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*** (1843), Traduction de Jules Molitor, Editions Allia, 1998.

MATHIEU (Bertrand), ***La loi,*** coll. Connaissance du droit, Dalloz, 1996.

MONTESQUIEU (Charles Louis), ***l'Esprit de lois***, Paris: Librairie Larousse, 1969.

MORIN (Edgar), ***le Paradigme perdu : la nature humaine,*** Seuil, 1973.

NEMO (P.), ***La société de droit selon F. A. Hayek***, Paris, PUF, coll. « Libre échange », 1988.

OST (François), ***Les lois conventionnellement formées tiennent lieu de conventions à ceux qui les ont faites***, in. *Droit négocié, Droit imposé ?* , Bruxelles (Belgique), faculté universitaire Saint-louis, 1996.

QUINET (Eedouard), ***Le Juste II***, Ed. Esprit, Paris: 2001, 250 p, p.109;

RAWLS (John), ***Théorie de la justice***, trad. Chatrine Audard, Paris: Seuil, 1997, 666 p.

RIPERT (Georges), ***Les forces créatrices du droit***, Collection Reprint, Editions LGDJ, Paris: 1955, réimprimé en 1994, 432 pages.

Le déclin du droit, Collection Reprint, Editions LGDJ, Paris: 1949, réimprimé en janvier 1998.

HERNANDEZ MARTIN (Ramón), ***Francisco de Vitoria et la Leçon sur les Indiens***, Trad. Jacques Mignon, Cerf, Paris, 1997, 159 p.

RENARD (G.), ***Le droit, l'ordre et la raison***, Paris: Sirey, 1927.

RENAULT (Alain), "***Qu'est-ce que le Droit*** 'Vrin, 1992.

ROUSSEAU (Jean-Jacques), ***Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*** (1756), Paris: Flammarion, 1971.

ROUSSILLON (Henry, sous direction), ***Référendum et démocratie***, Toulouse : Presses UTl, 1998, 320 p.

STROMHOLM (S.), VOGEL (H.H.), ***Le réalisme Scandinave dans la philosophie du droit***, Paris: L.G.D.J.D., 1975, 107 p.

TRIGEAUD (Jean-marc), ***Métaphysique et éthique au fondement du droit,*** Bordeaux, éditions Bière, 1995.

TZITZIS (Stamatios), ***Droits de l'homme et droit humanitaire mythe et réalité***, in *droits fondamentaux et spécificités culturelles*, Paris: L'Harmattan, 1997.

La personne, l'humanisme, le droit, Saint-Nicolas (Québec) : les presses de l'université Laval, 2002.

TROPER (Michel), ***La théorie du droit, le droit, l'État,*** Paris: PUF, 2001, 352 p.

VAN DER VYVER (Johan D.) (Ed.), ***Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives***, The Hague : Martinus Nijhoff Publishers, 1996, 1356 p.

VILLEY (Michel), ***Seize essais de philosophie du droit***, collection philosophie du Droit", Dalloz, 1969.

Philosophie du droit, Paris: Dalloz, 1979.

Leçons d'histoire de la philosophie du droit, Paris: Dalloz, 1962.

Le droit et les droits de l'homme, Paris: PUF, 1983.

WEBER (Max), ***Sociologie du droit***, introduction et traduction par Jacques GROSCLAUDE, Collection Recherches politiques, Paris: Editions PUF, 1986, 242 p.

C. LE DROIT INTERNATIONAL

BIAD (Abdelwahab), ***Droit international humanitaire***, Paris : Ellipses, 1999, 122 p.

BUIRETTE (Patricia), ***Le droit international humanitaire***, Paris : La découverte, 1996, 124 p.

DELMAS-MARTY (Mireille), ***Trois défis pour un droit mondial***, Seuil, Paris, 1998.

DE VITORIA (Francisco), ***Léçons sur les Indiens et sur le droit de guerre***, Genève : Droz, 1966.

FLORY (Maurice), ***Droit et loi en droit international public***, in *La philosophie a l'épreuve du phénomène juridique : Droit et Loi*, Presses universitaires d'Aix-Marseills, 1987.

GROTIUS, ***Droit de la guerre et de la paix***, (***De jure belli ac pacis***), Paris : PUF, 1999, 872 p.

HUNTINGTON (S-P), ***Le choc des civilisations***, Paris : Odile Jacob, 1997.

KELSEN (Hans), ***Théorie générale du droit international public,*** La Haye : RCADI., 1953.

VASAK (Karst), ***Le droit international des droits de l'homme***, in *Recueil de l'Académie de Droit International*, tome140, 1974.

VÉDEL (Georges), ***Les droits de l'homme : quels droits ? Quel homme ?***, in : Mélanges Dupuy (René-Jean), *Humanité et droit international*, Paris, 1991, pp. 349-362.

WALZER (Michael), ***Just and unjust war: a moral argument with historical illustrations***, New York, Basic Books, 1977.

Guerres justes et injustes, Paris: Belin, 1999.

D. L'HISTOIRE ET LA JURISPRUDENCE ISLAMIQUE

AL-BOSTANI (Abbas Ahmad), ***Quelques aspects révélateurs de la personnalité et du Califat de l'Imâm 'Alî,*** Montréal : La Cité du Savoir, 2000, 112 p.

AL–MAWSAOUI (Hachim), ***Manuel de jurisprudence islamique,*** Téhéran : Organisation de Propagation Islamique, 1992.

AL-CADR (Muhammad Bâqer), ***Le Révélateur, le Messager, le Message***, Trad. A. A al-Bostanï, Ed. La Bibliothèque Ahl-Elbeit, Paris, 1983, 88 p.

AL-ŠAFI'I (Muhammad ibn Idrīs), ***Al-'umm***, *tashīh*., Muhammad Zuhrī al-Nadjdjār, Beyrouth : Dār al-ma'rifat, 10 tomes en 6 vol., 1988.

AL-QUSAYRI (Muslim ibn al-Hadjadj, Abū al-Husayn), ***صحيح مسلم Sahīh Muslim***, Beyrouth: Dār al-kutub al-'ilmīyyat, 1985, 2 vol., 734, 638 p.

ABD AL-QADIR (Muhammad), ***النظام السياسي في الاسلام***; ***al-Nizâm al-sïasï fi al-Islam*** (*le système politique en Islam*), Beyrouth, Dar al-Quran al-karîm, 1404/1984, 367 p.

ABDERRAZIQ (Ali) (1888 – 1966), **الاسلام و اصول الحكم al-islam wa uçul al-hukm** *(*L'Islam et les fondements du pouvoir*), Caire, Al-hi'ah al-meçriia al- 'amma lil-kitâb, 1993, 110 p.*

ABDUH (Muhammad), **Rissalat al Tawhid. Exposé de la religion musulmane**, trad. fr. et introduction par B. Michel et Ch. Moustapha Abdel Razik, Paris: Geuthner, 1925.

ABOU CHOUQQA ('Abd al-Halîm), ***Encyclopédie de la femme en Islam***, 4 vol., Paris: Al Qalam, 1998-2000.

ABU-SAHLIEH (Sami A. Aldeeb), ***Les musulmans face aux droits de l'homme: religion & droit & politique***, Ed. Winkler, Bochum (Allemagne), 1994, 610 p.

Les Musulmans en Occident entre droits et devoirs (préface de Guy Hennebelle), L'Harmattan, Paris: 2001, 296 p.

Al-MAJLICI (Al-Allâmah), ***Usages et bon comportement en Islam***, traduit de l'Anglais par A. Al-Bostani, Paris : al-Bostani, 1990, 104 p.

AL-NARAQI (Mohammad Mahdi), ***L'Éthique Musulmane***, Ed.: Abbas AHMAD AL- Paris : Bostani, 1991, 168 p.

Al-TAWHID (Dar)*,* ***Ahl-ul-Bayt : L'ecole d'Ahl - ul - bayt : première des cinq écoles juridiques musulmanes***, Trad. Al-Bostani, Paris : A. Ahmad AL-Bostani, 1992, 212 p.

Al-BOSTANI (A. A.), ***pour une lecture correcte de l'Imam Hassan***, Montréal : F. I. Ali, 1996, Paris : L'Association Ahl-Elbeit, 1987, 144 p.

AL-SADR (Mohammad Baqer), ***Le Chiisme***, ***prolongement naturel de la ligne du Prophète***, Montréal : La Cité du Savoir, 2001, 116 p.

ALI (ibn abi-Talib, Imam), ***نهج البلاغة Nahdj al-Balaghah*** (*la voie de l'éloquence*), rédaction par RADHI (Seyyd Muhhamad), Qom (Iran) : Dar al-Hidjra, 1407/1986, 854 p.

Nahjul Balagha; ***sermons, letters and sayings***, la traduction anglaise, Qom : Ansariyan, 1409/1989.

AL – MAWSAOUI (Hachim), ***Manuel de jurisprudence islamique***, Téhéran, Organisation de Propagation Islamique, 1992.

AL-MIDANI (Mohammed Amin), ***Les droits de l'homme et l'Islam***, Strasbourg : l'Association des Publications de la Faculté de Théologie Protestante, Université Marc Bloch de Strasbourg, 2003, 141p.

ALILI (Rochdy), **Qu'est-ce que l'islam**?, Paris: La Découverte, 2000.

MAWARDI (Abou 'l-Hassan 'Ali), ***Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif***, Traduit et Annotés par E. Fagnan, Alger : Office des publications universitaires, 1984.

AL-MEHLI (Djalal-al-din Muhammad) et Al-SEYUTÏ (Djalal-al-din Abd Al Rahman), ***Tafsir Djalalyn***, Beyrouth: Al-nour al-matbouât, 1996.

AL-MUDHAFFAR (Mohamad Redha), ***Les Credos du Chiisme***, Paris : Al-Bostani, 1990, 168 p.

AL-NARÂQÎ (Mohammad Mahdî ibn Abî Tharr), ***L'éthique musulmane; jâmi al sâdât***, 2e édition, traduit de l'anglais et édité par AL-Bostani, Montréal : la fondation de l'imam Ali, 1996.

AL-QARADAWI (Yûsef), ***wajh li wajh, al-islam wa al-'ilmaniyya***, Le Caire: Dâr al-Sahwa li al-Nashr, 1987.

AL-QAYRAWANI (1975), ***Le risâla, ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malékite***, trad. Bercher, Alger : Editions populaires de l'Armée, s.d.

ANÇARIAN, چهره ها در قران chehrehayé Mahboub va manfour dar Qorân***, Téhéran : Al-mahdi, 1362h.***

ANSARY (Abdou Filali), ***Islam est-il hostile à la laïcité*** ?, Paris: Sindbad, 2002, 143 p.

ARKOUN & GARDET, ***L islam, hier, demain***, Paris: ed: Buchet / chastel, 1978.

ARKOUN (Mohamed), ***Islam et Modernité***, in : ***Un péril Islamiste***, Paris: Edition complexe, 1994.

La Pensée arabe, 6e éd. Paris : P.U.F., 2002.

Lecture de la Fatiha, in ***lectures du coran***, Maisonneuve et larose, 1981.

Min al-Tafsîr al-mawrûth ilâ tahlîl al-khitâb al-dînî, Dâr al-Talî'a, Beyrouth, 2001.

Pour une critique de la raison islamique, Paris: Maisonneuve, 1984.

Ouvertures sur l'Islam, Paris: Jacques Grancher, 1992.

تاريخ الفكر العربيه الاسلاميه Ta'rîkhiyyat al-fikr al-'arabiyy al-islâmiyy, Beyrouth, éd. Markaz al-inmâ' al-qawmiyy, 1986.

'ASQALANI (Ibn Hadjr), ***Fath Al-Bari***, Caire : Al-bani, 1954.

'ASQALANI (Ibn Hadjr), **Fath al-Bari bi sharh sahih al-Bukhari**, 14 volumes, Caire : M. Fuwad, 'Abdul Baqi, 1380; Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1959-70.

BALTA (Paul), ***Les sunnites***, in : ***L'état des religions***, Paris: La Découverte1 Cerf, 1987.

BANI SADR (Abol Hassan), **Le coran et les droits de l'homme**, Paris : Maisonneuve et Larose, 1989, 162 p.

BLEUCHOT (Hervé), **Droit musulman**. **Essai d'approche anthropologique**, 2 tom, Presses universitaires d'Aix-Marsseille, 2000.

BAZARGAN (Mehdi), **پا به پاي وحي Pâ bé pay é Wahy** (Avec la Révélation), 2 toms, Téhéran : Daftar é nashr é farhang é eslami, , 1374/1776.

BELAÏD (S.), **Islam et droit**, Tunis, C.P.U., 2000.

BEN ACHOUR (Yadh), **Politique, religion et droit dans le monde arabe**, Tunis : Cérès, 1992, 270 p.

Normes, foi et loi, Tunis, CERES production, 1993, 270 p.

BENCHEIKH (Soheib), **Alors c'est quoi l'islam**, Paris: Presses de la renaissance, 2001.

BENZINE (Rachid), **Les nouveaux penseurs de l'islam**, Paris: Albin Michel, 2004, 289 p.

BERQUE (Jacques) et CHARNAY (Jean Paul), **l'Islam contemporain**, Paris: Payot, 1966.

BLANC (François-Paul), **Laïcité, Islam, ordre public**, in : **Islam et / en Laïcité**, Université Perpignan, PUP, 1992.

BQELANI (Abu Bakr), **al-Tamhid fi al-radd 'ala al-mulhada wa al-rafidha wa al-khawarij wa al-mu'tazila**, edited and with an introduction by Mahmud Muhammad al-Khadhiri and Muhammad 'Abd al-Hadi Abu Ryda, Caire: Al-fékr al-Arabi, 1947.

BUKHARI (Al-), **Sunnan**, traduction partielle : El-Bokhari, L'authentique tradition musulmane, trad. Bousquet (Georges-Henri), Paris : Sindbad, 1986, 291 p. ; (trad. Intégrale par Houdas et Marçais, 4 vol., Maisonneuve et Larose).

CAHEN (Claude), **L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman**, Paris : Hachette littérature, coll. « Pluriel », 1997.

CARRE (Olivier), **L'islam laïque ou le retour à la grande Tradition**, Paris: Armand Colin, 1993.

Coran : nous avons en général utilisé le CD de la traduction française du Coran réalisé en 1999 par le Computer Research Center of Islamic Sciences de Qom, Nous avons fait aussi appel à d'autres traductions : MONTET (Edouard) (1929), Mahomet. **Le Coran.** Traduction nouvelle et intégrale, Paris : Payot, 1954 ; MASSON (Denise), **l'Essai d'interprétation du Coran inimitable**, éd. bilingue, Beyrouth-Le Caire 1980 ; texte français seul, Paris, Folio, 1980 ; **Le Coran**, trad. BLACHERE (Régis), Paris : Maisonneuve&Larose, 1999, 748 p. ; **Le Coran**, trad. KASIMIRSKI, Paris: GF Flammarion, 1970, 512p.

CORBIN (Henry), **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî**, Paris: Flammarion, 1977.

Histoire de la philosophie islamique, Paris: Gallimard, Folio, 1980.

En Islam Iranien, Aspects spirituels et philosophiques, IV, L'école d'Ispahan, L'école shaykhie, Le douzième imam, Paris: Gallimard, 1991.

En islam Iranien, aspects spirituels et philosophiques, II, Sohravardî et les platoniciens de Perse, Paris: Gallimard, 1971.

En islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques, I, Le shî'isme duodécimain, Paris: Gallimard, 1971.

COULSON (Noël J.), **A History of Islamic Law**, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

Histoire du droit islamique, trad. Paris : P.U.F., 1995, 234 p.

DEBARD (Thierry), ***Copmparaison entre le droit canonique et le droit musulman***, in *Justice et religions*, Paris : L'Harmattan, 2002, pp. 127-137.

DELCAMBRE (Anne-Marie), **Mahomet, la parole d'Allah**, Gallimard, coll. « Découvertes », 1987.

DJAVADI AMOLI ('Abd allah), ***تفسير موضوعي قران مجيد*** (*Tafsir mozouei Qorân madjid*), Qom : Radjâ, 1373/1995.

E1-SADR *(*Sayyed Mohammad Baqer, *AL-SADR* ou*),* **L'école musulmane. L'homme contemporain et le problème social***, Institut du livre islamique, Paris. (s.d.).*

The Origins of Shi^{c}ism and the Shi^{c}ites, Asaad F. SHAKER, Montréal: Cité du Savoir, 1999.

Le Révélateur, le Messager, le Message, Trad. A. AL-Bostanï, Ed. Paris : La bibliothèque Ahloulbayt, 1983, 88 p.

EL SHAKANKIRI (Mohamed), ***La philosophie juridique de Jeremy Bentham***, Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1970.

FADLALLAH (Sayyed Mohammed Hossein), *L'aspect moral de la force en Islam***,** trad. AL-Bostani, Paris : Bibliothèque Ahl-Elbeit, 1983, 64 p.

FAZLUR RAHMAN, ***Islam***, Second edition, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

FEÏDH al-ISLAM (Ali-naqi)***شرح نهج البلاغة Sharh Nahdj al-Balaghah,***Téhéran, éd. Faqih, 1375/1997, 1311 p.

FLORY (Maurice), "***Les conférences islamiques*** ", Annuaire Français de Droit International, 1970.

GLEAVE (R.) & KERMELI (E.), ***Islamic Law***: ***Theory and Practice,*** B.Tauris & Company, 2001, 256 p.

GOLDZIHER (I.), ***Le dogme et la loi de l'Islam***, trad. Arin (Félix), Paris : Librairie orientaliste Paul Genthner, 1958, 315 p.

GROUPE d'Auteurs, ***La Rationalité de l'Islam***, trad. AL-Bostani, Paris : AL-Bostani, 1989, 192 p.

HALLAQ (W.B.), ***A History of Islamic Legal Theories,*** Cambridge University Press, 1999, 304 p.

HANAFI (Hassan), **Introduction à A.H. Khomeyni**, **Le gouvernement islamique***, Le Caire (sans éditeur), 1979 (trad. En arabe).*

IBN ATHÏR (Ali ibn abî Akram), ***الكامل في التاريخ Al-Kâmil***, Amman (Jordanie) : Almonîrîah, 1357/1939.

IBN HÎSHÂM (‘Abd ai-Mâlik), ***السيرة النبوية As-Sîra an-nabawîya***, rédaction par Muçtafâ As-Saqa, 2è éd. Le Caire (Egypte) : al-Babî al-Halabî, 1955.

IBN QAYIM AL JAWZIYA, ***A turuq l hikmiya fi siyâsa a shar'ia***, Le Caire, 1375 h.

IBN TAYMIYYA, ***Le traité de droit public,*** trad. Laoust, Beyrouth : Institut Français de Damas, 1948.

Rafu al-malàm 'an al-aima al-a'lam, Beyrouth : Almaktab al-islàmi, s. d.

IBN WARRAQ, pseudonyme de l'auteur de "***Why I am not muslim?"*** New York: Prometheus Books, 1995.

Pourquoi je ne suis pas musulman, L'Age d'Homme, Lausanne, 1999.

IKHVAN AL-CÇAFFA, ***رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*** *(Les lettres)*, Qom (Iran) : Maktabat al-a'alam al-islamî, 1405.

IQBAL (Muhammad), ***Reconstruire la pensée religieuse de l'islam***, Paris: Maisonneuve, 1955.

Le Livre de l'éternité, *Djàvid-Nàma*, Paris: Albin Michel, 1962.

KADIVAR (Mohsén), ***نظريه هاي دولت در فقه شيعه Nazariyehhâ-ye dowlat dar feqh-e shi'eh*** (*Les théories de gouvernement dans la charia chiite*), Téhéran : Nashr-e Ney, 1376/1997.

KHALIDI (Tarif), ***Un musulman nommé Jésus***, Paris: Albin Michel, 2003.

KHOMEYNI (Ayatollah Ruhollah), ***ولايت فقيه Velâyat-e faqih, hokumat-e eslâmi*** (*La tutelle du jurisconsulte, le gouvernement islamique*), Téhéran : Amir Kabir, 1357/1979.

Maximes : conseils et recommandations, Fondation de la rédaction et de la publication des œuvres d'imam Khomeyni, Téhéran, 1995, 209 p.

KOLEYNI (Muhammad Ibn Ya‘qûb Al-Kulaînî), ***الكافي Uçûl al-Kâfi***, 8 volumes, Téhéran (Iran) : Ali Akbar Ghafari, 1388/1967.

LARIJANI (Mohammad Javad), ***حكومت. مباحثي در مشروعيت و كارامدي*** (*L'autorité : la légitimité et l'efficacité*), Téhéran : Soroush, 1373/1995.

LEWIS (Bernard), ***Que s'est-il passé ? L'islam, l'Occident et la modernité***. (*What went wrong* ?)*,* Traduit de l'anglais (États-Unis) par Jaqueline CARNAUD*,* Gallimard, coll. Paris: éditions Gallimard/Le Débat, 2002.

LUTRAND (Marie-Claude), YAZDEKHASTI (Behdjat), ***Au-delà du voile***, ***Femmes musulmanes en Iran,*** Paris: L'Harmattan, 2002, 368 p.

MAHER (Abdel Hadi), ***Constitutionnalisme divin ou positivisme constitutionnel dans les pays arabes***, in *Religions, Eglises et Droit*, Saint-Étienne : Centre d'étude et de recherches d'histoire du droit (C.E.R.H.I.D), publications de l'université de Saint-Étienne, 1990, pp. 167-201.

MANSOUR (Kamille), ***L'autorité dans la pensée musulmane*** ; *le concept d'Ijmâ' et la problématique de l'autorité,* Paris: J.Vrin, 1975.

MAWARDI (Abou 'l-Hassan 'Ali), ***Les statuts gouvernementaux ou Règles de Droit public et Administratif***, traduits et annotée par E.Fagnan, office des publications universitaires, Alger, 1984.

MAWDUDI (Abu al-A'lâ), ***Rights of non-Muslims in the Islamic States***, Lahore: Idara Turjuman ul-Quran, s.d.

MERAD (Ali), **L'Exégèse coranique**, Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? », 1998.

MODHAFFAR (Mohammad Redhâ), ***Les Croyances du Chiisme***, Trad. Al-Bostani, Montréal : Fondation de l'Imam Ali, 1997, 270 p.

MONTAZERÏ (Hosseïn-ali), ***منابع فقهي حكومت اسلامي Mabani féqhï Hokoumat islami***, N : 2, Qom, Tafakor, 1369 .

MORAND *(Marcel),* **Introduction à l'étude du droit musulman algérien***, Alger : Jules Carbonel, 1921,* 218 pp.

MOTAHHARI (Mortadhâ), ***L'Homme et la Foi,*** Édité et traduit et annoté par A. A. AL-Bostani, Montréal (Canada) : La Cité du Savoir, 1998, 88 p.

(Mortaza), ***Les droits de la femme en islam***, Trad. al-Bostani (Abbas Ahmad), Paris : Ahmad al-Bostani, 1993, 325 p.

اسلام و مقتضيات زمان eslam ve moqtaziyat é zaman (*Islam et nécessités du temps*) , Téhéran : Cadrâ, 1991, 302 p.

فقه اسلامي Fiqh eslami (*jurisprudence islamique*), Téhéran : Cadrâ, 1995, 150 p.

عدل الهي 'Adl ilahî *(Justice divine)*, Téhéran : Çadra, 1994.

علل گرايش به ماديگري Elalé gerayesh beh madîgarî (*Les causes de Matérialiste*), Téhéran : Çadrâ, 1994.

MOUSSAVI LARI (Seyyed Mojtaba), ***La question de l'Imamat***, trad. Benaissa (Omar), Qom (Iran) : Centre de la Diffusion des Connaissances Islamiques, 1994.

MUTAHHARI (Murtaza), ***Primary principes of law in Islam***, in: Islamic views on Human Rights, Téhéran: Alhoda, 2001, p. 179-190.

QUTB (Sayyid)**,** ***في ظلال القران Fi zilâl al-Qurân*** *(à l'ombre du Coran),* Beyrouth, Le Caire: Dâr al-Surûq, 1978.

معالم في الطريق Ma 'âlim fi al-tariq *(*Bornes sur le chemin*), Le Caire : Union islamique mondiale, s.d.*

RENAN (Ernest), avec réponse d'al-AFGHANI (Jamal al-Din), ***L'Islam et la Science***, Montpellier : L'Archange Minotaure, 2003.

RICHARD (Yann), ***Le shi'isme en Iran. Imam et révolution***, Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, 1980, 138 p.

SCHACHT (Joseph), ***Introduction au droit musulman***, trad. Kempf (Paul) et Turki (Abdel Magid), Paris: Maisonneve et Larose, 1983.

SHAHRESTANI (Muhammad ibn Abd al Karïm), ***Al-mélal va al-néhal***, Caire : al-Bâbi, 1967.

SINACEUR (M.A.), ***Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*** in *Droits de l'homme, droits des peuples*, Paris : PUF, 1982.

SOROUSH (Abdul Karim), ***Reason, Freedom and Democracy in Islam***, Oxford University Press, Oxford, 2000.

قبظ و بسط تئوریک شریعت **Qabz va Bast-e Teoric Shari'at** - ya Nazariyeh-ye Takamol-e Marefat-e Dini, (Contraction et expansion de la connaissance religieuse), Teheran, Çerate, 1989.

TABATABA(E)I (Allamah Mohammad Hussoyn), اسلام و نیازهای عصر جدید (**L'Islam et l'âge moderne**), Téhéran, 1342.

المیزان في تفسیر القران **al-Mizân fi Tafsir al-Quran** (Équilibre de l' l'interprétation de Coran), Téhéran: Dar al-kutub al-islamiyya, 20 **Volumes**, 1372/1993.

Introduction à la connaissance de l'Islam, trad. M.KALIJI, Téhéran : International publishing, 1417/1996, 180 p.

Universalité de l'Islam, Paris : Al-Bostani, 1992, 276 p.

TYAN (Emile), **Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam**, t. I, Sirey, 1938.

ZAYN AL-'ABIDÏN (Ali ibn al-Hussein, Imam Sadjjad), **Islam and Human Rights**, Tehran, Bureau for Islamic Culture, 1996.

رسالة الحقوق **Risalat al-Huqûq** (Lettre de droits), Téhéran: Ansariyan, 1997, 23 p.

E. L'HISTOIRE ET LE DROIT CHRETIEN

ALLGERE (Claude), ***Dieu face à la science***, Paris: Fayard, 1997, 303 p.

ALLIER (Jacques), ***Anthologie protestante***, Paris-Genève : G. Crès, 1918.

ARCHEVEQUE ANASTASE, ***Universalité et Orthodoxie***, Grèce, Akritas, 2001.

ARMSTRONG (A.H.), MARKUS (R.A.), ***Christian Faith and Greek Philosophy***, London, Darton, Longman & Todd, 1960.

AUGUSTIN (saint), ***La Cité de Dieu*** (413-427), in Oeuvres de saint Augustin, t. 33, Paris, Desclée de Brouwer, 1959 ; Paris: Gallimard-La Pléiade, 2000.

Les confessions, Paris: Flammarion, 1964 ; in Oeuvres, I, éd. publiée sous la direction de L. Jerphagnon, Paris : Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1998.

BARNY (Roger), *Montesquieu dans la Révolution française*, in. ***Le droit naturel à l'épreuve de l'histoire***, Paris: Diffusion les belles lettres, 1995.

Bible de Jérusalem, Paris: Cerf, 1998.

Bible (La Sainte), traduite par Segond (Louis), Genève-paris : Société Biblique de Genève, 2002, 1705 p.

BOISSET (Jean), ***Jean Calvin et la souveraineté de Dieu***, Paris : éditions Seghers, 1964.

BOSSUET, ***Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte***, " Les classiques de la pensée politique ", Genève : Droz, 1967.

BOSSOUET, ***Traité de la concupiscence***, La billets de la Bibliothèque, 2000, 160 p.

BOVON (François) et GEOLTRAIN (Pierre) (sous la direction), ***Écrits apocryphes chrétiens I***, Paris: Éditions Gallimard, 1997.

BOYER (CH.), ***Essais sur la doctrine de saint Augustin***, Paris, 1933 ; *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milano : Marzorati, 1970, in "*Rivista di filosofia neo-scolastica*", LXV (1973), pp. 183-186.

BRAUNSTEIN-SILVES (Florence), PEPIN (Jean-François), ***Les grandes doctrines***, Paris: Ellipses, 1998.

CABANEL (Patrick), ***Les protestants et la République***, Paris: Complexe, 2002.

CALVIN (Jean), ***Institution de la Religion Chrétienne***, Genève : Labor & Fides, 1958.

CELSE, ***le discours vrai,*** introduction et traduire par Louis Rougier, Edition J.J. Pauvert, 1965.

CLEMENT (O.), ***L'Eglise Orthodoxe***, Paris: Editions PUF, collection Que sais-je?, 2002, 128 p.

CHABOT (Jean-luc), ***La doctrine sociale de l'Eglise***, Paris: PUF, 1989.

CICOGNANI, AMLETO, ***Canon law***, Westminster, MD: The Newman Bookshop, 1934.

CLEVENOT (Michel, sous la direction), ***L'état des religions dans le monde***, Paris: La Découverte& Le Cerf, 1987.

COTTRET (Bernard), ***Le Christ des Lumières : Jésus de Newton à Voltaire*** (1660-1760), Paris: Le Cerf, 1990.

DELUMEAU (J.), ***Le christianisme va-t-il mourir*** ?, Paris: Fayard, 1977.

D'AQUIN (Thomas), ***Somme Théologique,*** 3 vol., trad. A.-M. Roguet, sous la coordination d'A. Raulin, Paris : Cerf, 1990-1993.

Opuscules théologiques, Paris: Vrin, 1984.

Questions disputées sur la vérité, Paris: Vrin, 1983.

Somme contre les Gentils, Paris: Le Cerf, 1993 ; 4 vol., trad. V. Aubin, Paris : Garnier-Flammarion, 1999.

DODD (C. H.), ***La Bible aujourd'hui***, Paris: Desclée de Brouwer, 1980.

GAUDEMET (Jean), ***Le droit canonique***, Paris : Cerf, 1989, 128 p.

GAUSSEN (Louis), ***Theopneustie*** (1840), réédité sous le titre ***La pleine inspiration des Saintes Ecritures ou Theopneustie,*** St Légier : Ed. Emmaüs, 1988.

GISEL, P. et KAENEL, L., ***L'Encyclopédie du protestantisme***, Paris et Genève : Cerf/Labor et Fides, 1995, 1710 p.

GODET (Frédéric), ***Commentaire sur l'épître aux Romains***, Genève : Labor et Fides, 1968, 655 p.

GRITTI (Jules), ***Démocratie dans l'Eglise***, Paris: Centurion, 1969.

HERVIEU-LEGER (Danièle), ***Catholicisme la fin d'un monde***, Paris: Bayard, 2003.

La religion au Lycée ; *conférences au lycée Buffon 1989-1990*, Paris: CERF, 1990.

HOWARD (John), ***Jésus et le politique*** : ***La radicalité éthique de la Croix,*** Lausanne : Presses Bibliques Universitaires (des GBU), 1972.

JACQUARD (Albert), ***Dieu ?***, Paris: Stock/Bayard, 2003, 144 p.

JEAN-PAUL II, « *la foi et la raison* », Lettre encyclique « ***Fides et ratio*** », Centurion, Cerf, Présentation de SALES (Michel), 1998.

JONES (Rick), ***Understanding Roman Catholicism,*** Chick Publications, 1995, 224 p.

JOSSUA (Jean-pierre), ***Le Christianisme,*** in « *L'état des religions dans le monde* », Paris: La Découverte& Le Cerf, 1987.

KUNG (Hans), ***Le Christianisme, ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire,*** Seuil, 1999.

LADD (George Eldon), ***A Theology of New Testament***, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1974.

LINDITCH (Florian), ***Dieu et le droit, une approche comparatiste***, in *Champs libres: Etudes interdisciplinaires, Justice et religions*, Paris : L'Harmattan, 2002, pp. 123-144.

LOCKE (John), ***Traité du gouvernement civil***, Paris: Garnier-Flammarion, 1984.

LUTHER, ***Explication du Notre Père***, Genève, Labor & Fides, 1957.

Propos de table, Paris: Aubier, 1992.

De l'autorité temporelle et dans quelle mesure on lui doit obéissance, trad. J. Lefebvre, Paris : Aubier Montaigne, 1973.

De la liberté du chrétien [1520-1523]. Naissance de l'allemand philosophique, trad. par Ph. Büttgen, éd. bilingue, Seuil-Essais, 1996.

MAÏMONIDE (Moïse), **Le Livre des commandements** (Séfèr Hamitsvoth), Lausanne, Age d'homme, 1987.

MARGUERAT (Daniel), **La loi dans l'un et l'autre Testament,** Paris: Cerf (coll. Lectio Divina, n° 168), 1997.

Loi et jugement dernier dans le Nouveau Testament, in. **Bible et droit,** Belgique : Presses universitaires de Namur & Edition Lessius, 2001.

Le Dieu des premiers chrétiens, Genève : Labor et Fides, 1990.

MARROU (Hanri), **Saint Augustin et l'augustinisme**, Paris: Seuil, 1955, 192 p.

MARITAIN (Jacques), **De l'Eglise du Christ la personne de l'Eglise et son personnel**, Bélgique, Desclée de Brouwer, 1970.

MORDILLAT (Gérard) et PRIEUR (Jérôme), **Christos**, Turin (Italie) : Arte édition & Mille et une nuit, 1997.

NOLDIN (Père), **Summa Theologiae Moralis**, Ratisbonne, 1931.

PASCAL (Blaise), **Pensées**, Paris : Seuil, 1962 ; rééd. par L. Brunschvicg, Paris : Garnier Flammarion, 1976.

PACHE (René), **L'Inspiration et l'Autorité de la Bible**, Saint-lègier (Suisse) : éd. Emmaüs, 1992.

Nouveau dictionnaire biblique, Saint-lègier (Suisse) : Emmaûs, 1961.

PIE XII, encyclique " **Humani generis** ", Paris : Bonne Presse, 1950, 20 p.

PORTER (J.R), **La Bible oubliée** (The Lost Bible), Paris : Albin Michel S.A., 2004.

REMOND (René), **Le Christianisme en accusation**, Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

SCHAEFFER (Francis a.), **Démission de la raison**, Genève : La maison de la Bible, 1971.

SCOFIELD (C.I.), **Les commentaires**, in. La Sainte Bible, Genève-Paris: Société Biblique de Genève, 2002.

SEVE (René), **Christianisme et hellénisme**, in Archives de philosophie du droit, tome 38, droit et religion, Paris: Sirey, 1993.

SKA (Jean-Louis), **Le droit d'Israël dans l'Ancien Testament**, in Bible et droit l'esprit des lois, Bruxelles (Belgique) : Lessius, 2001.

THIESSEN (Henry C.), **Esquisse de théologie biblique,** Québec : Béthel, 1987, p. 500.

WARFIELD (B. B.), **The Inspiration and the autority of the Bible**, Philadelphie, P&R, 1948.

WILLAIME (jean-Paul), **Le protestantisme : religion de la modernité**, in La religion au Lycée, Paris: Cerf 1990.

WENDEL (François), **Calvin**, Genève, Labor et fides, 1985.

VALADIER (Paul), **Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi**, Paris: Seuil, 1999.

VILLEY (Michel), **Questions de Saint-Thomas sur le droit et la politique**, Paris: P.U.F, 1991, 192 p.

L'idée de Croisade, in. Storia del Medioevo, G. C. Sansoni- Editore Firenze, volume III., 1955.

VLDRINI (Patrick), VERNAY, DURAND, ECHAPPE, **Droit canonique**, Dalloz, Paris: 1999, 695 p.

WALDRON (Samuel E.), **A modern exposition of the 1689 Baptist Confession of Fait**, Evangelical Press, Dralington (Co. Durham, England) 1999.

BOEGLIN (Jean-Georges), **Les droits de l'homme chez Jean Paul II**, Paris: Editions Salvator, 2000. J & P 502 069.

F. LA METHODOLOGIE PROPRE AU TEXTE ET AU DROIT

AGOSTINI (Eric), ***Droit comparé***, collection droit fondamental, Paris : PUF, 1988, 339 p.

BROOKE (John), ***Science and Religion, Some historical Perspective***, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BRAGA (James), ***Etudions la Bible***, Floride : VIDA, 1988.

JAMIN (J.), JESTAZ (C.), ***Méthode du droit : La doctrine***, Paris : Dalloz, 2004, 314 p.

HANAFI (Hassan), ***Les Méthodes d'Exégèse***, Paris: 1965.

HERMET (Guy), BADIE (Bertrand), ***Politique Comparée***, Paris: PUF, 1990.

MACCORMICK (Neil), ***Raisonnement juridique et théorie du droit***, Paris : PUF, 1996, 322 p.

MOJTAHED-SHABESTARI, ***Hermeneutics, ketab va sonnat: farayand-e tafsir va vahy*** (Herméneutique, le Livre et la Tradition: le processus de l'éxagese et la Révélation), Téhéran, Tarh-é Now, 1999.

RICŒUR (Paul), ***Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique***, Paris: Seuil, 1984.

VILLA (Vittoria), ***La Science du droit***, paris : L.G.D.J., 1991, 209 p.

II. OUVRAGES GENERAUX SUR

Un certain nombre d'ouvrages de portée générale fournit une vision globale des diverses matières abordées à l'occasion de notre étude. La liste suivante, qui ne prétend aucunement à l'exhaustivité, reprend les titres les plus utilisés.

A. LA POLITIQUE EN ISLAM

ABD AL-QADIR (Muhammad), ***النظام السياسي في الاسلام***; ***al-Nizâm al-sïasï fi al-Islam*** (*le système politique en Islam*), Beyrouth : Dar al-Quran al-karîm, 1404/1984. 367 p.

ABDERRAZIQ (Ali), **L'Islam et les fondements du pouvoir***,* publié en 1925, *nouvelle tradition française et présentation de Abdou Filali-Ansary, La Découverte, 1994.*

ABDELHAMID (Hassan), ***Les droits de l'homme et l' « homme universel*** », in *droits fondamentaux et spécificités culturelles*, Paris: L'Harmattan, 1997.

AL-AFGHANI, (J.E.), ***Réfutations des matérialistes*** (*Ar-radd'alâ dahriyyîn*), rédigée en persan, trad. A. M. Paris: Goichon Geuthner, 1942.

ALGAR (Hamid), ***Religion and State in Iran: 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period***, University of California Press, Berkeley, 1969.

ARKOUN (Mohamed)***, الفكر العربي al-fikr al'arabiyyah***, 4é éd., Beyrouth- Paris: Editions Oueidat, 1986, 181 p.

L'Islam : morale et politique**,** Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

BADIE (Bertrand), ***Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'islam***, Paris : Fayard, 1986, 336 p.

BASHIR (Ahmad Dar), ***The Religious Thought of Seyyed Ahmad Khan***, Lahore (Pakistan): 1957.

BENCHEIKH (Soheib), ***Marianne et le Prophète ; l'Islam dans la France laïque,*** Paris: Grasset, 1998.

BRIERE (Claire), BLANDET (Pierre), **Iran** *:* **la révolution au** ***nom de Dieu***, Paris: Seuil, 1979, 250 p.

CARRE (Olivier), **L'utopie islamique dans l'orient arabe,** *Paris:* Presses de la fondation nationale des sciences politiques*, 1991.*

Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, Paris: Cerf, 1984.

ETIENNE (Bruno), ***L'islamisme radical***, Paris: Hachette, 1987.

La France et l'islam, Paris : Hachette, 1989, 324 p.

FEKI (Habib), ***Les idées religieuses et la philosophie de l'ismaélisme fatimide,*** Tunis : Université de Tunis, 1978.

DENIAU-MAROUDIS, ***L'autonomie palestinienne intérimaire dans la bande de Gaza***, Paris: Montchrestien, 2000.

HANAFI (Hassan), ***Gama al–Din al–Afghani***, first centenary, 1897–1997, Caire, 1998.

IBN HÎSHÂM ('Abd ai-Mâlik), ***The life of Muhammad***, Trad. Guillaume, Londre, 1957.

IBN TAYMIYYA, ***السياسة الشرعية Al-siyàsa ash-shar'iyya fl islàh ar-rà'i wa ar-ra'iyya,*** Le Caire: Dàr ash-sha'b, 1971.

KEPEL (Gilles), ***La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans d la reconquête du monde***, Seuil, Paris: 1991.

Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes, Paris: Seuil, *1993.*

KHOMEYNI (Ayatollah Ruhollah), ***Le gouvernement Islamique***, Institut de publication des œuvres de l'imam Khomeyni, Téhéran, 1996, 171 p.

LAMCHICHI (Abderrahim), **pour comprendre l'Islamisme politique***, L'Harmattan, Paris, 2000.*

LEWIS (Bernard), ***Le langage politique de l'Islam***. Paris: Gallimard, 1988.

Le retour de l'Islam, Paris: Gallimard, 1985.

MAWDUDI (Abu al-A'lâ), ***The Political Theory of Islam***, Lahore: Islamic Publications, 1965.

MOTAHHARI (Mortéza), ***پيرامون انقلاب اسلامي Piramoun énghalab Islami*** (*à propos de la Révolution Islamique*), Téhéran: Çadra, 1371/1997, 142 p.

ولائها و ولايتها Wélaha va wélayatha, Téhéran : Cadra, 1371, 90 p.

اما مت و رهبر Imamat va rahbarï , Téhéran : Cadra, 1371, 165 p.

NIKI (Keddi), ***Root of Revolution; an interprÉtative History of modern Iran***, New Haven and London: Yale University Press, 1981.

REDISSI (Hamadi), ***Les Politiques en Islam; Le Prophète, le Roi et le Savant***, Paris: L'Harmattan*, 1998.*

RODINSON (Maxime), ***L'islam : politique et croyance***, Fayard-Agora, 1993.

ROY (Olivier), ***L'échec de l'islam politique***, Paris : Seuil, 1992.

SHAYAGAN (Daryoush), « ***Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*** », Paris: Les presses d'Aujourd'hui, 1982.

TABARÏ (At-), ***Kitâb tarîkh ar-rusul wa-muluk*** (*Le livre de l'histoire des prophètes et des rois*), Le Caire : 10 vol., 1960-69. Tard., Zotenberg, 6 vol., 1980-89, Sindbad, et rééd., en deux vol., Actes Sud, 2001, coll., Thésaurus.

TABATABAI (Séîd Djavad), ***Zaval é indishéh sîâssî dar Iran*** *(Déclin de l'idée politique en Iran*), Téhéran : Kavir, 1998.

WATT (Montgomery W.), ***La pensée politique de l'islam***, Paris: PUF (coll. «Islamiques»), 1995, p. 55 .176p.

YAQOUB (Ahmad Hussein),***النظام السياسي في الاسلام***, Londres : Al-Fadjr, 1991/1412.

YOUNG (Warren L.), ***Ibn Khaldun et l'état islamique***, Paris : Cahiers internationaux de sociologie, 55, 1973.

ZAKARIYA (Fouad), ***Laïcité ou islamisme,*** Paris: La Découverte, 1991.

B. LA POLITIQUE EN CHRISTIANISME

ARQUILLIERE (H.-X.), ***L'Augustinisme politique***, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1972.

AUGUSTIN, ***La Cité de Dieu*** (413-426), trad. G. Combès, introduction et notes G. Bardy, 5 vol., Paris : Desclée de Brouwer, 1959-1960.

BOSSUET, ***Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*** : d'après les imprimés et les manuscrits originaux purgés des interpolations et rendus à leur intégrité par F. Lachat-1864, préf. Alexis Philonenko, Paris: Dalloz, "La bibliothèque Dalloz", 2003.

BROWN (Callum.G.), ***The Death of Christian Britain,*** Londres, Routledge, 2001.

CLEVONT (Michel), ***L'état des religions***, Paris: La Découverte, 1987.

D'AQUIN (Thomas), ***Commentaire de l'Epitre aux Romains***, trad. Jean-Eric Stroobant de Saint-Eloy, o.s.b., Paris: Cerf, 1999.

DRAGON, G., ***Empereur et prêtre. Etude sur le cesaro-papisme bysantin***, Paris : Gallimard, Histoires, 1996.

FEUERBACH (Ludwig), ***L'Essence du christianisme***, Paris: Gallimard, 1992.

LATHUILIERE (Pierre) (dir.), ***Dieu est-il laïque*** ? , Desclée de Brouwer, 1998.

LECLERC (Gérard), ***Histoire de l'autorité : l'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance***, PUF, Paris, 1996, 432 p.

LIENHARD (Marc), ***La Réformation, une révolution***?, in Viallaneix (Paul), *Réforme et Révolutions*, Montpellier : Réforme / Presses du Languedoc, 1990.

LOCKE (John), ***Deux traités du Gouvernement***, Paris: Vrin, 1997.

MARITAIN (Jacques), ***Principes d'une politique humaniste***, New York, édition de la maison de française, 1944.

MATAGRIN (G.), ***Politique, Eglise et foi***, in *Pour une pratique chrétienne de la politique*, Assemblée Plénière de l'Episcopat Français, éd. Centurion, 1972.

MAYEUR (Jean-Marie), ***De l'idée à la politique laïque***, in *La Question laïque XIXe-XXe siècles*, Fayard, 1997.

MINOIS (Georges), ***Bossuet, entre Dieu et le Soleil***, Paris: Perrin, 2003.

OTTA (Eckart), ***Das deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien***, Berlin-New York: de Gruyter (coll. BZAW, n° 284) 1999.

OUSSET (Jean), ***Pour qu'Il règne***, Bouère : Dominique Martin Morin, 1986.

PACAUT (Marcel), ***La théocratie***. ***L'Église et le pouvoir au Moyen Âge***. Paris : Desclée, 1989.

PELLETIER (Denis), ***La crise catholique. Religion, société, politique en France*** *(1965-1978)*, Payot, Paris: 2002, 300 p.

REMOND (René), ***L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours***, Fayard 1999, 420 p.

ROLLET (Jacques), ***Religion et politique ; Le christianisme, l'islam, la démocratie,*** Paris: Grasset & fasquelle, 2001.

SCHMITT (Carl), ***Théologie politique I***, (1922), trad. par Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988.

SEMONOFF-TIAN-CHANSKY (Irène), **Printemps de la Foi en Russie : les chrétiens de Gorbatchev à Poutine**, Éditions Saint-Paul, 2000.

TAVENEAUX (René, textes choisis et présentés par), ***Jansénisme et politique***, Paris: Armand Colin, 1965.

TRUCHET (Jacques, Textes choisis et présentés par), ***Politique de Bossuet***, Paris : Armand Colin, 1966.

VIALLANEIX (Paul, dir.), ***Réforme et Révolutions***, Montpellier, Réforme / Presses du Languedoc, 1990.

VILLEY (Michel), ***Questions de Saint-Thomas sur le droit et la politique***, Paris: P.U.F, 1991, 192 p.

WEBER (Max), ***L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*** (1904-1905), trad. J. Chavy, Paris: Plon, 1964.

WEIL (Simone), ***Écrits historiques et politiques***, Paris: Éd. Gallimard, Collection : Espoir, nrf, 1960, 413 p.

C. LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

ALAIN (Emile-Auguste Chartier), ***Propos sur les pouvoirs*** (1926), Paris: Gallimard, 1985.

ALTHUSSER (L.), BALIBAR (E.), ***Lire le Capital***, Paris: Maspero, 1968.

ALTHUSSER (Louis), MONTESQUIEU, ***la politique et l'histoire***, Paris: PUF, 2003.

ANDRE DE MURALT, ***L'unité de la philosophie politique; de Scot Occam et Suarez au libéralisme contemporain***, Paris: Vrin, 2002, 198 p.

ARENDT (Hannah), ***What is Authority? Between Past and Future***, Penguin Books/Viking Press, 1961 (rééd. 1977).

ARISTOTE, ***Constitution d'Athènes*****,** Paris: Belles Lettres, 1962.

Les Politiques, Paris: Flammarion, 1993.

BALANDIER (Georges)*,* ***Anthropologie Politique***, Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

BODIN (J.), ***La République*** (1579), Paris: Fayard, 1986.

BURKE (Edmund), ***Réflexions sur la Révolution de France*** (1790), Paris: Pluriel, 1989.

CAZAYUS (Paul), *Pouvoir et liberté en politique* **:** *actualité de Spinoza* **", Spirmont (Belgique), Ed. Pierre Mardaga, 2000, 239.**

CHARLES BUTLER. ***The Life of Hugo Grotius***: ***With brief minutes of the Civil, Ecclesiastical, and Literary History of the Netherlands***. - Londres, John Murray, 1826.

CHEVALLIER (Jean-Jacques), ***Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours***, 3e éd., Paris: Armand Colin, 1997, 304 p.

COLAS (Dominique), ***La Pensée politique***, Larousse, 1994.

CROZIER, M., HUNTINGTON, S. et WATANUKI, J., ***The Crisis of Democracy***, New York: New York University Press, 1975.

DMITRI (Georges Lavroff), ***Histoire des idées politiques de l'Antiquité à la fin du XVIIIe siècle,*** Paris: Dalloz, 1997, 238 p.

Les grandes étapes de la pensée politique, Paris: Précis Dalloz, 1993.

DUBOUCHET (Paul), ***De Montesquieu le moderne à Rousseau l'ancien, la démocratie et la république en question***, Paris: L'Harmattan, 2001.

DUQUETTE (Michel) & LAMOUREUX (Diane) ***Les idées politiques: de Platon à Marx***, Les Presses de l'Université de Montréal, 1993, 480 p.

GAUCHET (Marcel), ***Le désenchantement du monde, Une histoire religieuse du politique***, Paris : Gallimard, 1985, 307 p.

GERARD (Philippe), ***Droit et démocratie***, Bruxelle : FUS (Faculté universitaires Saint-Louis), 1995, 326 p.

GUCHET (Yves), ***Histoire des idées politiques,*** Paris: Armand Colin, 1995, 391 p.

HABERMAS (Jürgen), ***Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie***, in *Die Postnationale Konstellation. Politische Essays*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1998.

Profils philosophiques et politiques, Gallimard, coll. Les essais, 1974.

Raison et légitimité, Payot, coll. Critique de la politique, 1978.

HERACLITE, ***Fragments***, traduits et commentés par Marcel Coche, PUF, 1984.

FLORENCE KHODOSS, ***Profil du Contrat Social, de Rousseau***, Paris: Hatier.

FOUCAULT (Michel), « ***Nietzsche, Freud, Marx*** », in *Nietzsche*, Paris: éd. Minuit, 1967.

HOBBES (Thomas), ***Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil***, traduction et notes par Mairet (Gérard), Paris: Gallimard, 2000.

HUNTINGTON (Samuel), ***The Third Wave***. ***Democratization in the Twentieth Century***, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

KHATAMI **(Seyyed** Mohammed**),** *From the World Polis to the Polis of the World a survey of West's political thought*, Téhéran, éd. Ney, 1997.

LA BOETIE (Étienne de), Discours de la Servitude volontaire, Paris: Editions Mille et une nuits, 1997 ; rééd. Paris : Payot, collection Petite bibliothèque, 2002.

LACOSTE I., ***Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde***, Paris: François Maspéro, 1966.

NIETZSCHE, ***Menschliches, Allzumenschliches, Humain, trop humain*** **(**1879-1886), Paris : Gallimard, Idées n°441 et 442, 1981

KARIM (Hassan), ***Esotérisme et pouvoir politique au Proche-Orient***, *Confluences Méditerranée, N°4, Automne 1992.*

LIPSON (Leslie), ***Les grands thèmes de la pensée politique***, trad. Anne-Emmanuelle Chaudesaigues, Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977.

MALBERG (C.), ***Contribution à la théorie de l'État***, 2 vol., Paris: Sirey, 1922.

OLIVIER-MARTIN (François), ***L'absolutisme français***, Paris: 1988.

PISIER, (evelyne) et les autres (**Chatelet, François - Duhamel, Olivier - Pisier, Evelyne)**, ***Histoire des idées politiques***, Paris: PUF, 1996.

PLATON, ***La République***, Paris: PUF, 1979.

POPPER (Karl), ***The Open Society and its enemies***, 2 vol., London, George Routeledge & Sons Ltd., 1945.

RAYNAL (Jean-Jaques), ***Histoire des grands courants de la pensée politique***, Paris: Hachette, 1999, 160 p.

RAYNAUD (Philippe), RIALS (Stéphane), ***Dictionnaire de philosophie politique***. Paris : PUF, 2003, 928 p.

ROUSSEAU Jean-Jacques, ***Du Contrat social*** (1762), Paris: Flammarion, 1966.

Du contrat social, Textes et contextes" éd. J. Médina, A. Sernik, C. Morali, G. Chomienne, Paris, Magnard, 1990.

ROUSSILLON (Henry, sous direction), ***Les dangers du référendum***, in Référendum et Démocratie, Toulouse : Presses UTl, 1998, 320 p.

RUSS (Jacqueline), ***Les chemins de la pensée,*** Paris: Bordas, 1999.

SAMUEL (Albert), ***la licité une exigence pour la paix***, Lyon : Chronique sociale, 1997.

SPECTOR (Céline), ***Le pouvoir***, Paris: GF Flammarion, 1997.

TOCQUEVILLE, ***De la démocratie en Amérique*** (1840), Paris: Ed. Gallimard, 1968.

TOUCHARD (Jean), ***Histoire des idées politiques***, 13e et 11e éd., Paris: PUF, 1993, 2 tomes (1 : 496 p. et 2 : 416 p.).

TOURAINE (Alain), ***Qu'est-ce que la démocratie ?***, Paris : Fayard, 1994, 297 p.

WILFRID PARSONS (S. J.), ***Which Way, Democracy***, New York: Mac Millan, 1939.

WEIL (Éric), ***Philosophie politique***, Paris: Vrin, 1956.

Essais et Conférences, premier tome, Paris: Plon, 1970, réédité depuis aux éditions Vrin.

Hegel et l'État, Paris: Vrin, 1980.

ZARKA (Yves-Charles), ***La décision métaphysique de Hobbes***, Paris: Vrin, 1987.

D. LA SOCIOLOGIE ET LA PHILOSOPHIE

ALAIN (Emile-Auguste Chartier), ***Propos sur le bonheur*** (1925), Paris: Gallimard, 1928, Folio essais 21, 1985, 218 p.

BAYROU (François), ***Le Droit au sens***, Flammarion, 1996.

BRAHAMI (Frédéric), *Introduction au Traité de la Nature humaine de Hume*, Paris : PUF, coll. "Quadrige", 2003, 282 p.

DARWIN (Charles), ***De l'origine des espèces, par voie de sélection naturelle*** (1859), Paris : La Découverte, 1989.

LALANDE (André), ***Vocabulaire technique et critique de la philosophie***, Paris : PUF, 12e édition, 1976.

PSIMMENOS (Nikos K.), ***The Greek Philosophy from*** *1453 to 1821* (*La Philosophie grecque de 1453 jusqu'au 1821*), Athènes : Gnosi, vol. 1, 1988, 297 p. -298, vol. 2, 1989, 82 p.

AVICENNE, ***La Métaphysique du shifâ'***, trad. G. C. Anawati, Paris: Vrin, 1978 (t.1), 1985 (t.2).

Le Livre de science, trad. M. Achena et H. Massé, Paris: Les Belles-Lettres/UNESCO, 1986.

BARNY (Roger), ***Le droit naturel à l'épreuve de l'histoire. Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution (débats politiques et sociaux); suivi de Montesquieu dans la Révolution***, Besançon: Annales littéraires de l'Université de Besançon/ Paris: Belles-Lettres 1995, 352 s.

BARNETT (Randy), ***The Structure of Liberty***, Oxford: Oxford University Press, 1998.

BLANC (Louis), ***Histoire de la Révolution française***, Paris: Langlois et Leclerq, 1847-1862, t. 1.

BODEI, ***La philosophie au XXe siècle***, Paris : Flammarion, 1999

BODIN (Jean), ***Les Six Livres de la République*** (1576), 6 vol., Christiane Frémont, Marie-Dominique Couzinet, Rochais Henri, Paris : Fayard, Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 1988.

BOURDIEU (Pierre), ***Questions de sociologie***, Paris: Minuit, 1980.

La domination masculine, Paris: Seuil, 1998.

BUR (Jacques), ***Laïcité et problèmes scolaires***, Paris: Editions bonne presse, 1959.

CHIANEA (Gérard), ***Institutions dauphinoises, pré-révolution et identité provinciale***, in *Les débuts de la Révolution française* en Dauphiné; 1788-1791, textes réunis par Vital Chomel, Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 1988.

Le Parlement et la Chambre des Comptes de Grenoble au XVIIIè siècle, in *Les Parlements de Province, pouvoirs, justice et société du XVè au XVIIIè siècle*, textes réunis et présentés par Jacques Poumarède, et Jack Thomas, Toulouse, 1996.

CICERON, **On Duties**. [De officiis], Cambridge : éd. De M.T. Griffin et A.T. Atkins, Cambridge University Press, 1991.

De la république ; Des lois, GF-Flammarion n°38, Paris, 1965, 250 p.

COMTE (Auguste), ***opuscules de Philosophie sociale publiés en appendice au Système de politique positive***, in *Œuvres, t. X, Anthropos*, 1970, pp. 191-192.

COMTE-SPONVILLE (André), ***Traité du désespoir et de la béatitude***, 2 vol., Paris: PUF, 1991, 1992.

CONN, (H.), ***Inerrancy and Hermeneutics***, Grand Rapids, Baker, 1988.

CORBIN (H.), ***Philosophie iranienne et philosophie comparée***, Téhéran : Académie impériale iranienne, 1977, 155 p.

COSTA-LASCOUX (Jacqueline), ***Les trois âges de la laïcité***, Paris: Hachette livre, 1996.

COURTHIAL (Pierre), ***Le jour des petits recommencements***, Lausanne : L'Age d'Homme, 1996.

DABIN (Jean), ***théorie générale du droit***, Paris: Dalloz, 1969.

D'ALVERNY (M. T.), ***Avicenne en Occident***, Paris: Vrin, 1987.

DAMIOT (Nathalie), ***Les droits fondamentaux et la démocratie ont-ils une valeur universelle, malgré les différences sociales et culturelles*** ?, Premier prix du Concours Philosopher 1997-1998.

D'AQUIN (Thomas), ***Contre Averroès,*** Paris: Flammarion, GF 713, 1994.

L'Etre et l'esprit, Paris: PUF, 1971.

L'Etre et l'essence, Paris: Vrin, 1979.

DEFOIS & BOULLET (Michel, présentation de), ***Pour de nouveaux modes de vie***, Paris: Le Centurion, 1982.

DELEUZE (Gilles), ***Spinoza et le problème de l'expression***, Paris : De Minuit, 1968.

DELUMEAU (Jean), ***Que reste-t-il du paradis ?***, Paris: Fayard, 2000.

DUCHESNE (J.), ***Vingt siècles. Et Après ?***, Paris: PUF/Communio, 2000.

DUNS SCOTUS (Johannes), ***Opus Oxoniense***, Book IV, Distinctio XIII, Quaestio I, in Opera Omnia, vol. 8 (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969), p. 807.

DUPUY (Jean-Pierre), ***Le sacrifice et l'envie, le libéralisme aux prises avec la justice sociale***, Paris: Calmann-Lévy, 1992.

DURKHEIM (Émile), ***Education et sociologie*** (1922), Paris: PUF, 2000.

Le Socialisme : sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne (1928), Paris: PUF, 1992.

L'Education morale (1925), Paris: PUF, 1992.

Sociologie et philosophie, 1924, Paris : PUF, 4ème éd., 1974.

DUVERNOY (Jean), ***Cathares, vaudois et béguins*** : ***dissidents du pays d'Oc***, Toulouse : Privat, 1994.

ENGELS (Friedrich), ***La guerre des paysans***, Paris: sociales, 1974.

Socialisme utopique et socialisme scientifique, Paris: Ed. sociales, 1962, 80 p.

FREUD, ***L'avenir d'une illusion***, Paris: PUF, 1971.

GAUCHET (Marcel), ***La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité***, Paris: Gallimard, collection "Le débat", 1998, 129 p.

GOICHON (A.-M.), ***La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale***, Paris : Maisonneuve, 2ème éd., 1981.

GOYARD-FABRE (Simone), ***Montesquieu la nature***, ***les lois la liberté***, Paris: PUF, 1993.

GUIZOT (François), ***Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française***, Paris: Hachette, 1986.

GRENET (Paul), ***Le Thomisme***, PUF, Paris, 2001.

HABERMAS (Jürgen), ***Après l'État-nation, une nouvelle constellation politique***, trad. Rochlitz (Rainer), Paris: Fayard, 2000.

Droit et Moral. Tanner Lectures (1986), Paris: Seuil, 1997.

L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? Paris: Gallimard, 2002, 180 p.

HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), ***La société vile bourgeoise***, Paris: François Maspero, 1975.

HOSTIENSIS (Henricus de Segusio), ***Lectura*** (Venetiis 1581), Turin, 1965.

IMBERT (J.), **Histoire des Institutions**, Textes et documents, P.U.F., Paris, 1957.

JOHN LOCKE (1632-1704), ***Traité du gouvernement civil*** (1690), Paris: Flammarion, 1992.

JOUTARD (Philippe), ***La légende des camisards. Une sensibilité au passé***, Paris: Gallimard, 1977.

KANT (Emmanuel), ***Critique de la raison pratique*** (*Kritik der praktischen vernunft* 1788), trad. F. Picavet, Paris: PUF, 1943.

Critique de la raison pure, Paris: Garnier-Flammarion, 1976, 732 p.

Fondements de la métaphysique des mœurs, Paris: Bordas (Univers des Lettres), 1988, 192 p.

Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, in La Philosophie de l'Histoire (Opuscules), trad. par Stéphane Piobetta, Paris: Aubier, 1964.

La Critique de la Raison pure, Paris: PUF, 1990

KELSEN (Hans), ***General Theory of Law and State***, Cambridge Mass. 1945

KHODOSS (Florence), ***Profil du Contrat Social, de Rousseau***, Paris: Hatier, 1999.

KIRK (G.S.) - RAVEN (J.E.), ***The Presocratic Philosophers***, Cambridge, At the University Press, 1979.

LACROIX-RIZ (A.), ***Le Vatican, l'Europe et le Reich, de la Première Guerre Mondiale à la guerre froide***, Paris, Colin, 1996, 512 p.

LALOUETTE (Jacqueline), ***La libre pensée en France*** *(1848-1940)*, Albin Michel, 1997.

LANDSHUT (Siegfried), ***Kritik der Soziologie***, Neuwied, Luchterhand, 1969.

LAOUST (Henri), ***Le califat dans la doctrine de Rachid Ridà. Le califat ou l'imàma suprême***, Maisonneuve, Paris, 1986.

LE BON (Gustave), ***La civilisation des Arabes***, Paris : Le Sycomore, Éditeur, 1980.

LE GUIN (Ursula K.), ***The Dispossessed: An Ambiguous Utopia,*** Mass Market Paperback, 1994, 387 p.

LEVI-STRAUSS (Claude), ***Tristes tropiques***, Paris: Éd. Plon, 1995.

MALHERBE (Michel), ***Les religions***, Paris: Nathan, 2002.

MARITAIN (Jacques), ***Trois Réformateurs***, Paris : Plon, 1925.

MARTIN (Jean-Pierre), ***La Religion aux États-Unis***, Presses universitaires de Nancy, coll. « Histoire thématique des États-Unis », 1989.

MAURICE-RUBEN (Hayoun), ***Maïmonide***, PUF, QSJ n°2378, Paris.

MICHELET (Jules), ***Histoire de la Révolution Française***, Paris: Gallimard, 1939.

MINOIS (Georges), ***L'Eglise et la Science***, 2 vol., Fayard, Paris: 1989.

MAÏMONIDE (Moïse), ***Le Guide des égarés*** (*Guide for the perplexed*, *Moreh Nehbukhim*, *Moré Néboukhim*), 3 vol., Paris: Maisonneuve et Larose, 1970.

Epîtres, Paris: Verdier, 1984.

Le Livre de la connaissance (*Sefer ha-madda'*), Paris: PUF, 1985.

MOLAJANI (Akbar), ***Sociologie politique de la Révolution iranienne de 1979***, Paris: L'Haramattan, 1999.

MONTESQUIEU (Charles Louis de Secondat, baron de), ***Oeuvres complètes,*** Paris: Gallimard, 1989.

Lettres persanes, Paris: Gallimard (Folio), 2003.

MORE (Thomas), ***L'Utopie*** (1516), Paris: Flammarion, 1987.

MORIN (Edgar), ***le Cinéma ou l'Homme imaginaire,*** Minuit, 1956.

l'Esprit du temps, éd. Grasset, 1962-1976.

l'Homme et la Mort, Seuil, 1951.

MORLAND (Dave), ***Anarchism, Human Nature and History***, dans l'ouvrage collectif *Twenty first Century Anarchism*, Unorthodox ideas for a new millennium, J. Perkins & J. Bowen, 1997.

NADLER (Steven), ***Spinoza***, Traduit de l'anglais par Jean-François Sené, Paris: Bayard, 2003, 440 p.

NEHER (André), ***Moïse et la vocation juive***, Paris: Le Seuil, Microcosme n°8, 1977.

NIETZSCHE, ***Ainsi parlait Zarathoustra***, trad. par Henri Albert, Paris: Mercure de France.

Le gai savoir, trad. par Alexandre Vialatte, Paris: Gallimard, collection "Idées", n° 50, 1950.

O'CONNELL (R.J.), « Eros and Philia in Plato's Moral Cosmos *», in* ***Neoplatonisme and Early Christian Thought***, (sous la dir) H.J.BLUIMENTHAL-R.A.MARKUS, London: Varium, 1981.

OLIVIER-MARTIN (François), ***L'Absolutisme français***, *suivi de : Les Parlements contre l'Absolutisme traditionnel au XVIIIe siècle*, Paris : LGDJ, 1997 ; Paris : Loysel, 1988, 359 p.

PAUL VALADIER, ***Nietzsche : l'athée de rigueur***, Paris: Desclée de Brouwer, 1975, 1989.

PLATON, ***Gorgias***, Paris: Hatier, 1964.

La République, Paris: Flammarion, 1966.

Le politique, trad. du grec Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : Flammarion, 256 p. (GF ; 1156).

POPPER (K.), ***La société ouverte et ses ennemis***, 2 vol., Paris : Seuil, 1979.

POUPARD (Paul), ***Les religions***, Paris: PUF, 1987.

PRELOT (M.), ***Sociologie Politique***, Toulouse : Dalloz, 1973.

QUINET (Eedouard), ***La Révolution*** (1865), Paris: Belin, 1987.

RENE (Nelli), ***Les Cathares***, Marabout Université n°326, B-4800 Verviers, 1981.

ROUSSEAU (Jean-Jacques), ***Émile ou De l'éducation***. Paris : Gallimard, 1995, 1139 p.

ROUSSILLON (Henry, sous direction), ***Le Conseil Constitutionne***l, 4e Edition, Paris : Dalloz, Connaissance du Droit, 2000, p. 145.

RUSS (Jacqueline), ***La philosophie française au XVIIIe siècle***, in. *Histoire de la philosophie* ; 3.le triomphe de la raison, Paris: Armand colin, 1997.

SAADI SHIRAZI (Sheikh Muslihuddin), ***Le Jardin des Roses*** (Gulistan). Traduction et préface de Omar Ali Shah. Coll. *" Spiritualités Vivantes*", Série Islam Ed. Albin Michel, 1966, 249 p.

SARTRE (Jean-Paul), ***L'existentialisme est un humanisme***, Paris: Gallimard, Collection : Folio, 1996, 108 p.

SHAYEGAN (Daryush), ***Le regard mutilé***. Paris: Albin Michel, 1989.

SPINOZA, ***Œuvres III ; Traité théologico-politique***, trad. Lagrée (Jacqueline) & Moreau (Pierre-François), Paris: PUF, 1965.

Traité Politique, Paris: Librairie Générale Française, 2002, 313 p.

STAMMLER, ***Die Lehre von dem richtigen Rechte***, ?Berlin, 1902,

STRAUSS (Leo), ***Maïmonide***, PUF, Paris: 1988.

La Cité et l'homme", Agora, 1987.

STRONG (Augustus Hopkins), ***Systematic Theology***, Old Tappan, N.J. Fleming H. Revell Co., 1969.

TAGUIEFF (Pierre-Andre), ***La nouvelle judéophobie***, Fayard, Mille et une nuits, janvier 2002, 234 p.

Face au Racisme, Paris: Le Seuil, 1993, 264 p.

TOURAINE (Alain), ***Critique de la Modernité***, Paris : Fayard, 1992.

URSULA (K. Le Guin), ***The Dispossessed: An Ambiguous Utopia,*** Mass Market Paperback, 1994, 387 p.

VALADIER (Paul), ***L'anarchie des valeurs***, Paris: Alban Michel, 1997.

VAN PARIJS (Philippe), ***Qu'est-ce qu'une société juste*** *?* Paris: Le Seuil, 1991.

VÉDEL (Georges), ***Les droits de l'homme : quels droits ? quel homme ?***, extrait des Mélanges René-Jean Dupuy, 1991, p. 349-362.

VERDROSS (Alfred), ***Die immerwährende Neutralität Österreichs***, Wien, 1978.

VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), ***La religion et la cité***, PUF, Paris, 2001.

WEBER (Max), ***Wirtschaft und Gesellschaft***, Cologne: 1964; trad. Française de la première partie sous la direction d'Eric de Dampierre : ***Economie et Société***, Paris: Plon, 1971, rééd. Paris: Pocket, 1995, Plon, 1996.

Sociologie des religions, trad. J.-P. Grossein, Paris : Gallimard (textes choisis), 1996.

WILL DURANT, ***The power of Religion***, **Will Durant Foundation, 2003.**

III. ARTICLES

ABDEL HAMID (Mohamed Sami) et TAGELDIN (Yassin Mohamed), ***Le monde arabo-is1amique***, in Revue *internationale des sciences sociales*, Unesco, n° 3,1970, p. 406.

AL' ALWANI (Taha J.), "***The Rights of the Accused in Islam***", in *Arab Law Quarterly,* vol.10, n°1, 1995, pp.3-16 & vol.10, n°3, 1995, pp.238-249.

ARKOUN (Mohamed), ***France- islam, une occasion historique***, in ***Islam et laïcité, une nouvelle donne ?,*** Revue *Panoramiques*, juin 1991, p. 27-31.

Le religieux a été perverti par le politique », *Le Nouvel Observateur*, 4 juillet 2002.

Comment concilier Islam et modernité*?*, *Le Monde diplomatique*, avril 2003.

ARTUS (Olivier), « ***Une lecture biblique*** » in *Le Monde des Religions*, n° 6, juillet-Août 2004, p. 69.

ATTALI (Jacques), ***La raison et la grâce***, in La Vie, n° 3078, 26 aout 2004, pp. 34-38.

BARNY (Roger), ***Montesquieu dans la Révolution française***, *Annales historiques de la Révolution française*, n° 297, janvier-mars 1990.

BAZARGAN (Mehdi), ***Akhérat va Khodâ hadaf é be'that é anbiyâ*** *(L'Au-Delà et Dieu, but ultime de la Prophètie)*, Kîyân, n°28, Téhéran.

BEN ACHOUR (Yadh), ***L'idée de justice naturelle dans la pensée juridique sunnite***, reprographié, La faculté des sciences juridiques de Tunis, 2003/2004.

Le Livre, la Balance et le Glaive ; la symbolique du droit et de la politique dans le Coran, reprographié, La faculté des sciences juridiques de Tunis, 2003.

BELOT, ***l'Utilitarisme et ses nouveaux critiques***, dans R*evue de métaphysique et de morale,* juillet, 1894, 2: 404-64.

BEN GHARBIA (Sami), ***An extract from chapter 3 of the book Borj erroumi XL***., in *TunisiaDaily.com*, 10 Juin 2003

BENZINE (Rachid), ***Les axes de la recherche***, *Le Monde des Religions*, Septembre-Octobre 2003, p. 40.

BERTRAND (Olivier), *« **L'approche néo-institutionnaliste en science politique** »*, in *Politique et Sociétés*, Volume 21, numéro 3, 2002

BIELEFELDT (Heiner), "***Muslim Voices in the Human Rights Debate***", Human Rights Quarterly, vol.17, 1995, pp. 587-617.

BIZEUL (Yves), ***Le droit naturel dans la tradition protestante,*** in *RHPR* 1999 tome 79 n°4, pp. 445-461.

BOYER (CH.), ***Essais sur la doctrine de saint Augustin***, Bibliothèque des Archives de Philosophie, Paris, 1932 ; Milano : Marzorati, 1970, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXV (1973), pp. 183-186.

BOUCHARD (Vincent), ***La "nature humaine" : un concept vide de sens*** *?* Zombi, vendredi 7 novembre 2003.

BOURDIEU (Pierre), ***De la domination masculine***, in *Le Monde Diplomatique*, Août, 1998.

BRIQUEL-CHATONNET (François), « ***Mahomet, les Juifs et la Bible*** », « ***Juifs et Arabes. Mille ans de cohabitation, cent ans d'affrontement*** », L'Histoire, n° 243, mai 2000.

BUGNION (François), "***Guerre juste, guerre d'agression et droit international humanitaire***", *Revue internationale de la Croix-Rouge* (Genève), N° 847, septembre 2002, pp. 523-546.

CANIVEZ (Patrice), ***Le droit naturel chez Eric Weil,*** La Revue *ARCHES*, No_ 3.

CHAMPION (Françoise), ***Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire***, *Le Débat*, 77, novembre-décembre 1993, p. 46-72.

CHEHATA (Chafik), ***La religion et les fondements du droit en islam***, Archives de philosophie du droit, 18, Sirey, 1973.

CHIANEA (Gérard), ***Droit divin et droit de l'homme : deux fondements différents pour une même légitimation de l'État***, L*a Revue Juridique Polynésienne* (RJP), N°5, 1999, pp. 11-22.

COMBET-GALLAND (Corina), ***La foi qui voulait respirer***, in *Le supplément de La vie,* n° 2998, 13 février 2003. p. XIII.

CROON (P.), «***Even au Ethiopian salve: the transformation of a Sunni tradition***», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS), University of London, vol. LVII, 1994.

DARGENT (Claude), "***Protestants*** ", in PERRINEAU (Pascal), REYNIE (Dominique, dir.), *Dictionnaire du vote*, P.U.F., 2001.

DE BOUTEILLER (George), "***L'Islam réveil ou renouveau*** ", *Revue de la Défense Nationale*, novembre 1979, p. 87.

DUCHESNE (J.), «***L'Amérique est-elle bourgeoise*** ? », Revue *Communio*, 1997.

DOUMERGUE (Emile), "***Les origines historiques de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*** ", Revue de droit public, 1904, p. 673-733.

EREI, ***Interpréter la bible*** ; *Réflexion sur l'herméneutique,* préparée par la Commission de théologie en vue des Synodes régionaux 1996.

FAES (Hubert), ***Droit de l'homme et contingence de l'humain***, *philosophie de droit*, institut catholique de Paris: N°9. p. 123.

FAIVRE (A.), ***Aux origines du laïcat***, in *L'année canonique*, 29, 1985-1986, pp. 19-54.

FATH (Sébastien), ***Israël de droit divin***, *Le Monde des Religions,* Septembre-Octobre 2003, p. 42.

FEUILLET (A.) « ***Le signe de puissance sur la tête de la femme*** (1 Co 11 : 10) », in *Nouvelle Revue Théologique* 95, n°9 nov., 1973, p. 947.

FLICHE (A.), "***La Réforme grégorienne : la reconquête chrétienne***" in *Histoire de l'Eglise*, T. VIII, Bloud et Gay, 1950.

FOUCAULT (Michel), ***A quoi rêvent les iraniens*** ?, *Le Nouvelle Observateur*, n° 727, 16-22 octobre 1978, p. 48-49.

FRANÇOIS TURRETIN, ***De la loi de Dieu,*** Traduit par Simon Scharf, Revue *Réformée*, N° 227 – 2004/2, mars 2004 – tome LV.

GROUPE d'Auteurs, ***Stoïcisme antique et droit naturel moderne***, n° 1, Presses universitaires de Bordeaux, 2003, 152 p.

HABERMAS (Jürgen), ***Profils philosophiques et politiques,*** Tel, n° 114, 1987.

JAHEL (S.), **Les principes généraux du droit dans les systèmes arabo-musulmans**, R.I.D.C. 2003, n°1. p.105.

JAWADI AMULI, ***The Islamic System of Judiciary in the Qur'an***, trad., Batool Ispahany, al Tawhid (*A Journal of Islamic Thought and Cultur*e), vol IX, n° 1, p. 3-15.

JOHNSON (Steven), ***Votre Cerveau décodé***, in Sélection du Reader's Digest, Juillet 2004, p.73-78.

KECHAT (Larbi), ***Islam : Quelques réflexions sur les droits de l'homme du point de vue islamique***, in Amnesty international, 2000.

LAMCHICHI (Abderrahim), ***Diversité du monde musulman : L'islam à plusieurs voix***, *Le Monde Diplomatique*, Décembre 2002, p. 35.

LECOMTE (Jacques), ***Regards multiples sur l'être humain***, Sciences humaines, n° 64, Aout-septembre 1996, p. 19.

LUTHER (Martin), ***A La noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'État chrétien*** [1520], trad. de l'allemand par M. Gravier, in : *Luther, les grands écrits réformateurs*, M. Gravier (éd.), Paris, Flammarion, 1992.

OLEKHNOVITCH (Luc), ***Jacques 2.14-26 : Des actes ! Pas des paroles seulement*** !, Union des Eglises Evangéliques Libres, 2003

RAMADAN (Hani), ***L'authenticité du Coran***, *Le Monde*, samedi 22 septembre 2001, p. 15.

RENOUX-ZAGAME (M.-Fr.), «***Du droit de Dieu au droit de l'homme***», *Droits*, n° 1, 1989, pp. 17-31.

RIPERT (Georges), ***Droit naturel et positivisme juridique***, annales de la faculté d'Aix, nouvelle série n° 1, 1918.

RIVERO (Jean)*,* ***La notion juridique de laïcité,*** in *Dalloz,* chronique n°33, 1949, pp 137-140.

ROUSSILLON (Henry), ***Contre le référendum!*** In *Pouvoirs*. Vol. 20, n°77, 1996, p. 181-190 ;

SANTUCCI (Robert), " ***La solidarité islamique à l'épreuve de l'Afghanistan*** ", *Revue Française de Sciences Politiques*, n° 3, juin 1982, p. 494.

SIHBUDI (Riza), ***Islamic 'Fundamentalism and Democratization***, in *the Middle East*", *Iranian Journal of International Affairs,* vol. VI, n°1&2, 1994, pp. 119-128.

SKALI (Faouzi), ***l'islam politique est une hérésie***, Maroc, *Hebdo International,* N°560 du 31 mai au 5 juin 2003.

SICARD (Germain), ***Le Christ Roi dans la pensée théologico-politique de Pie XI***, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (BLE), CII, Institut Catholique de Toulouse, avril-juin 2001, pp. 149-166.

SOROUSH, "***Nous devons apporter une nouvelle compréhension moderne de l'islam***" in *Le Monde,* Mardi 5 août 97.

TERNISIEN (Xavier), ***Le Coran en question***, dans le journal *Le Monde,* vendredi 7 décembre 2001, p. 13.

TURRETIN (François), ***De la loi de Dieu,*** Traduit par Simon Scharf, Revue *Réformée*, N° 227 – 2004/2.

VIALLANEIX (Paul), ***Michelet, la Réforme et les Réformés***, Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, 123, avril-mai 1977.

VILLEY, ***"Les fondateurs du droit naturel moderne au XVIIe siècle"***, dans Archives de Philosophie du Droit, 1961.

WEBER (Edgard), ***Se comprendre est-ce si facile?,*** in ***l'islam et modernité,*** Toulouse, presses universitaires du Mirail, N° 5, dec. 1991, P. 14.

ZYCINSKI (Josef), **La raison est un don de Dieu**, in Le Figaro, 21 octobre 1998.

IV. THÈSES

AL-MIDANI (Mohammed Amin), la thèse pour le Doctorat d'État, ***Les apports islamiques au développement du droit international des droits de l'homme***, Université de Strasbourg III, octobre 1987.

BEAUSSE (Claire de), ***La liberté religieuse en Europe***, Thèse pour le Doctorat de l'Université de Paris X-Nanterre, droit public, 2003.

EBERHARD (Christoph)*, **Droits de l'homme et dialogue interculturel vers un désarmement culturel pour un droit de paix***, Thèse Université Paris I, DHDI, Le 8 décembre 2000.

GAFSIA (Nawel), ***La réouverture par h. Bourguiba des portes de l'" idjtihad*** ", Mémoire, Université Paris I Sorbonne-panthéon, Année universitaire 1996-1997.

LACHAUX (Emile-Albert), ***Le droit naturel et la doctrine***, Thèse pour le doctorat, Blida (Algérie), éd. F.Zaragozi, 1931.

LEVY (Albert), ***Stirner et Nietzsche,*** Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris: Société nouvelle de librairie et d'édition, 1904.

MASROR (Wanda), ***Contribution à l'étude des opinions séparées des juges constitutionnels***, Thèse pour le doctorat en droit, Université de droit, d'économie et des sciences d'Aix-Marseille, 8 décembre 2001, 447 p.

PIOT (Alice), ***Droit Naturel et Réalisme***. ***Essai critique sur quelques doctrines contemporaines***, thèse pour le doctorat, Librairie générale de doit et de jurisprudence, 1930.

YOUNESS (Ghada), ***Les minorités dans le monde arabe : statut national ou international et pratique suivie***, Thèse pour le Doctorat de l'Université de Paris I, droit public, 2002.

V. CONGRES, CONVENTIONS, DECLARATIONS ET DICTIONNAIRES

BAUBEROT (Jean), ***la laïcité occidentale est-elle fille de la Bible***?, Conférence, Tlse.2000, Débat dirigé par Jean Albert le 28 janvier 1998 à Toulouse (Théâtre Sorano).

BEN ACHOUR (Yadh), ***Nature, raison et révélation dans la philosophie du droit des auteurs sunnites***, in : *Les Droits fündamentaux*. Actes des premières Journées scientifiques du Réseau Droits fondamentaux de l'AUPELF-UREF, tenues à Tunis du 9 au 12 octobre 1996, Bruylant, Bruxelles, 1997, p. 172.

Charte de la Ligue arabe, *1993, Aldeeb Abu-Sayed (Sami A.), les musulmans face aux droits de l'Homme, religion § droit § politique. Etude et documents, Bochum, Winkler, 1994, p. 505s*

Déclaration islamique universelle des droits de l'Homme", *Aldeeb Abu-Sayed (Sami A.), les musulmans face aux droits de l'Homme, religion § droit § politique. Etude et documents, Bochum, Winkler, 1994.*

Déclarations de l'Organisation de la Communauté Islamique de 1979; 1981 et 1990, *Aldeeb Abu-Sayed (Sami A.), les musulmans face aux droits de l'Homme, religion § droit § politique. Etude et documents, Bochum, Winkler, 1994.*

Dictionnaire de la Bible, Paris : Robert Laffont, Coll. Bouquins, 1990, 1478 p.

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Québéc : Brepols, 1987, 1363 p.

Dictionnaire de l'Islam, religion et civilisation, Paris : Encyclopaedia Universalis & Albin Michel, 1997, 924 p.

Dictionnaire de philosophie politique, (dir. P. Raynaud et S. Rials), Paris : PUF, 1996, 776 p.

Encyclopédie de l'Islam, Paris : G.-P. Maisonneuvre&Larose S.A. (Leiden : E.J. Brill), 1978.

HAJHOSSEINI (Morteza), ***Analtic Comparison between Allamah Tabataba'i's view and that of Henry Corbin concerning Human perfection***, Institut de Science et de Théologie des Religions (I.S.T.R), Toulouse, 21 novembre 2003.

HERVIEU-LEGER (Danièle), ***Le catholicisme entre intransigeantisme et ouverture,*** in : *La religion au Lycée* ; conférences au lycée Buffon 1989-1990, Paris: CERF, 1990.

IBN 'ACHOUR (Muhammad al Fadhil), ***Le fiqh islamique, les droits et les législations positives*** (*al fiqh al islâmî wal qawânîn wa tashrî'ât al wadh'iya*) , Conférences (Muhâdharât), CPU, Tunis, 1999.

INSTITUT DE DROIT EUROPEEN des droits de l'Homme, ***Cahers de l'I.D.E.D.H***., n°3, Montpellier : Université de Montpellier I, 1994, 145.

KADIVAR (Mohsén), **فقاهت و سیاست** (***Politique et Jurisprudence***), Conférence de Tokyo, 2004.

MAFFESOLI, ***Polythéisme/Baroque/La part du Diable***, *Colloque autour de l'œuvre de Michel Maffesoli*, 12 rue de l'École de Médecine, 75006 Paris: le vendredi 12 novembre 2004.

PACHE (René), ***Nouveau dictionnaire biblique***, Saint-lègier (Suisse) : Emmaûs, 1961.

RATZINGER (Joseph, Card.), ***L'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique***, siège de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Rome, 24 novembre 2002.

RAYNAUD (Philippe), RIALS (Stéphane), ***Dictionnaire de philosophie politique***. Paris : PUF, 2003, 928 p.

Religions, Eglises et Droit, Actes des journées d'études (juin-décembre 1989), Saint-Etienne : Pblications de l'université de Saint-Etienne, 1990.

SUDRE (Frédéric), ***La convention européenne des droits de l'Homme***, Paris : PUF, 1990, 128 p.

VI. DOCUMENTS NUMÉRIQUES

Documents politico-juridiques et philosophiques produits en version numérique :

A. DOCUMENTS POLITICO-JURIDIQUES

www.iue.it: European Journal of International Law1990-2004.

www.jesusmarie.com/droit_canon.html: Code de Droit Canon.

www.jstor.org/journals/0041977X.html : The Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

http://aidc.ifrance.com/aidc/Receuils.htm: l'Académie Internationale de Droit Constitutionnel

www.acihl.org: Centre Arabe pour l'Education au Droit International Humanitaire et aux Droits Humains.

www.ulb.ac.be/docs/cedop/index_9.html: Institutions privées et publiques en droit musulman traditionnel.

www.bible-only.org/french/frame-french.html : Droit canonique contre droit divin.

http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-9314 : Études de droit international et de droit politique.

www.Alpage.com: Documents *politico-juridiques.*

http://tlrdoc.free.fr/index.html: Analyse de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

www.Gallica.bnf.fr : Une bibliothèque patrimoniale et encyclopédique.

Pages.infinit.net/sociojmt : Descartes : Le Monde ou Traité de la lumière.

Perso.wanadoo.fr/denis.collin : Diderot (Denis), Autorité politique.

Perso.wanadoo.fr/michel.onfray/2annee4nov.htm : Université populaire de Caen, Philosophie hédoniste par Michel Onfray.

Sources.wikipedia.org/wiki/Discours_de_la_servitude_volontaire : *Discours de la Servitude volontaire.*

visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-5742 : Principes du droit de la nature et des gens.

www.upf.pf/recherche/IRIDIP/RJP/RJP.htm: RJP : La Revue Juridique Polynésienne.

www.ac-nancy-metz.fr/enseign/philo/biblio/francais/themaoctobre2003.htm: Philosophie politique et philosophie du droit.

www.ac-reunion.fr/pedagogie/philo/PhiJurPolKant.htm : La philosophie juridique et politique de Kant.

www.amnesty.asso.fr/05_amnesty/55_france/554/src_phir/sf01phir10_sommaire.htm#ancre01: Philosophies, religions et droits humains recueil de textes.

www.arches.ro/revue/no01/arches01.htm: l'Association Roumaine des Chercheurs Francophones en Sciences Humaines.

www.arches.ro/revue/no03/no3art04.htm : Le droit naturel chez Eric Weil.

www.denistouret.net/ideologues/index.html : Les grands idéologues.

www.droitconstitutionnel.net/cours_dc.htm : Le droit constitutionnel général.

www.ecn.bris.ac.uk/het/quesnay/drtnat.htm : Le droit naturel, Journal d'agriculture, septembre 1765.

www.ejil.org: European Journal of International Law.

www.erudit.org/revue/ps/2002/v21/n3/000510ar.html: Bertrand, L'approche néo-institutionnaliste en science politique.

www.la-science-politique.com: État de droit ou État de droits.

www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html : L'Unique et sa propriété.

http://coursenligne.sciencespo.fr/2002_2003 : Lectures du politique.

www.iue.it/AEL/: The Academy of European Law online Academy of European Law at the European University Institute.

B. TEXTES DES PHILOSOPHES :

pedagogie.ac-toulouse.fr/philosophie/textesdephilosophes.htm : Textes des philosophies.

bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm : De la nature humaine.

bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm : Le Politique ou de la royauté.

bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm : Machiavel (Nicolas), Les discours sur la première décade de Tite-Live.

bibliotheque.uqac.uquebec.ca/index.htm : Montesquieu, Oeuvres complètes.

members.fortunecity.com/xphilo/cours_2000_2001/index.html : Les cours philosophiques de M. Verdun.

pages.infinit.net/sociojmt : Locke (John), Traité du gouvernement civil.

plato-dialogues.org/fr/works.htm: Platon et ses dialogues.

www.amnesty.asso.fr/05_amnesty/55_france/554/src_phir/sf01phir10_sommaire.htm#ancre01: Philosophies, Religions Et Droits Humains.

www.catallaxia.org/sections.php?op=viewarticle&artid=16: Edmund Burke et F. Hayek ; Une comparaison critique.

www.denistouret.net/ideologues: Les grands idéologues et les autres.

www.forget-me.net/LaBoetie/ : La Boétie.

http://www.zombie.lautre.net/article.php3?id_article=134: La nature humaine : Zombi, vendredi 7 novembre 2003.

www.goethe.de/fr/par/frihab4.htm: Oeuvres de Habermas en français.

www.ifrance.com/adroit/chap1.html: La Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne.

www.philocours.com : Les fondements de la philosophie.

www.voltaire-integral.com/18/droit_canonique.htm: Voltaire, Dictionnaire philosophique : Droit Canonique, Oeuvres Complètes.

www.voltaire-integral.com: Oeuvres complètes de voltaire : 1998-2004.

C. FOI CHRÉTIENNE ET POLITIQUE :

www.protestants.org/docpro/doc/0090.htm: Foi chrétienne et politique.

fraternitelibertaire.free.fr/liste_des_ouvrages.htm : Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne.

go.to/NONVIOLENCE: Non violence is our strategy for resistance.

www.jesusmarie.com/doctrine_catholique.html: Toute la Doctrine catholique.

pages.infinit.net/sociojmt: Catéchisme positiviste.

http://www.thesocialagenda.com/francais/index.html: Doctrine Sociale de L'Église.

prevensectes.com/tjrech/index.htm: Recherches sur les Témoins de Jéhovah.

www.biblestudents.org/absco/lanugages/francais/: Témoin de Jéhovah : L'aurore du millenium.

www.biblestudents.org/absco/lanugages/francais/frvola01.htm: **Etudes dans les Ecriture.**

www.centredeformation.net/doctrine/po_chret.htm*: Légitimité d'une politique chrétien.*

www.direito.up.pt/IJI/Cadernos%20do%20IJI/ANTIGONA%20VI/Stamatios%20Tzitzis.htm: Orthodoxie et droit naturel.

www.jesusmari.com www.jesusmari.com : Somme théologique, Éditions du Cerf, février 1997.

www.jesusmarie.com/:765 livres de saints.

www.jesusmarie.com/encycliques.html: Les Encycliques des papes.

www.protestants.org/litterature/ : Centre Protestant d'Etudes et de Documentation.

www.protestants.org: Fédération protestante de France.

xxi.ac-reims.fr/fig-st-die/ actes/actes_2002/dargent/article.htm: Démocratie et religion.

www.erei.free.fr/referens/hermeneutique.htm : Interpréter la bible.

www.publius-historicus.com/index.html: La Renaissance et des Grandes Découvertes.

www.vatican.va/index.htm : Le Saint Siège.

www.zenit.org/french/: Le monde vu de Rome.

D. LA MAISON DE L'ISLAM :

www.islam-top.com: La maison de l'islam.

www.islam.org/info/index: The Islamic System of Judiciary in the Qur'an.

stehly.chez.tiscali.fr/sahihde.htm: Le Sahîh de Bukhârî, texte arabe avec versions parallèles.

www.amnesty.asso.fr/05_amnesty/55_france/554/src_phir/sf01phir10_chap9.htm : Origines islamiques des droits de l'homme.

www.balagh.net/english/index.htm: The Center for Islamic Studies and Researches.

www.etudesmusulmanes.com. : Les responsabilités de l'intellectuel Musulman au 21e siècle.

www.islam.free.fr/introIslam.html : Présentation de l'Islam.

www.univ-tlse1.fr/publications/Colloques/Constitution/Achour.html : La Théorie Constitutionnelle Dans La Tradition Sunnite.

www.islam-fratenet.com: Islam français.

www.kadivar.com,: Kadivar (Mohsén), Politique et Jurisprudence islamique.

www.kitab.nl/elivre.html : Borj Erroumi XL, voyage dans un monde hostile.

www.noorsoftware.com/eng/index.asp : The books compiled on the invocations.

www.penelopes.org: Le Prix Nobel de la Paix.

www.Septentrion.com/Theses/choixthese.html : Le Sahîh de Bukhârî, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=%2Fnews%2F2003%2F06%2F17%2Fwiran117.xml: Challenge to mullahs who act as God's emissaries.

www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index._html: Gustave Le Bon (1884), La civilisation des Arabes : Les femmes en Orient.

news.bbc.co.uk/hi/english/static/in_depth/middle_east/2000/iran_elections/iran_struggle_for_change/who_holds_power/default.stm : BBC New: Iran's complex political system.

E. BIBLIOTHÈQUE & ENCYCLOPÉDIE :

http://www.jesusmarie.com/index: 780 livres de saints.

atilf.atilf.fr/academie9.htm: *Dictionnaire de l'Académie française.*

atilf.atilf.fr/tlfv3.htm: Le Trésor de la langue française informatisé.

encarta.msn.fr/reference/Default.asp: Encarta.

www.cerij.org/textes.html : La liste des textes inédits.

www.encyclopedie-hachette.net/: Encyclopédie Hachette.

www.francophonie.hachette-livre.fr/: Dictionnaire universel francophone.

www.kleio.fr/default.asp: Encyclopédie Larousse Kléio.

www.memodata.com/livres.shtml : *Bases de données linguistiques.*

www.tv5.org/TV5Site/lf/langue_francaise.php: Le dictionnaire multifonctions.

www.webencyclo.com**:** WebEncyclo.

ANNEXE

ANNEXE I. LES LOIS HUMANISTES INTERNATIONALES RELATIVES AUX DROITS CIVILS ET POLITIQUES

1. Les dix commandements

Les dix commandements de Dieu, donnés à Moïse sur le Sinaï, selon la Bible :

Exode 20 ; (Deutéronome 5 : 6-21):
20.1
Alors Dieu prononça toutes ces paroles, en disant:
20.2
Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.
20.3
Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face.
20.4
Tu ne te feras point d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre.
20.5
Tu ne te prosterneras point devant elles, et tu ne les serviras point; car moi, l'Éternel, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération de ceux qui me haïssent,
20.6
et qui fais miséricorde jusqu'en mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.
20.7
Tu ne prendras point le nom de l'Éternel, ton Dieu, en vain; car l'Éternel ne laissera point impuni celui qui prendra son nom en vain.
20.8
Souviens-toi du jour du repos, pour le sanctifier.
20.9
Tu travailleras six jours, et tu feras tout ton ouvrage.
20.10
Mais le septième jour est le jour du repos de l'Éternel, ton Dieu: tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes.
20.11
Car en six jours l'Éternel a fait les cieux, la terre et la mer, et tout ce qui y est contenu, et il s'est reposé le septième jour: c'est pourquoi l'Éternel a béni le jour du repos et l'a sanctifié.
20.12
Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent dans le pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne.
20.13
Tu ne tueras point.
20.14
Tu ne commettras point d'adultère.
20.15
Tu ne déroberas point.
20.16
Tu ne porteras point de faux témoignage contre ton prochain.
20.17
Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain; tu ne convoiteras point la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune chose qui appartienne à ton prochain.

2. Extraits de la Constitution de Médine (622)

La constitution du premier État musulman comprenant 47 articles est divisée en deux parties. La première concerne les musulmans et la deuxième les juifs.

1 - Les Musulmans de Qoreich et Yathrib (Médine) et ceux qui les suivirent et luttèrent avec eux forment une seule communauté à part.
2 - Tous ces Musulmans qui appartiennent à diverses tribus partagent entre eux le prix du sang, payent la rançon des captifs selon le bon usage et l'équité.
3 - Les Croyants ne délaissent jamais un endetté qui a la charge d'une grande famille ; ils lui donnent un fonds destiné à payer le prix du sang ou le rachat d'un captif
4 - Celui parmi les Croyants qui commet une injustice, de l'oppression, un forfait, une agression et de la corruption doit être sévèrement condamné par les Croyants même s'il est le fils de l'un d'eux
5 - Un Croyant ne doit pas tuer un autre Croyant à cause d'un Incroyant comme il ne doit pas aider un incrédule aux dépens d'un Croyant
6 - Dieu protège tous les Musulmans sans distinction aucune, tout secours, toute protection est respectée même venant des plus humbles
7 - Il est défendu à un Croyant ayant consenti à ce qui est écrit dans ce texte et cru en Dieu et au Jour du Jugement de secourir un coupable et de le loger. S'il le fait, il sera maudit par Dieu au jour de la résurrection, sans pitié, et l'on n'acceptera de lui ni compensation, ni indemnité.
8 - Les Juifs doivent subir les dépenses avec les Croyants tant que les uns et les autres combattront
9 - Les Juifs de Banou Aouf forment une communauté pouvant cohabiter avec les Croyants, chaque communauté ayant sa religion. Celui qui commet un crime ou un forfait ne peut nuire qu'à lui-même ou aux siens.
10 - Les Juifs et les Musulmans resteront financièrement séparés ; mais ils se prêteront mutuellement assistance pour combattre ceux qui attaquent les Croyants ayant adopté ce texte.
11 - Toute cause de séparation entre ceux qui ont adopté cet écrit sera référé à Dieu le Très Haut et à Mohamed l'Envoyé de Dieu (saw).
12 - Celui qui sort de Médine est en sécurité et celui qui y demeure l'est de même ; à l'exception de celui qui commet une injustice ou un forfait.
13 - Dieu approuva le contenu du texte, Lui qui est Le Protecteur de tous ceux qui le craignent et qui font le bien.

3. Le «Bill of Rights» decembre 1689

La «Glorieuse révolution» anglaise de 1688 est terminée. Après l'abdication de Jacques II, le trône est confié conjointement à Guillaume III et Marie II d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande, en échange de leur adhésion au *Bill of Rights*. Le royaume exige en effet un cadre légal solide qui permette d'éviter l'arbitraire d'un pouvoir royal absolu et de garantir les libertés individuelles du peuple anglais. Le *Bill of Rights*, adopté en décembre 1689 par le Parlement anglais, est une adaptation de la Déclaration des droits du 13 février 1689, texte qui délimitait les pouvoirs de l'exécutif et du législatif et fixait la pérennité d'une succession protestante à la Couronne. Dans un style précis, le *Bill of Rights* établit notamment la suprématie de la loi sur le souverain.
Le «Bill of Rights» (décembre 1689)
1. Le prétendu pouvoir de suspendre les lois ou leur application par autorité royale, sans le consentement des parlements, est illégal.
2. Le prétendu pouvoir de dispenser des lois, ou de leur application, par autorité royale, comme on a récemment tenté de le faire, est illégal [...].
4. Il est illégal d'invoquer la prérogative royale pour lever des impôts à l'usage de la Couronne, sans le consentement du parlement [...].
5. Tous les sujets ont le droit d'adresser des placets au roi, et il est illégal de poursuivre ceux qui usent de ce droit.
6. Il est contraire à la loi de lever ou d'entretenir une armée permanente en temps de paix, à moins que le parlement ait donné son consentement.
7. Les sujets protestants peuvent avoir des armes pour se défendre [...].
8. L'élection des membres du parlement doit être libre.
9. La liberté de parole et de débat au parlement ne saurait être remise en cause par une autre juridiction que celle du parlement lui-même.
10. On ne devra imposer ni cautions ni amendes excessives. Les châtiments cruels ou inhabituels seront prohibés.
11. Les jurys seront constitués normalement lors des procès [...].
13. Afin de corriger tous les abus et d'amender, renforcer ou préserver les lois, les parlements seront convoqués régulièrement.

4. Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen 1789

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est votée le 26 août. La France admet désormais que tous les habitants sont ' libres et égaux en droit ' et qu'ils détiennent la souveraineté du pays.

Préambule

Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous. — En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du citoyen.

Article premier

Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. 2

Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

Art. 3

Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Art. 4

La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

Art. 5

La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Art. 6

La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Art. 7

Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires doivent être punis ; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance.

Art. 8

La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.

Art. 9

Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

Art. 10

Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Art. 11

La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

Art. 12

La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique ; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle est confiée.

Art. 13

Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable ; elle doit être également répartie entre les citoyens, en raison de leurs facultés.

Art. 14

Les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.
Art. 15
La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.
Art. 16
Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.
Art. 17
La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

5. Déclaration universelle des droits de l'homme 1948[1952]

Préambule

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.
Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme.
Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression.
Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre nations.
Considérant que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande.
Considérant que les États Membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations Unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales.
Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement.
L'Assemblée Générale proclame la présente Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des États Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.

Article premier
Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.
Article 2
1.Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.
2.De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté.
Article 3
Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.
Article 4
Nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude; l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes.
Article 5
Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.
Article 6
Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique.
Article 7

[1952] Adoptée par l´Assemblée générale dans sa résolution 217 A (III) du 10 décembre 1948. http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm

Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

Article 8

Toute personne a droit à un recours effectif devant les juridictions nationales compétentes contre les actes violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la constitution ou par la loi.

Article 9

Nul ne peut être arbitrairement arrêté, détenu ou exilé.

Article 10

Toute personne a droit, en pleine égalité, à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement par un tribunal indépendant et impartial, qui décidera, soit de ses droits et obligations, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle.

Article 11

1. Toute personne accusée d'un acte délictueux est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie au cours d'un procès public où toutes les garanties nécessaires à sa défense lui auront été assurées.

2. Nul ne sera condamné pour des actions ou omissions qui, au moment où elles ont été commises, ne constituaient pas un acte délictueux d'après le droit national ou international. De même, il ne sera infligé aucune peine plus forte que celle qui était applicable au moment où l'acte délictueux a été commis.

Article 12

Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.

Article 13

1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État.

2. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays.

Article 14

1. Devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays.

2. Ce droit ne peut être invoqué dans le cas de poursuites réellement fondées sur un crime de droit commun ou sur des agissements contraires aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 15

1. Tout individu a droit à une nationalité.

2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité, ni du droit de changer de nationalité.

Article 16

1. A partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution.

2. Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux.

3. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'État.

Article 17

1. Toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété.

2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété.

Article 18

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.

Article 19

Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.

Article 20

1. Toute personne a droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques.

2. Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association.

Article 21

1. Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis.

2. Toute personne a droit à accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays.

3. La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote.

Article 22

Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays.

Article 23
1. Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage.
2. Tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal.
3. Quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale.
4. Toute personne a le droit de fonder avec d'autres des syndicats et de s'affilier à des syndicats pour la défense de ses intérêts.
Article 24
Toute personne a droit au repos et aux loisirs et notamment à une limitation raisonnable de la durée du travail et à des congés payés périodiques.
Article 25
1. Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.
2. La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciales. Tous les enfants, qu'ils soient nés dans le mariage ou hors mariage, jouissent de la même protection sociale.
Article 26
1. Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé ; l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite.
2. L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations Unies pour le maintien de la paix.
3. Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants.
Article 27
1. Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent.
2. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.
Article 28
Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet.
Article 29
1. L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible.
2. Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique.
3. Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations Unies.
Article 30
Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés

6. Pacte international relatif aux droits civils et politiques (16 décembre 1966)[1953]

Préambule

Les États parties au présent Pacte,

Considérant que, conformément aux principes énoncés dans la Charte des Nations Unies, la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde,

Reconnaissant que ces droits découlent de la dignité inhérente à la personne humaine,

Reconnaissant que, conformément à la Déclaration universelle des droits de l'homme, l'idéal de l'être humain libre, jouissant des libertés civiles et politiques et libéré de la crainte et de la misère, ne peut être réalisé que s des conditions permettant à chacun de jouir de ses droits civils et politiques, aussi bien que de ses droits économiques, sociaux et culturels, sont créées,

Considérant que la Charte des Nations Unies impose aux États l'obligation de promouvoir le respect universel et effectif des droits et des libertés de l'homme, Prenant en considération le fait que l'individu a des devoirs envers autrui et envers la collectivité à laquelle il appartient et est tenu de s'efforcer de prom ouvoir et de respecter les droits reconnus dans le présent Pacte,

Sont convenus des articles suivants :

Première partie

Article premier

1. Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.

2. Pour atteindre leurs fins, tous les peuples peuvent disposer librement de leurs richesses et de leurs ressources naturelles, sans préjudice des obligations qui découlent de la coopération économique internationale, fondée sur le principe de l'intérêt mutuel, et du droit international. En aucun cas, un peuple ne pourra être privé de ses propres moyens de subsistance.

3. Les États parties au présent Pacte, y compris ceux qui ont la responsabilité d'administrer des territoires non autonomes et des territoires sous tutelle, sont tenus de faciliter la réalisation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, et de respecter ce droit, conformément aux dispositions de la Charte des Nations Unies.

Deuxième partie

Article 2

1. Les États parties au présent Pacte s'engagent à respecter et à garantir à tous les individus se trouvant sur leur territoire et relevant de leur compétence les droits reconnus dans le présent Pacte, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

2. Les États parties au présent Pacte s'engagent à prendre, en accord avec leurs procédures constitutionnelles et avec les dispositions du présent Pacte, les arrangements devant permettre l'adoption de telles mesures d'ordre législatif ou autre, propres à donner effet aux droits reconnus dans le présent Pacte qui ne seraient pas déjà en vigueur.

3. Les États parties au présent Pacte s'engagent à :

a) Garantir que toute personne dont les droits et libertés reconnus dans leprésent Pacte auront été violés disposera d'un recours utile, alors même que la violation aurait été commise par
des personnes agissant dans l'exercice de leurs fonctions officielles ;

b) Garantir que l'autorité compétente, judiciaire, administrative ou législative, ou toute autre autorité compétente selon la législation de l'État, statuera sur les droits de la personne qui forme le recours et développer les possibilités de recours juridictionnel ;

c) Garantir la bonne suite donnée par les autorités compétentes à tout recours qui aura été reconnu justifié.

Article 3

Les États parties au présent Pacte s'engagent à assurer le droit égal des hommes et des femmes de jouir de tous les droits civils et politiques énoncés dans le présent Pacte.

Article 4

1. Dans le cas où un danger public exceptionnel menace l'existence de la nation et est proclamé par un acte officiel, les États parties au présent Pacte peuvent prendre, dans la stricte mesure où la situation l'exige, des mesures dérogeant aux obligations prévues dans le présent Pacte, sous réserve que ces mesures ne soient pas incompatibles avec les autres obligations que leur impose le droit international et qu'elles n'entraînent pas une discrimination fondée uniquement sur la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion ou l'origine sociale.

2. La disposition précédente n'autorise aucune dérogation aux articles 6, 7, 8 (par. 1 et 2), 11, 15, 16 et 18.

3. Les États parties au présent Pacte qui usent du droit de dérogation doivent, par l'entremise du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies, signaler aussitôt aux autres États parties les dispositions

---

[1953] Adopté et ouvert à la signature, à la ratification et à l'adhésion par l'Assemblée générale des Nations unies dans sa résolution 2200 A (XXI) du 16 décembre 1966. Entrée en vigueur: le 23 mars 1976, conformément aux dispositions de l'article 49.

Cf. www.unhchr.ch ; www.damocles.org/article.php3?id_article=3938

auxquelles ils ont dérogé ainsi que les motifs qui ont provoqué cette dérogation. Une nouvelle communication sera faite par la même entremise, à la date à laquelle ils ont mis fin à ces dérogations.
Article 5
1. Aucune disposition du présent Pacte ne peut être interprétée comme impliquant pour un État, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et des libertés reconnus dans le présent Pacte ou à des limitations plus amples que celles prévues audit Pacte.
2. Il ne peut être admis aucune restriction ou dérogation aux droits fondamentaux de l'homme reconnus ou en vigueur dans tout État partie au présent Pacte en application de lois, de conventions, de règlements ou de coutumes, sous prétexte que le présent Pacte ne les reconnaît pas ou les reconnaît à un moindre degré.

Troisième partie
Article 6
1. Le droit à la vie est inhérent à la personne humaine. Ce droit doit être protégé par la loi. Nul ne peut être arbitrairement privé de la vie.
2. Dans les pays où la peine de mort n'a pas été abolie, une sentence de mort ne peut être prononcée que pour les crimes les plus graves, conformément à la législation en vigueur au moment où le crime a été commis et qui ne doit pas être en contradiction avec les dispositions du présent Pacte ni avec la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide. Cette peine ne peut être appliquée qu'en vertu d'un jugement définitif rendu par un tribunal compétent.
3. Lorsque la privation de la vie constitue le crime de génocide, il est entendu qu'aucune disposition du présent article n'autorise un État partie au présent Pacte à déroger d'aucune manière à une obligation quelconque assumée en vertu des dispositions de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide.
4. Tout condamné à mort a le droit de solliciter la grâce ou la commutation de la peine. L'amnistie, la grâce ou la commutation de la peine de mort peuvent dans tous les cas être accordées.
5. Une sentence de mort ne peut être imposée pour des crimes commis par des personnes âgées de moins de 18 ans et ne peut être exécutée contre des femmes enceintes.
6. Aucune disposition du présent article ne peut être invoquée pour retarder ou empêcher l'abolition de la peine capitale par un État partie au présent Pacte.
Article 7
Nul ne sera soumis à la torture ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants. En particulier, il est interdit de soumettre une personne sans son libre consentement à une expérience médicale ou scientifique.
Article 8
1. Nul ne sera tenu en esclavage ; l'esclavage et la traite des esclaves, sous toutes leurs formes, sont interdits.
2. Nul ne sera tenu en servitude.
3.
a) Nul ne sera astreint à accomplir un travail forcé ou obligatoire ;
b) L'alinéa a du présent paragraphe ne saurait être interprété comme interdisant, dans les pays où certains crimes peuvent être punis de détention accompagnée de travaux forcés, l'accomplissement d'une peine de travaux forcés, infligée par un tribunal compétent ;
c) N'est pas considéré comme "travail forcé ou obligatoire" au sens du présent paragraphe :
i) Tout travail ou service, non visé à l'alinéa b, normalement requis d'un individu qui est détenu en vertu d'une décision de justice régulière ou qui, ayant fait l'objet d'une telle décision, est libéré conditionnellement ;
ii) Tout service de caractère militaire et, dans les pays où l'objection de conscience est admise, tout service national exigé des objecteurs de conscience en vertu de la loi ;
iii) Tout service exigé dans les cas de force majeure ou de sinistres qui menacent la vie ou le bien-être de la communauté ;
iv) Tout travail ou tout service formant partie des obligations civiques normales.
Article 9
1. Tout individu a droit à la liberté et à la sécurité de sa personne. Nul ne peut faire l'objet d'une arrestation ou d'une détention arbitraire. Nul ne peut être privé de sa liberté, si ce n'est pour des motifs, et conformément à la procédure prévus par la loi.
2. Tout individu arrêté sera informé, au moment de son arrestation, des raisons de cette arrestation et recevra notification, dans le plus court délai, de toute accusation portée contre lui.
3. Tout individu arrêté ou détenu du chef d'une infraction pénale sera traduit dans le plus court délai devant un juge ou une autre autorité habilitée par la loi à exercer des fonctions judiciaires, et devra être jugé dans un délai raisonnable ou libéré. La détention de personnes qui attendent de passer en jugement ne doit pas être de règle, mais la mise en liberté peut être subordonnée àdes garanties assurant la comparution de l'intéressé à l'audience, à tous les autres actes de la procédure et, le cas échéant, pour l'exécution du jugement.
4. Quiconque se trouve privé de sa liberté par arrestation ou détention a le droit d'introduire un recours devant un tribunal afin que celui-ci statue sans délai sur la légalité de sa détention et ordonne sa libération si la détention est illégale.
5. Tout individu victime d'arrestation ou de détention illégale a droit à réparation.
Article 10

1. Toute personne privée de sa liberté est traitée avec humanité et avec le respect de la dignité inhérente à la personne humaine.
2.
a) Les prévenus sont, sauf dans des circonstances exceptionnelles, séparés des condamnés et sont soumis à un régime distinct, approprié à leur condition de personnes non condamnées ;
b) Les jeunes prévenus sont séparés des adultes et il est décidé de leur cas aussi rapidement que possible.
3. Le régime pénitentiaire comporte un traitement des condamnés dont le but essentiel est leur amendement et leur reclassement social. Les jeunes délinquants sont séparés des adultes et soumis à un régime approprié à leur âge et à leur statut légal.
Article 11
Nul ne peut être emprisonné pour la seule raison qu'il n'est pas en mesure d'exécuter une obligation contractuelle.
Article 12
1. Quiconque se trouve légalement sur le territoire d'un État a le droit d'y circuler librement et d'y choisir librement sa résidence.
2. Toute personne est libre de quitter n'importe quel pays, y compris le sien.
3. Les droits mentionnés ci-dessus ne peuvent être l'objet de restrictions que si celles-ci sont prévues par la loi, nécessaires pour protéger la sécurité nationale, l'ordre public, la santé ou la moralité publiques, ou les droits et libertés d'autrui, et compatibles avec les autres droits reconnus par le présent Pacte.
4. Nul ne peut être arbitrairement privé du droit d'entrer dans son propre pays.
Article 13
Un étranger qui se trouve légalement sur le territoire d'un État partie au présent Pacte ne peut en être expulsé qu'en exécution d'une décision prise conformément à la loi et, à moins que des raisons impérieuses de sécurité nationale ne s'y opposent, il doit avoir la possibilité de faire valoir les raisons qui militent contre son expulsion et de faire examiner son cas par l'autorité compétente, ou par une ou plusieurs personnes spécialement désignées par ladite autorité, en se faisant représenter à cette fin.
Article 14
1. Tous sont égaux devant les tribunaux et les cours de justice. Toute personne a droit à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement par un tribunal compétent, indépendant et impartial, établi par la loi, qui décidera soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle, soit des contestations sur ses droits et obligations de caractère civil. Le huis clos peut être prononcé pendant la totalité ou une partie du procès soit dans l'intérêt des bonnes moeurs, de l'ordre public ou de la sécurité nationale dans une société démocratique, soit lorsque l'intérêt de la vie privée des parties en cause l'exige, soit encore dans la mesure où le tribunal l'estimera absolument nécessaire lorsqu'en raison des circonstances particulières de l'affaire la publicité nuirait aux intérêts de la justice ; cependant, tout jugement rendu en matière pénale ou civile sera public, sauf si l'intérêt de mineurs exige qu'il en soit autrement ou si le procès porte sur des différends matrimoniaux ou sur la tutelle des enfants.
2. Toute personne accusée d'une infraction pénale est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie.
3. Toute personne accusée d'une infraction pénale a droit, en pleine égalité, au moins aux garanties suivantes :
a) A être informée, dans le plus court délai, dans une langue qu'elle comprend et de façon détaillée, de la nature et des motifs de l'accusation portée contre elle ;
b) A disposer du temps et des facilités nécessaires à la préparation de sa défense et à communiquer avec le conseil de son choix ;
c) A être jugée sans retard excessif ;
d) A être présente au procès et à se défendre elle-même ou à avoir l'assistance d'un défenseur de son choix ; si elle n'a pas de défenseur, à être informée de son droit d'en avoir un, et, chaque fois que l'intérêt de la justice l'exige, à se voir attribuer d'office un défenseur, sans frais, si elle n'a pas les moyens de le rémunérer ;
e) A interroger ou faire interroger les témoins à charge et à obtenir la comparution et l'interrogatoire des témoins à décharge dans les mêmes conditions que les témoins à charge ;
f) A se faire assister gratuitement d'un interprète si elle ne comprend pas ou ne parle pas la langue employée à l'audience ;
g) A ne pas être forcée de témoigner contre elle-même ou de s'avouer coupable.
4. La procédure applicable aux jeunes gens qui ne sont pas encore majeurs au regard de la loi pénale tiendra compte de leur âge et de l'intérêt que présente leur rééducation.
5. Toute personne déclarée coupable d'une infraction a le droit de faire examiner par une juridiction supérieure la déclaration de culpabilité et la condamnation, conformément à la loi.
6. Lorsqu'une condamnation pénale définitive est ultérieurement annulée ou lorsque la grâce est accordée parce qu'un fait nouveau ou nouvellement révélé prouve qu'il s'est produit une erreur judiciaire, la personne qui a subi une peine en raison de cette condamnation sera indemnisée, conformément à la loi, à moins qu'il ne soit prouvé que la non-révélation en temps utile du fait inconnu lui est imputable en tout ou partie.
7. Nul ne peut être poursuivi ou puni en raison d'une infraction pour laquelle il a déjà été acquitté ou condamné par un jugement définitif conformément à la loi et à la procédure pénale de chaque pays.
Article 15

1. Nul ne sera condamné pour des actions ou omissions qui ne constituaient pas un acte délictueux d'après le droit national ou international au moment où elles ont été commises. De même, il ne sera infligé aucune peine plus forte que celle qui était applicable au moment où l'infraction a été commise. Si, postérieurement à cette infraction, la loi prévoit l'application d'une peine plus légère, le délinquant doit en bénéficier.
2. Rien dans le présent article ne s'oppose au jugement ou à la condamnation de tout individu en raison d'actes ou omissions qui, au moment où ils ont été commis, étaient tenus pour criminels, d'après les principes généraux de droit reconnus par l'ensemble des nations.
Article 16
Chacun a droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique. Article 17
1. Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires ou illégales dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes illégales à son honneur et à sa réputation.
2. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.
Article 18
1. Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement.
2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.
3. La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui.
4. Les États parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions.
Article 19
1. Nul ne peut être inquiété pour ses opinions.
2. Toute personne a droit à la liberté d'expression ; ce droit comprend la liberté de rechercher, de recevoir et de répandre des informations et des idées de toute espèce, sans considération de frontières,sous une forme orale, écrite, imprimée ou artistique, ou par tout autre moyen de son choix.
3. L'exercice des libertés prévues au paragraphe 2 du présent article comporte des devoirs spéciaux et des responsabilités spéciales. Il peut en conséquence être soumis à certaines restrictions qui doivent toutefois être expressément fixées par la loi et qui sont nécessaires :
a) Au respect des droits ou de la réputation d'autrui ;
b) A la sauvegarde de la sécurité nationale, de l'ordre public, de la santé ou de la moralité publiques.
Article 20
1. Toute propagande en faveur de la guerre est interdite par la loi.
2. Tout appel à la haine nationale, raciale ou religieuse qui constitue une incitation à la discrimination, à l'hostilité ou à la violence est interdit par la loi.
Article 21
Le droit de réunion pacifique est reconnu. L'exercice de ce droit ne peut faire l'objet que des seules restrictions imposées conformément à la loi et qui sont nécessaires dans une société démocratique, dans l'intérêt de la sécurité nationale, de la sûreté publique, de l'ordre public ou pour protéger la santé ou la moralité publiques, ou les droits et les libertés d'autrui.
Article 22
1. Toute personne a le droit de s'associer librement avec d'autres, y compris le droit de constituer des syndicats et d'y adhérer pour la protection de ses intérêts.
2. L'exercice de ce droit ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires dans une société démocratique, dans l'intérêt de la sécurité nationale, de la sûreté publique, de l'ordre public, ou pour protéger la santé ou la moralité publiques ou les droits et les libertés d'autrui. Le présent article n'empêche pas de soumettre à des restrictions légales l'exercice de ce droit par les membres des forces armées et de la police.
3. Aucune disposition du présent article ne permet aux États parties à la Convention de 1948 de l'Organisation internationale du Travail concernant la liberté syndicale et la protection du droit syndical de prendre des mesures législatives portant atteinte -- ou d'appliquer la loi de façon à porter atteinte -- aux garanties prévues dans ladite convention.
Article 23
1. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'État.
2. Le droit de se marier et de fonder une famille est reconnu à l'homme et à la femme à partir de l'âge nubile.
3. Nul mariage ne peut être conclu sans le libre et plein consentement des futurs époux.
4. Les États parties au présent Pacte prendront les mesures appropriées pour assurer l'égalité de droits et de responsabilités des époux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution. En cas de dissolution, des dispositions seront prises afin d'assurer aux enfants la protection nécessaire.
Article 24

1. Tout enfant, sans discrimination aucune fondée sur la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion, l'origine nationale ou sociale, la fortune ou la naissance, a droit, de la part de sa famille, de la société et de l'État, aux mesures de protection qu'exige sa condition de mineur.
2. Tout enfant doit être enregistré immédiatement après sa naissance et avoir un nom.
3. Tout enfant a le droit d'acquérir une nationalité.
Article 25
Tout citoyen a le droit et la possibilité, sans aucune des discriminations visées à l'article 2 et sans restrictions déraisonnables :
a) De prendre part à la direction des affaires publiques, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis ;
b) De voter et d'être élu, au cours d'élections périodiques, honnêtes, au suffrage universel et égal et au scrutin secret, assurant l'expression libre de la volonté des électeurs ;
c) D'accéder, dans des conditions générales d'égalité, aux fonctions publiques de son pays.
Article 26
Toutes les personnes sont égales devant la loi et ont droit sans discrimination à une égale protection de la loi. A cet égard, la loi doit interdire toute discrimination et garantir à toutes les personnes une protection égale et efficace contre toute discrimination, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique et de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.
Article 27
Dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue.

Quatrième partie
Article 28
1. Il est institué un comité des droits de l'homme (ci-après dénommé le Comité dans le présent Pacte). Ce comité est composé de dix-huit membres et a les fonctions définies ci-après.
2. Le Comité est composé des ressortissants des États parties au présent Pacte, qui doivent être des personnalités de haute moralité et possédant une compétence reconnue dans le domaine des droits de l'homme. Il sera tenu compte de l'intérêt que présente la participation aux travaux du Comité de quelques personnes ayant une expérience juridique.
3. Les membres du Comité sont élus et siègent à titre individuel.
Article 29
1. Les membres du Comité sont élus au scrutin secret sur une liste de personnes réunissant les conditions prévues à l'article 28, et présentées à cet effet par les États parties au présent Pacte.
2. Chaque État partie au présent Pacte peut présenter deux personnes au plus. Ces personnes doivent être des ressortissants de l'État qui les présente.
3. La même personne peut être présentée à nouveau.
Article 30
1. La première élection aura lieu au plus tard six mois après la date d'entrée en vigueur du présent Pacte.
2. Quatre mois au moins avant la date de toute élection au Comité, autre qu'une élection en vue de pourvoir à une vacance déclarée conformément à l'article 34, le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies invite par écrit les États parties au présent Pacte à désigner, dans un délai de trois mois, les candidats qu'ils proposent comme membres du Comité.
3. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies dresse la liste alphabétique de toutes les personnes ainsi présentées en mentionnant les États parties qui les ont présentées et la communique aux États parties au présent Pacte au plus tard un mois avant la date de chaque élection.
4. Les membres du Comité sont élus au cours d'une réunion des États parties au présent Pacte convoquée par le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies au Siège de l'Organisation. A cette réunion, où le quorum est constitué par les deux tiers des États parties au présent Pacte, sont élus membres du Comité les candidats qui obtiennent le plus grand nombre de voix et la majorité absolue des votes des représentants des États parties présents et votants.
Article 31
1. Le Comité ne peut comprendre plus d'un ressortissant d'un même État.
2. Pour les élections au Comité, il est tenu compte d'une répartition géographique équitable et de la représentation des diverses formes de civilisation ainsi que des principaux systèmes juridiques.
Article 32
1. Les membres du Comité sont élus pour quatre ans. Ils sont rééligibles s'ils sont présentés à nouveau. Toutefois, le mandat de neuf des membres élus lors de la première élection prend fin au bout de deux ans ; immédiatement après la première élection, les noms de ces neuf membres sont tirés au sort par le Président de la réunion visée au paragraphe 4 de l'article 30.
2. A l'expiration du mandat, les élections ont lieu conformément aux dispositions des articles précédents de la présente partie du Pacte.
Article 33

1. Si, de l'avis unanime des autres membres, un membre du Comité a cessé de remplir ses fonctions pour toute cause autre qu'une absence de caractère temporaire, le Président du Comité en informe le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies, qui déclare alors vacant le siège qu'occupait ledit membre.
2. En cas de décès ou de démission d'un membre du Comité, le Président en informe immédiatement le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies, qui déclare le siège vacant à compter de la date du décès ou de celle à laquelle la démission prend effet.
Article 34
1. Lorsqu'une vacance est déclarée conformément à l'article 33 et si le mandat du membre à remplacern'expire pas dans les six mois qui suivent la date à laquelle la vacance a été déclarée, le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies en avise les États parties au présent Pacte qui peuvent, dans un délai de deux mois, désigner des candidats conformément aux dispositions de l'article 29 en vue de pourvoir à la vacance.
2. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies dresse la liste alphabétique des personnesainsi présentées et la communique aux États parties au présent Pacte. L'élection en vue de pourvoir à la vacance a lieu ensuite conformément aux dispositions pertinentes de la présente partie du Pacte.
3. Tout membre du Comité élu à un siège déclaré vacant conformément à l'article 33 fait partie du Comité jusqu'à la date normale d'expiration du mandat du membre dont le siège est devenu vacant au Comité conformément aux dispositions dudit article.
Article 35
Les membres du Comité reçoivent, avec l'approbation de l'Assemblée générale des Nations Unies, des émoluments prélevés sur les ressources de l'Organisation des Nations Unies dans les conditions fixées par l'Assemblée générale, eu égard à l'importance des fonctions du Comité.
Article 36
Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies met à la disposition du Comité le personnel et les moyens matériels qui lui sont nécessaires pour s'acquitter efficacement des fonctions qui lui sont confiées en vertu du présent Pacte.
Article 37
1. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies convoque les membres du Comité, pour la première réunion, au Siège de l'Organisation.
2. Après sa première réunion, le Comité se réunit à toute occasion prévue par son règlement intérieur.
3. Les réunions du Comité ont normalement lieu au Siège de l'Organisation des Nations Unies ou à l'Office des Nations Unies à Genève.
Article 38
Tout membre du Comité doit, avant d'entrer en fonctions, prendre en séance publique l'engagement solennel de s'acquitter de ses fonctions en toute impartialité et en toute conscience.
Article 39
1. Le Comité élit son bureau pour une période de deux ans. Les membres du bureau sont rééligibles.
2. Le Comité établit lui-même son règlement intérieur ; celui-ci doit, toutefois, contenir entre autres les dispositions suivantes :
a) Le quorum est de douze membres ;
b) Les décisions du Comité sont prises à la majorité des membres présents.
Article 40
1. Les États parties au présent Pacte s'engagent à présenter des rapports sur les mesures qu'ils auront arrêtées et qui donnent effet aux droits reconnus dans le présent Pacte et sur les progrès réalisés dans la jouissance de ces droits :
a) Dans un délai d'un an à compter de l'entrée en vigueur du présent Pacte, pour chaque État partie intéressé en ce qui le concerne ;
b) Par la suite, chaque fois que le Comité en fera la demande.
2. Tous les rapports seront adressés au Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies qui les transmettra au Comité pour examen. Les rapports devront indiquer, le cas échéant, les facteurs et les difficultés qui affectent la mise en oeuvre des dispositions du présent Pacte.
3. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies peut, après consultation du Comité, communiquer aux institutions spécialisées intéressées copie de toutes parties des rapports pouvant avoir trait à leur domaine de compétence.
4. Le Comité étudie les rapports présentés par les États parties au présent Pacte. Il adresse aux États parties ses propres rapports, ainsi que toutes observations générales qu'il jugerait appropriées. Le Comité peut également transmettre au Conseil économique et social ces observations accompagnées de copies des rapports qu'il a reçus d'États parties au présent Pacte.
5. Les États parties au présent Pacte peuvent présenter au Comité des commentaires sur toute observation qui serait faite en vertu du paragraphe 4 du présent article.
Article 41
1. Tout État partie au présent Pacte peut, en vertu du présent article, déclarer à tout moment qu'il reconnaît la compétence du Comité pour recevoir et examiner des communications dans lesquelles un État partie prétend qu'un autre État partie ne s'acquitte pas de ses obligations au titre du présent Pacte. Les communications présentées en vertu du présent article ne peuvent être reçues et examinées que si elles émanent d'un État partie qui a fait une déclaration reconnaissant, en ce qui le concerne, la compétence du Comité. Le Comité ne reçoit

aucune communication intéressant un État partie qui n'a pas fait une telle déclaration. La procédure ci-après s'applique à l'égard des communications reçues conformément au présent article :
a) Si un État partie au présent Pacte estime qu'un autre État également partie à ce pacte n'en applique pas les dispositions, il peut appeler, par communication écrite, l'attention de cet État sur la question. Dans un délai de trois mois à compter de la réception de la communication, l'État destinataire fera tenir à l'État qui a adressé la communication des explications ou toutes autres déclarations écrites élucidant la question, qui devront comprendre, dans toute la mesure possible et utile, des indications sur ses règles de procédure et sur les moyens de recours soit déjà utilisés, soit en instance, soit encore ouverts.
b) Si, dans un délai de six mois à compter de la date de réception de la communication originale par l'État destinataire, la question n'est pas réglée à la satisfaction des deux États parties intéressés, l'un comme l'autre auront le droit de la soumettre au Comité, en adressant une notification au Comité ainsi qu'à l'autre État intéressé.
c) Le Comité ne peut connaître d'une affaire qui lui est soumise qu'après s'être assuré que tous les recours internes disponibles ont été utilisés et épuisés, conformément aux principes de droit international généralement reconnus. Cette règle ne s'applique pas dans les cas où les procédures de recours excèdent les délais raisonnables.
d) Le Comité tient ses séances à huis clos lorsqu'il examine les communications prévues au présent article.
e) Sous réserve des dispositions de l'alinéa c, le Comité met ses bons offices à la disposition des États parties intéressés, afin de parvenir à une solution amiable de la question fondée sur le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, tels que les reconnaît le présent Pacte.
f) Dans toute affaire qui lui est soumise, le Comité peut demander aux États parties intéressés visés à l'alinéa b de lui fournir tout renseignement pertinent.
g) Les États parties intéressés, visés à l'alinéa b, ont le droit de se faire représenter lors de l'examen de l'affaire par le Comité et de présenter des observations oralement ou par écrit, ou sous l'une et l'autre forme.
h) Le Comité doit présenter un rapport dans un délai de douze mois à compter du jour oùil a reçu la notification visée à l'alinéa b :
i) Si une solution a pu être trouvée conformément aux dispositions de l'alinéa e, le Comité se borne, dans son rapport, à un bref exposé des faits et de la solution intervenue ;
ii) Si une solution n'a pu être trouvée conformément aux dispositions de l'alinéa e, le Comité se borne, dans son rapport, à un bref exposé des faits ; le texte des observations écrites et le procès-verbal des observations orales présentées par les États parties intéressés sont joints au rapport. Pour chaque affaire, le rapport est communiqué aux États parties intéressés.
2. Les dispositions du présent article entreront en vigueur lorsque dix États parties au présent Pacte auront fait la déclaration prévue au paragraphe 1 du présent article. Ladite déclaration est déposée par l'État partie auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies, qui en communique copie aux autres États parties. Une déclaration peut être retirée à tout moment au moyen d'une notification adressée au Secrétaire Général. Ce retrait est sans préjudice de l'examen de toute question qui fait l'objet d'une communication déjà transmise en vertu du présent article ; aucune autre communication d'un État partie ne sera reçue après que le Secrétaire général aura reçu notification du retrait de la déclaration, à moins que l'État partie intéressé n'ait fait une nouvelle déclaration.
Article 42
1.
a) Si une question soumise au Comité conformément à l'article 41 n'est pas réglée à la satisfaction des États parties intéressés, le Comité peut, avec l'assentiment préalable des États parties intéressés, désigner une commission de conciliation ad hoc (ci- après dénommée la Commission). La Commission met ses bons offices à la disposition des États parties intéressés, afin de parvenir à une solution amiable de la question, fondée sur le respect du présent Pacte ;
b) La Commission est composée de cinq membres nommés avec l'accord des États parties intéressés. Si les États parties intéressés ne parviennent pas à une entente sur tout ou partie de la composition de la Commission dans un délai de trois mois, les membres de la Commission au sujet desquels l'accord ne s'est pas fait sont élus au scrutin secret parmi les membres du Comité, à la majorité des deux tiers des membres du Comité.
2. Les membres de la Commission siègent à titre individuel. Ils ne doivent être ressortissants ni des États parties intéressés, ni d'un État qui n'est pas partie au présent Pacte, ni d'un État partie qui n'a pas fait la déclaration prévue à l'Article 41.
3. La Commission élit son président et adopte son règlement intérieur.
4. La Commission tient normalement ses réunions au Siège de l'Organisation des Nations Unies ou à l'Office des Nations Unies à Genève. Toutefois, elle peut se réunir en tout autre lieu approprié que peut déterminer la Commission en consultation avec le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies et les États parties intéressés.
5. Le secrétariat prévu à l'article 36 prête également ses services aux commissions désignées en vertu du présent article.
6. Les renseignements obtenus et dépouillés par le Comité sont mis à la disposition de la Commission, et la Commission peut demander aux États parties intéressés de lui fournir tout renseignement complémentaire pertinent.

7. Après avoir étudié la question sous tous ses aspects, mais en tout cas dans un délai maximum de douze mois après qu'elle en aura été saisie, la Commission soumet un rapport au Président du Comité qui le communique aux États parties intéressés :
a) Si la Commission ne peut achever l'examen de la question dans les douze mois, elle se borne à indiquer brièvement dans son rapport où elle en est de l'examen de la question ;
b) Si l'on est parvenu à un règlement amiable de la question, fondé sur le respect des droits de l'homme reconnus dans le présent Pacte, la Commission se borne à indiquer brièvement dans son rapport les faits et le règlement auquel on est parvenu ;
c) Si l'on n'est pas parvenu à un règlement au sens de l'alinéa b, la Commission fait figurer dans son rapport ses conclusions sur tous les points de fait relatifs à la question débattue entre les États parties intéressés ainsi que ses constatations sur les possibilités de règlement amiable de l'affaire ; le rapport renferme également les observations écrites et un procès-verbal des observations orales présentées par les États parties intéressés ;
d) Si le rapport de la Commission est soumis conformément à l'alinéa c, les États parties intéressés font savoir au Président du Comité, dans un délai de trois mois après la réception du rapport, s'ils acceptent ou non les termes du rapport de la Commission.
8. Les dispositions du présent article s'entendent sans préjudice des attributions du Comité prévues à l'article 41.
9. Toutes les dépenses des membres de la Commission sont réparties également entre les États parties intéressés, sur la base d'un état estimatif établi par le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.
10. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies est habilité, si besoin est, à défrayer les membres de la Commission de leurs dépenses, avant que le remboursement en ait été effectué par les États parties intéressés, conformément au paragraphe 9 du présent article.
Article 43
Les membres du Comité et les membres des commissions de conciliation ad hoc qui pourraient être désignées conformément à l'article 42 ont droit aux facilités, privilèges et immunités reconnus aux experts en mission pour l'Organisation des Nations Unies, tels qu'ils sont énoncés dans les sections pertinentes de la Convention sur les privilèges et immunités des Nations Unies.
Article 44
Les dispositions de mise en oeuvre du présent Pacte s'appliquent sans préjudice des procédures instituées en matière de droits de l'homme aux termes ou en vertu des instruments constitutifs et des conventions de l'Organisation des Nations Unies et des institutions spécialisées, et n'empêchent pas les États parties de recourir à d'autres procédures pour le règlement d'un différend conformément aux accords internationaux généraux ou spéciaux qui les lient.
Article 45
Le Comité adresse chaque année à l'Assemblée générale des Nations Unies, par l'intermédiaire du Conseil économique et social, un rapport sur ses travaux.

Cinquième partie
Article 46
Aucune disposition du présent Pacte ne doit être interprétée comme portant atteinte aux dispositions de la Charte des Nations Unies et des constitutions des institutions spécialisées qui définissent les responsabilités respectives des divers organes de l'Organisation des Nations Unies et des institutions spécialisées en ce qui concerne les questions traitées dans le présent Pacte.
Article 47
Aucune disposition du présent Pacte ne sera interprétée comme portant atteinte au droit inhérent de tous les peuples à profiter et à user pleinement et librement de leur richesses et ressources naturelles.

Sixième partie
Article 48
1. Le présent Pacte est ouvert à la signature de tout État Membre de l'Organisation des Nations Unies ou membre de l'une quelconque de ses institutions spécialisées, de tout État partie au Statut de la Cour internationale de Justice, ainsi que de tout autre État invité par l'Assemblée générale des Nations Unies à devenir partie au présent Pacte.
2. Le présent Pacte est sujet à ratification et les instruments de ratification seront déposés auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.
3. Le présent Pacte sera ouvert à l'adhésion de tout État visé au paragraphe 1 du présent article.
4. L'adhésion se fera par le dépôt d'un instrument d'adhésion auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies.
5. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies informe tous les États qui ont signé le présent Pacte ou qui y ont adhéré du dépôt de chaque instrument de ratification ou d'adhésion.
Article 49
1. Le présent Pacte entrera en vigueur trois mois après la date du dépôt auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies du trente-cinquième instrument de ratification ou d'adhésion.

2. Pour chacun des États qui ratifieront le présent Pacte ou y adhéreront après le dépôt du trente-cinquième instrument de ratification ou d'adhésion, ledit Pacte entrera en vigueur trois mois après la date du dépôt par cet État de son instrument de ratification ou d'adhésion.
Article 50
Les dispositions du présent Pacte s'appliquent, sans limitation ni exception aucune, à toutes les unités constitutives des États fédératifs.
Article 51
1. Tout État partie au présent Pacte peut proposer un amendement et en déposer le texte auprès du Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies. Le Secrétaire général transmet alors tous projets d'amendements aux États parties au présent Pacte en leur demandant de lui indiquer s'ils désirent voir convoquer une conférence d'États parties pour examiner ces projets et les mettre aux voix. Si un tiers au moins des États se déclarent en faveur de cette convocation, le Secrétaire général convoque la conférence sous les auspices de l'Organisation des Nations Unies. Tout amendement adopté par la majorité des États présents et votants à la conférence est soumis pour approbation à l'Assemblée générale des Nations Unies.
2. Ces amendements entrent en vigueur lorsqu'ils ont été approuvés par l'Assemblée générale des Nations Unies et acceptés, conformément à leurs règles constitutionnelles respectives, par une majorité des deux tiers des États parties au présent Pacte.
3. Lorsque ces amendements entrent en vigueur, ils sont obligatoires pour les États parties qui les ont acceptés, les autres États parties restant liés par les dispositions du présent Pacte et par tout amendement antérieur qu'ils ont accepté.
Article 52
Indépendamment des notifications prévues au paragraphe 5 de l'article 48, le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies informera tous les États visés au paragraphe 1 dudit article :
a) Des signatures apposées au présent Pacte et des instruments de ratification et d'adhésion déposés conformément à l'article 48 ;
b) De la date à laquelle le présent Pacte entrera en vigueur conformément à l'article 49 et de la date à laquelle entreront en vigueur les amendements prévus à l'article 51.
Article 53
1. Le présent Pacte, dont les textes anglais, chinois, espagnol, français et russe font également foi, sera déposé aux archives de l'Organisation des Nations Unies.
2. Le Secrétaire général de l'Organisation des Nations Unies transmettra une copie certifiée conforme du présent Pacte à tous les États visés à l'article 48.

*7. **Déclaration du Conseil islamique, 1981** (Traduction littérale de la version arabe)*

"*Ce manifeste-ci est une Déclaration adressée aux hommes pour servir de guide et de pieuse exhortation à tous les hommes pieux*" (3:138).

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Introduction
Louange à Dieu, et prière et salut sur le messager de Dieu, notre Seigneur Mahomet Ibn-'Abd-Allah et sur ses compagnons et ceux qui ont suivi sa direction.

Ceci constitue le second document que le Conseil islamique international annonce au monde, contenant les droits de l'homme dans l'Islam.

Auparavant, ledit Conseil a publié le premier document intitulé Déclaration islamique universelle se rapportant au système islamique et contenant les cadres généraux de ce système.

C'est une cause de joie que Dieu facilite la promulgation de ces deux documents au commencement du 15ème siècle de l'hégire et de la montée du mouvement islamique annonçant l'éveil de la Communauté (ummah) et la rencontre de ses peuples autour d'un mot commun et qui constitue un appel sincère pour le retour au système de Dieu et une marche à suivre pour réformer la société islamique sur la base de ce système.

Les droits de l'homme dans l'Islam ne sont ni un don d'un roi ou d'un gouvernant, ni une décision issue d'un pouvoir local ou d'une organisation internationale, mais bien des droits contraignants en raison de leur source divine, ne supportant ni suppression, ni abrogation, ni invalidation, ni violation, ni renonciation.

Le document relatif aux droits de l'homme dans l'Islam que nous annonçons aujourd'hui est le fruit d'un effort sincère et fidèle d'une bonne élite parmi les grands penseurs du monde musulman et les dirigeants de

mouvements islamiques. Ceux-ci se sont élevés au-dessus de la situation actuelle avec ses considérations de temps, de lieu et de personnes propres à un milieu ou à un peuple. Ce document est de ce fait, grâce à l'appui de Dieu, une expression exacte et complète des droits de l'homme issus du Livre de Dieu et de la Sunnah de son Messager [Mahomet], prière et salut de Dieu sur lui.

En annonçant ce document au monde, le Conseil islamique international espère qu'il soit un viatique pour le musulman contemporain dans son combat quotidien, et un appel au bien pour les dirigeants et les gouvernants des musulmans afin qu'ils se recommandent mutuellement la vérité, entre eux-mêmes et envers les autres, et visent à la révision sérieuse des systèmes de leur vie, des voies de leur pouvoir et de leurs relations avec les peuples et leur communauté, et au respect des droits de l'homme sur lesquels l'Islam a légiféré, respect qu'aucun musulman n'a le droit d'ignorer ou auquel il n'a le droit de se soustraire.

Le Conseil espère aussi que ce document rencontrera l'intérêt qu'il mérite de la part des organisations locales et internationales qui s'occupent des droits de l'homme; elles le joignent aux autres documents y relatifs et appellent à son application effective dans la vie de l'homme.

Je prie Dieu qu'il récompense tous ceux qui ont contribué à la préparation de ce document, et qu'il lui ouvre les cœurs, les consciences et les esprits pour la réalisation du renouvellement de la vie des musulmans que nous espérons.

Salem Azzam, Secrétaire général
Paris, 19 sept. 1981
"*O hommes! Nous vous avons créés [des oeuvres] d'un être mâle et d'un être femelle. Et nous vous avons répartis en peuples et en tribus afin que vous vous connaissiez entre vous. Les plus méritants sont, d'entre vous, les plus pieux*" (49:13).

Préambule
Depuis quatorze siècles, l'Islam a défini, par Loi divine, les droits de l'homme, dans leur ensemble ainsi que dans leurs implications. Il les a entourés de garanties suffisantes pour en assurer la protection. Il a modelé la société qu'il a formée, conformément à des principes et à des règles juridiques qui donnent à ces droits plus de consistance et de stabilité.
L'Islam est le dernier des messages venus du ciel, que le Seigneur des Mondes a révélés à ses envoyés -que la paix soit avec eux!- afin que ceux-ci les fassent parvenir à tous les humains, en vue de les guider et de les orienter vers tout ce qui leur garantit une vie heureuse et digne, où règne le droit, le bien, la justice et la paix. C'est pourquoi les Musulmans ont l'obligation de faire parvenir à tous les humains l'invitation à embrasser l'Islam pour mieux se conformer à l'ordre de leur Seigneur: "Puissiez-vous former une communauté (*ummah*) dont les membres appellent les hommes au bien: leur ordonnent ce qui est convenable et leur interdisent ce qui est blâmable" (3:104), pour être ainsi fidèles aux droits que l'humanité tout entière a sur eux et pour enfin apporter une contribution sincère en vue de sauver le monde des erreurs où il s'est fourvoyé et de libérer les peuples de toutes les formes d'oppression sous lesquelles ils ploient.

C'est pourquoi, nous les Musulmans, dans la diversité de nos appartenances ethniques et géographiques,
- forts de notre dépendance (‘ubudiyyah) vis-à-vis de Dieu, l'unique et le dominateur;
- forts de notre foi dans le fait qu'il est le maître souverain de toute chose en cette vie immédiate comme en la vie ultime, que nous retournerons tous à lui et que lui seul possède le droit de guider l'homme vers ce qui tourne au bien et à l'avantage de celui-ci, après en avoir fait son lieutenant (khalifah) sur terre et après avoir mis à son service tout ce qui existe dans l'univers;
- forts de notre adhésion au principe d'unité de la seule véritable religion, religion qu'ont propagée les envoyés de notre Seigneur, chacun posant -pour sa part- une pierre à l'édifice commun que Dieu -qu'il soit exalté!- a couronné par la mission de Mahomet, lui qui fut, comme il l'a dit, "la pierre (ultime) et le sceau des Prophètes";
- forts de notre conviction que l'intelligence humaine est incapable d'élaborer la voie la meilleure en vue d'assurer le service de la vie, sans que Dieu ne la guide et ne lui en assure révélation;
- forts de la claire vision que nous avons -à la lumière de notre Livre qui est digne d'être glorifié- de ce que sont la situation de l'homme dans l'univers, le but ultime pour lequel il y est venu à l'existence et la sage décision qui y a présidé à sa création;
- forts de la certitude, qui est la nôtre, que le Créateur a comblé l'homme de ses bienfaits: dignité, grandeur et prééminence sur toues les autres créatures;
- forts de la profonde expérience que nous faisons des grâces innombrables et incalculables dont l'homme a été gratifié par son Seigneur -qu'il soit magnifié et exalté!;
- forts de l'exacte représentation que nous nous faisons de ce qu'est la Communauté islamique, laquelle incarne vraiment l'unité des Musulmans dans la diversité de leurs appartenances géographiques et ethniques;

- forts de la perception très vive que nous avons des situations de corruption et des régimes de péché dont souffre le monde actuel;
- forts de notre désir sincère d'être fidèles à notre responsabilité envers la société humaine tout entière, parce que nous en sommes des membres;
- forts de notre attachement à réaliser enfin la mission à nous confiée de faire parvenir le message -responsabilité dont l'Islam nous a investis- et de notre zèle à promouvoir une vie meilleure...

- une vie qui soit fondée sur la vertu et se purifie de tout vice;

- une vie où l'entraide prendrait la place du refus de l'autre et la fraternité celle de l'inimitié;
- une vie où régneraient l'entraide et la paix, au lieu de la lutte et des guerres;

- une vie où l'homme connaîtrait enfin le vrai sens de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, de la grandeur et de la dignité, au lieu d'étouffer sous la pression de l'esclavage, de la discrimination au titre de la race ou de la classe sociale, de la violence et du mépris, ce qui lui permettrait alors de remplir sa véritable mission dans le monde, à savoir adorer son Créateur -qu'il soit exalté!- et accomplir son oeuvre civilisatrice dans tout l'univers;

- une vie qui permettrait à l'homme de jouir des grâces de son Créateur et de pratiquer la bonté envers toute l'humanité, puisque celle-ci lui est une grande famille à laquelle il se sait lié de par le sentiment profond qu'il a de l'unité d'une commune origine en humanité, unité qui engendre des liens de parenté très étroits entre tous les fils d'Adam;

- forts de tout cela,

nous, les Musulmans, porteurs de l'étendard de l'invitation à embrasser la religion de Dieu, à l'aube de ce 15ème siècle de l'Hégire, nous proclamons cette Déclaration, faite au nom de l'Islam, des droits de l'homme tels qu'on peut les déduire du très noble Coran et de la très pure Tradition prophétique (Sunnah).

A ce titre, ces droits se présentent comme des droits éternels qui ne sauraient supporter suppression ou rectification, abrogation ou invalidation. Ce sont des droits qui ont été définis par le Créateur -à lui la louange!- et aucune créature humaine, quelle qu'elle soit, n'a le droit de les invalider ou de s'y attaquer. L'immunité personnelle qu'ils assurent à chacun ne saurait être annulée par la volonté d'un individu qui y renoncerait ni par la volonté de la société représentée par des institutions qu'elle aurait elle-même créées, de quelque nature qu'elles soient et quelle que soit l'autorité dont elles auraient été investies.

L'affirmation de ces droits est la condition préalable et véritable à l'édification d'une société islamique authentique,

1) société où tous les hommes seraient égaux sans privilège ni discrimination entre les individus en raison de l'origine, de la race, du sexe, de la couleur, de la langue ou de la religion;

2) société où l'égalité serait le fondement même du titre à bénéficier des droits et à se voir imposer des devoirs, égalité qui trouverait sa source dans l'unité d'une commune origine en humanité: "O vous, les hommes! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle" (49:13), et dans l'ennoblissement que le Créateur -que soit magnifiée sa magnificence!- a généreusement octroyé à l'homme: "Nous avons ennobli les fils d'Adam. Nous les avons portés sur la terre ferme et sur la mer. Nous leur avons accordé d'excellentes nourritures. Nous leur avons donné la préférence sur beaucoup de ceux que nous avons créés" (17:70);

3) société qui verrait dans la famille sa cellule fondamentale, qui l'entourerait de sa protection et l'ennoblirait au mieux, et qui lui garantirait tous les moyens de stabilité et de progrès;

4) société où la liberté de l'homme serait absolument synonyme du sens donné à sa propre vie: il y naîtrait libre et s'y réaliserait lui-même en un climat de liberté, à l'abri de toute pression, de toute contrainte, de tout avilissement et de toute réduction à la condition d'esclave;

5) société où gouvernants et gouvernés seraient égaux devant la Loi islamique promulguée par le Créateur lui-même -à lui la louange!- sans privilège ni discrimination;

6) société où le pouvoir terrestre serait considéré comme un dépôt sacré (amanah) confié à la responsabilité des gouvernants pour qu'ils réalisent les objectifs définis par la Loi islamique et cela par les moyens mêmes que cette Loi a précisés en vue de réaliser les dits objectifs;

7) société où chaque individu croirait que Dieu -et lui seul- est le maître de tout l'univers, que tout ce qui s'y trouve a été mis au service de toutes les créatures de Dieu, comme un don de sa générosité, sans que personne

ne puisse prétendre y avoir plus de droits qu'un autre, et que tout être humain a droit à une juste part de ce don divin: "Il a mis à votre service ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre. Tout vient de lui" (45:13).

8) société où les décisions politiques qui organisent les affaires de la Communauté islamique seraient prises conformément au principe de consultation (shura) et où les autorités qui les appliquent et les exécutent agiraient en conformité avec le même principe: "*Ceux qui délibèrent entre eux au sujet de leurs affaires*" (42:38);

9) société où toutes les chances se trouveraient être égales afin que chaque individu puisse y assumer des responsabilités en rapport avec ses capacités et ses aptitudes, ayant à en rendre compte ici-bas devant la Communauté islamique et dans l'autre monde devant son Créateur: "Chacun de vous est un pasteur; chacun de vous est donc responsable de son troupeau!" (hadith);

10) société où gouvernants et gouvernés se trouveraient sur un même pied d'égalité devant la justice, y compris en ce qui concerne les mesures mêmes qu'entraîne l'exercice de la justice;

11) société où chaque individu serait la conscience même de celle-ci et où il aurait donc le droit de porter plainte en justice (hisbah) contre toute personne qui aurait commis un crime contre les droits de la société et de requérir le soutien des autres membres de celle-ci, lesquels seraient alors tenus de le soutenir et de ne pas l'abandonner dans la défense de sa juste cause;

12) société qui refuserait toutes les formes d'oppression et garantirait à chaque individu la sécurité, la liberté, la dignité et la justice, parce qu'elle serait requise de défendre les droits que la Loi de Dieu a conférés à l'homme, de travailler à les appliquer et de veiller à les protéger, ces droits mêmes que la présente Déclaration proclame ainsi à la face du monde;

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Les droits de l'homme en Islam

Art. 1 - Le droit à la vie

a) La vie de l'homme est sacrée (muqaddassah) et personne n'est autorisé à y porter atteinte: "Celui qui a tué un homme qui lui-même n'a pas tué, ou qui n'a pas commis de violence sur la terre, est considéré comme s'il avait tué tous les hommes; et celui qui sauve un seul homme est considéré comme s'il avait sauvé tous les hommes" (5:32). Ce caractère sacré ne saurait lui être retiré que par l'autorité de la Loi islamique et conformément aux dispositions qu'elle stipule à ce sujet.

b) L'existence physique et morale de l'être humain est un domaine inviolable que la Loi islamique protège aussi bien de son vivant qu'après sa mort. Il a donc droit à ce que sa dépouille mortelle soit traitée avec les égards dus à sa dignité et à sa noblesse: "Si l'un d'entre vous ensevelit son frère, qu'il le fasse de la meilleure manière" (hadith), tout comme chacun se doit de voiler les fautes du défunt ainsi que ses défauts personnels: "Ne dites pas du mal des morts, car ils sont arrivés là-même où leurs actes les ont conduits" (hadith).

Art. 2 - Le droit à la liberté

a) La liberté de l'homme est sacrée -tout autant que sa vie- et c'est même le premier attribut que la nature lui reconnaît lorsqu'il vient à naître: "Il n'est pas de nouveau-né qui ne naisse conformément à son statut de nature (fitrah)" (hadith). Cette liberté correspond donc au statu quo ante et doit demeurer permanente; personne n'est autorisé à y porter atteinte: "Comment réduiriez-vous en esclavage des hommes que leurs mères ont engendrés libres?" (parole du Calife ‘Umar). Il faut donc instaurer des garanties suffisantes en vue de protéger la liberté des individus. On ne serait autorisé à les restreindre ou à les limiter que par l'autorité de la Loi islamique et conformément aux dispositions qu'elle stipule à ce sujet.

b) Nul peuple n'est autorisé à porter atteinte à la liberté d'un autre peuple. Le peuple qui est ainsi victime de l'agression a le droit de repousser celle-ci et de recouvrer sa liberté par tous les moyens possibles: "Quant à ceux qui, après avoir subi un tort, se font justice à eux-mêmes: voilà ceux contre lesquels aucun recours n'est possible" (42:41). La société internationale a le devoir de soutenir tout peuple qui lutte pour sa liberté et c'est là, pour les Musulmans, une obligation avec laquelle ils ne sauraient transiger: "Toute autorisation de se défendre est donnée à ceux qui, si nous leur accordons le pouvoir sur la terre, s'acquittent de la prière, font l'aumône, ordonnent ce qui est convenable et interdisent ce qui est blâmable" (22:41).

Art. 3 - Le droit à l'égalité

a) Tous les humains sont égaux devant la Loi islamique: "Nulle supériorité n'appartient à un Arabe sur un non-Arabe, ni à un non-Arabe sur un Arabe, ni à un rouge sur un noir, ni à un noir sur un rouge, sauf s'il a de la

piété" (hadith). Aucune discrimination entre les individus ne saurait être admise dans l'application qu'on fait de cette Loi à tous: "Si Fatimah, la fille de Mahomet, venait elle-même à voler, on lui couperait aussi la main" (hadith), ni dans la protection qu'ils se doivent d'assurer à cette même Loi: "Le plus faible d'entre vous est, pour moi, le plus fort jusqu'à ce que je lui fasse recouvrer son droit, et le plus fort d'entre vous est, pour moi, le plus faible jusqu'à ce que je l'amène à reconnaître aux autres leur droit" (parole du calife Abu-Bakr). b) Tous les humains sont égaux quant à la valeur (qimah) humaine qu'ils représentent: "Tous, vous descendez d'Adam; et Adam a été créé de poussière" (hadith), et ce n'est que par leurs oeuvres qu'ils sont supérieurs les uns aux autres: "*Il y aura des degrés différents pour chacun d'eux, d'après ce qu'ils ont fait*" (46:19). Toute idéologie, toute législation ou toute situation qui justifierait la ségrégation entre les individus en la fondant sur le sexe, la race, la couleur, la langue ou la religion, est directement contraire à ce principe islamique général.

c) Chaque individu a un droit d'usage vis-à-vis des ressources matérielles de la société par le moyen d'un travail qu'il assume avec autant de chances que les autres: "*Parcourez donc ses (la terre) grandes étendues; mangez de ce que Dieu vous accorde pour votre subsistance*" (67:15). Aucune ségrégation entre les individus n'est autorisée en matière de salaire, aussi longtemps que l'effort fourni et le travail produit sont les mêmes en quantité et en qualité: "*Celui qui aura fait le poids d'un atome de bien le verra; celui qui aura fait le poids d'un atome de mal le verra*" (99:7-8).

Art. 4 - Le droit à la justice

a) Tout individu a le droit de demander à être jugé conformément à la Loi islamique et à ce qu'on lui fasse application de celle-ci, à l'exclusion de toute autre: "Portez vos différends devant Dieu et devant le Prophète" (4:59), "Juge entre eux d'après ce que Dieu a révélé; ne te conforme pas à leurs désirs" (5:49).

b) Tout individu a le droit de se défendre personnellement contre toute injustice qui le frappe: "Dieu n'aime pas que l'on divulgue des paroles méchantes, à moins qu'on en ait été victime"(4:148), de même qu'il a le devoir de protéger autrui contre toute injustice, par tous les moyens en son pouvoir: "Que chacun vienne au secours de son frère, que celui-ci soit l'auteur ou la victime d'une injustice: s'il en est l'auteur, que ce soit pour la lui interdire; s'il en est la victime, que ce soit pour le secourir" (hadith). Tout individu a le droit de recourir à une instance d'autorité conforme à la Loi islamique pour que celle-ci lui assure protection et justice et éloigne loin de lui le dommage ou l'injustice qui le frappe. Tout gouvernant musulman a le devoir d'instaurer une telle instance d'autorité et de lui assurer les garanties suffisantes d'impartialité et d'indépendance: "L'imam a pour lui des légions de défenseurs qui militent derrière lui et assurent sa protection" (hadith).

c) Tout individu a le droit -et même le devoir- de défendre le droit de tout autre individu ainsi que celui de sa communauté naturelle (hisbah): "Vous ferai-je savoir quel est le meilleur des témoins? Celui qui vient proposer son témoignage en justice avant même qu'on ne le lui demande" (il s'y présente comme volontaire sans que personne ne le sollicite) (hadith).

d) Nul ne saurait refuser, sous aucun prétexte que ce soit, à tout individu le droit de se défendre personnellement: "L'ayant droit est habilité à parler" (hadith), "Lorsque les deux plaideurs sont enfin assis en ta présence, ne porte pas de jugement avant d'avoir entendu le second comme tu as entendu le premier: c'est la meilleure méthode pour que se manifeste enfin la juste sentence" (hadith).

e) Personne n'a le droit de contraindre un Musulman à obéir à un ordre qui est contraire à la Loi islamique. Le Musulman se doit alors de dire "non" à la face même de celui qui lui ordonne pareille désobéissance, quel que soit celui-ci: "Si le Musulman se voit ordonner de pécher, il ne doit alors ni soumission ni obéissance" (hadith). Dans ce cas, il a le droit de voir sa communauté naturelle refuser elle aussi d'obéir à un tel ordre, par solidarité envers la vérité: "Tout Musulman est le frère de tout autre Musulman: il ne saurait être injuste envers lui et ne saurait le livrer à autrui" (hadith).

Art. 5 - Le droit à un procès équitable

a) L'innocence constitue le statut d'origine: "Tous les membres de ma Communauté sont innocents, à moins que la faute ne soit publique" (hadith). Cette présomption d'innocence correspond donc au statu quo ante et doit demeurer permanente, même à l'égard d'un accusé, aussi longtemps qu'il n'a pas été reconnu définitivement coupable par-devant un tribunal qui juge équitablement.

b) Nulle accusation de crime ne saurait être établie à moins qu'un texte de la Loi islamique ne le stipule: "Nous n'avons jamais puni un peuple, avant de lui avoir envoyé un Prophète" (17:15). Le Musulman ne saurait être excusé d'ignorer ce qu'il doit nécessairement savoir de sa religion. Cependant, son ignorance -dès lors qu'elle est prouvée- sera prise en considération, à titre de shubhah (cas douteux), afin de lui éviter seulement l'application des peines corporelles: "Il n'y a pas de faute à vous reprocher au sujet des actions que vous commettez par erreur, mais seulement pour celles que vous avez préméditées en vos cœurs" (33:5).

c) Personne ne saurait être reconnu coupable d'un crime et donc condamné à des peines pour ce crime tant que la preuve de sa culpabilité n'a pas été établie par des preuves irréfutables et définitives, par-devant un tribunal doté de toutes les compétences juridiques et judiciaires nécessaires: "Si un homme pervers vient vous apporter une nouvelle, faites attention!" (49:6), "La conjecture ne sert à rien contre la vérité" (53:28).

d) On ne saurait, en aucun cas, outrepasser les peines qui ont été fixées par la Loi islamique pour chaque crime: "Telles sont les lois (peines prévues) de Dieu; ne les transgressez pas" (2:229). Un des principes de la Loi islamique veut que l'on tienne compte des circonstances atténuantes et des ambiguïtés même du contexte dans lequel le crime a été commis, et cela afin d'éviter l'application des peines prévues par la Loi: "Détournez des Musulmans l'application des peines prévues, aussi longtemps que vous le pouvez. Si vous trouvez quelque échappatoire en faveur de l'accusé, rendez-lui donc sa liberté" (hadith).

e) Nulle personne ne saurait être tenue responsable des crimes d'autrui: "Nul ne portera le fardeau d'un autre" (17:15). Tout être humain est autonome dans la responsabilité qu'il a de ses actes: "Tout homme est tenu pour responsable de ce qu'il a accompli" (52:21). On ne saurait, en aucun cas, en faire porter la responsabilité à ses proches parents: famille, alliés, domesticité, amis: "Que Dieu me préserve de prendre un autre que celui chez qui nous avons trouvé notre bien! Sinon, nous serions injustes!" (12:79).

Art. 6 - Le droit à la protection contre l'abus de pouvoir

Tout individu a le droit d'être protégé contre tout abus de pouvoir à son endroit. Nul n'est autorisé à requérir de lui qu'il fournisse des explications concernant tel ou tel de ses agissements, ou telle ou telle des situations qui sont les siennes, ni même à lui adresser la moindre accusation tant que celle-ci n'est pas fondée sur de fortes présomptions qui prouvent son implication dans les méfaits qui lui sont reprochés: "Ceux qui offensent injustement les croyants et les croyantes se chargent d'une infamie et d'un péché notoire" (33:58).

Art. 7 - Le droit à la protection contre la torture

Nul n'est autorisé à soumettre à la torture la personne reconnue coupable, et encore moins celle qui est simplement accusée: "Dieu torturera (dans l'au-delà) ceux qui auront torturé ici-bas" (hadith), de même que nul n'est autorisé à amener qui que ce soit à l'aveu d'un crime qu'il n'a pas commis; tout ce qui est extorqué par la contrainte est nul de plein droit: "Dieu pardonne aux membres de ma Communauté leurs fautes d'action et d'omission, ainsi que tout ce à quoi ils ont été contraints" (hadith). Quel que soit le crime commis par l'individu et quelle que soit la peine prévue par la Loi islamique, la dignité de l'homme et sa noblesse de fils d'Adam doivent toujours demeurer sauves.

Art. 8 - Le droit de chaque individu à la protection de son honneur et de sa réputation
L'honneur et la réputation de chaque individu sont des valeurs inviolables que nul n'est autorisé à profaner: "Votre sang, vos biens et votre honneur sont aussi inviolables que le sont pour vous ce jour que vous vivez, ce mois que vous passez et cette cité que vous visitez" (hadith). Il est donc interdit d'enquêter sur sa vie privée et de chercher à le diffamer dans sa personnalité psychique et morale: "N'espionnez pas! Ne dites pas de mal les uns des autres" (49:12), "Ne vous calomniez pas les uns les autres; ne vous lancez pas des sobriquets injurieux" (49:11).

Art. 9 - Le droit d'asile

a) Tout musulman qui est l'objet d'une persécution ou victime d'une injustice a le droit de se réfugier là où il se trouvera en sécurité à l'intérieur même des frontières de la "Demeure de l'Islam". C'est là un droit que l'Islam garantit à toute personne persécutée, quelles que soient sa nationalité, sa croyance ou sa couleur. Les Musulmans ont l'obligation de lui garantir sa sécurité dès lors qu'elle cherche asile auprès d'eux: "Si un polythéiste cherche asile auprès de toi, accueille-le pour lui permettre d'entendre la parole de Dieu; fais-le ensuite parvenir dans son lieu sûr" (9:6).

b) La Maison Sacrée de Dieu, qui se trouve à la Mecque, est un lieu de refuge et de sécurité pour tous les humains, et aucun Musulman ne saurait s'y opposer:
"Quiconque y pénètre est en sécurité" (3:97), "Nous avons fait de la Maison un lieu où l'on se réfugie et un asile pour les hommes" (2:125), "Celui qui y réside et le nomade y sont égaux" (22:25).

Art. 10 - Les droits des minorités

a) Le statut religieux des minorités est régi par le principe coranique général: "Pas de contrainte en religion" (2:256).

b) Le statut civil et le statut personnel des minorités sont régis par la Loi de l'Islam si leurs membres s'adressent

à nous pour être jugés: "S'ils viennent à toi, juge entre eux ou bien détourne-toi d'eux. Si tu te détournes d'eux, ils ne te nuiront en rien. Si tu les juges, juge-les avec équité" (5:42). S'ils ne s'adressent pas à nous pour être jugés, ils sont dans l'obligation de recourir à leurs lois religieuses (shara'i'), dans la mesure où celles-ci relèvent -selon ce qu'ils en croient- d'une origine divine: "Mais comment te prendraient-ils pour juge? Ils ont la Tora où se trouve le jugement de Dieu. Ils se sont ensuite détournés" (5:43), "Que les gens de l'Évangile jugent les hommes d'après ce que Dieu y a révélé" (5:47).

Art. 11 - Le droit de participer à la vie publique

a) Chaque individu, membre de la Communauté islamique, a le droit d'être informé de tout ce qui touche à la vie de cette Communauté dans la mesure où cela relève de l'intérêt général de sa communauté naturelle. Il a aussi le devoir d'y participer dans la mesure même de ces capacités et de ses aptitudes, conformément au principe de la libre consultation (shura): "Ceux qui délibèrent entre eux au sujet de leurs affaires" (42:38). Tout individu, membre de la Communauté islamique, est donc habilité à assumer les charges et les fonctions publiques, dès lors que sont réunies en lui les conditions d'aptitude que prévoit la Loi islamique. Cette aptitude ne saurait être invalidée ou diminuée pour des considérations de race ou de classe sociale: "Un même sang circule chez tous les Musulmans, c'est pourquoi ils ne font qu'un en face de tout étranger qui porterait atteinte au plus petit de ceux qui sont sous leur protection" (hadith).

b) Le principe de libre consultation (shura) est à la base même des rapports entre celui qui gouverne et la Communauté islamique. Celle-ci a le droit de choisir librement celui qui la gouvernera conformément à ce même principe. Elle est également en droit de demander des comptes à ceux qui la gouvernent, et même de les récuser dès lors qu'ils viennent à s'écarter de la Loi islamique: "J'ai été promu votre chef alors que nous ne nous connaissons guère. Si vous me voyez dans le vrai, soutenez-moi; si vous me voyez dans l'erreur, redressez-moi. Obéissez-moi aussi longtemps que j'obéirai à Dieu et à son Envoyé. S'il m'arrive de leur désobéir, je ne saurais plus demander de m'obéir" (parole du calife Abu-Bakr).

Art. 12 - Le droit à la liberté de pensée, de croyance et de parole

a) Chaque personne a le droit de penser et de croire, et donc d'exprimer ce qu'elle pense et croit, sans que quiconque ne vienne s'y mêler ou le lui interdire, aussi longtemps qu'elle s'en tient dans les limites générales que la Loi islamique a stipulées en la matière. Personne, en effet, n'a le droit de propager l'erreur ou de diffuser ce qui serait de nature à encourager la turpitude ou à avilir la Communauté islamique: "Si les hypocrites, ceux dont les cœurs sont malades, ceux qui fomentent des troubles à Médine, ne se tiennent pas tranquilles, nous te lancerons en campagne contre eux et ils ne resteront plus longtemps dans ton voisinage: maudits en quelque lieu où ils se trouveront, ils seront capturés et tués" (33:60-61).

b) La pensée qui s'exerce librement -à la recherche de la vérité- ne constitue pas seulement un droit, mais c'est aussi un devoir: "Dis: 'Je ne vous exhorte qu'à une seule chose: Tenez-vous debout devant Dieu, par deux, ou isolément, puis méditez'" (34:46).

c) Chaque individu a donc le droit et le devoir de proclamer qu'il refuse et désavoue l'injustice, comme aussi de la combattre sans craindre de braver un pouvoir qui abuse de son autorité, un gouvernant qui agit iniquement ou un système qui se révèle tyrannique. C'est en cela que réside la meilleure forme de combat (gihad): "On interrogea l'envoyé de Dieu: 'Quel est le gihad qui est le meilleur?' - 'C'est de proclamer la vérité à la face d'un prince inique', répondit-il" (hadith).

d) Aucune entrave ne sera mise à la diffusion des informations et des vérités sûres, à moins que de leur diffusion ne naisse quelque danger pour la sécurité de la communauté naturelle et de l'État: "Lorsqu'une nouvelle leur parvient, -objet de sécurité ou d'alarme- ils la font connaître autour d'eux. Si on l'avait rapportée à l'envoyé et à ceux qui, parmi eux, détiennent l'autorité, pour leur demander leur avis, ils auraient su s'il fallait l'accréditer, car on se réfère habituellement à leur opinion" (4:83).

e) Respecter les sentiments de ceux qui sont d'avis opposé, en matière de religion, est l'une des vertus du Musulman. Personne n'est donc autorisé à ridiculiser les croyances d'autrui ou à susciter l'inimitié de la société à son encontre: "N'insultez pas ceux qu'ils invoquent en dehors de Dieu, sinon ils insulteraient Dieu par hostilité et par ignorance. Nous avons ainsi embelli aux yeux de chaque communauté ses propres actions. Ceux qui en font partie retourneront ensuite vers leur Seigneur" (6:108).

Art. 13 - Le droit à la liberté religieuse

Toute personne dispose de la liberté de croyance et a donc la liberté de pratiquer le culte conformément à sa croyance: "*A vous, votre religion; à moi, ma religion*" (109:6).

Art. 14 - Le droit d'appeler à l'Islam et de faire connaître son Message

a) Tout individu a le droit de participer, seul ou avec d'autres, à la vie de sa communauté naturelle, que ce soit au plan religieux, culturel, politique etc..., tout comme il a le droit de créer les institutions et de s'assurer les moyens qui sont nécessaires à l'exercice de ce droit: "Dis: 'Voici mon chemin! J'en appelle à Dieu, moi, et ceux qui me suivent, en toute clairvoyance'" (12:108).

b) Tout individu a le droit et le devoir de "commander ce qui est convenable et d'interdire ce qui est blâmable", et aussi d'exiger que la société crée les institutions qui permettent à l'individu d'assumer cette responsabilité pour s'entraider d'autant mieux au bien et à la piété: "Puissiez-vous former une Communauté dont les membres appellent les hommes au bien: leur ordonnent ce qui est convenable et leur interdisent ce qui est blâmable" (3:104), "Encouragez-vous mutuellement à la piété et à la crainte révérencielle de Dieu" (5:2), "Lorsque les humains voient quelqu'un exercer l'injustice sans intervenir pour le lui interdire, Dieu est bien près de les englober tous dans son châtiment" (hadith).

Art. 15 - Les droits économiques

a) La nature -avec toutes ses richesses- est la propriété de Dieu même -qu'il soit exalté!-: "La royauté des cieux et de la terre et de ce qu'ils contiennent appartient à Dieu" (5:120). Il en a fait don aux hommes et leur a accordé sur elle un droit d'usage: "*Il a mis à votre service ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre. Tout vient de lui*" (45:13). Il leur a interdit de la corrompre et de la détruire: "*Ne soyez pas malfaisants sur la terre, en la corrompant*" (26:183). Personne n'est donc autorisé à en priver autrui ou à porter atteinte au droit d'usage dont chacun dispose en vue de trouver dans la nature les moyens de sa subsistance: "*Les dons de ton Seigneur ne sont refusés à personne*" (17:20).

b) Tout être humain a donc droit de travailler et de produire en vue d'assurer sa subsistance par tous les moyens reconnus légitimes par la Loi: "Il n'y a pas de bête sur la terre dont la subsistance n'incombe à Dieu" (11:6), "Parcourez donc ses (la terre) grandes étendues; mangez de ce que Dieu vous accorde pour votre subsistance" (67:15).
c) La propriété privée est donc légitime à ce titre -qu'elle soit individuelle ou en participation communautaire- et, par suite, tout être humain a le droit de s'approprier ce qu'il s'est acquis par son effort et son travail: "Il est, en vérité, celui qui pourvoit aux besoins de l'homme et qui l'enrichit" (53:48). La propriété publique est tout aussi légitime et doit être organisée pour le bien commun de la Communauté islamique tout entière: "Ce que Dieu a octroyé à son Envoyé comme butin pris sur les habitants des cités appartient à Dieu et à son Envoyé, à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, au voyageur, afin que ce ne soit pas attribué à ceux d'entre vous qui sont riches" (59:7).

d) Les membres pauvres de la Communauté islamique ont un droit bien déterminé sur le patrimoine des membres plus riches de celle-ci, droit qu'organise l'institution de l'Aumône légale (zakat): "Et de ceux sur les biens desquels on prélève un droit reconnu comme obligatoire au profit du mendiant et de celui qui est dépourvu de tout" (70:24-25). C'est là un droit que nul ne saurait minimiser ou interdire, ou même soumettre à autorisation de la part de ceux qui gouvernent, même si une telle attitude devait mener à combattre ouvertement ceux qui s'opposent ainsi à l'exercice de ce droit à la zakat: "J'en fais le serment par Dieu même: si certains venaient à me refuser un tribut que l'on donnait à l'Envoyé de Dieu, je les combattrais pour que ce tribut soit maintenu" (parole du calife Abu-Bakr).

e) Mettre au service de la Communauté islamique les sources de richesse et les moyens de production est une obligation que nul n'est autorisé à négliger ou à minimiser: "Aucun pasteur à qui Dieu a confié la responsabilité d'un troupeau et qui n'a pas entouré celui-ci de son attention sincère, ne connaîtra les parfums du paradis" (hadith). De même, nul n'est autorisé à exploiter les richesses de la terre d'une manière que la Loi islamique déclare interdite ou qui nuirait à l'intérêt général de la communauté naturelle.

f) Pour assurer une sage direction à l'activité économique et pour en garantir un sain fonctionnement, l'Islam interdit:

- La fraude sous toutes ses formes: "Qui vient à frauder n'est pas des nôtres" (hadith);

- L'aléa, le manque d'information et tout ce qui est de nature à engendrer des conflits qu'on ne pourrait pas soumettre à des critères objectifs: "Le Prophète a interdit la vente au jet de pierre ou de faire une vente aléatoire" (hadith), "Le Prophète a interdit le raisin avant qu'il ne soit mûr (noir) et le grain avant qu'il ne mûrisse" (hadith);

- L'exploitation et la fraude mutuelle dans les opérations d'échange de produits: "*Malheur aux fraudeurs! Lorsqu'ils achètent quelque chose, ils exigent des gens une pleine mesure; lorsqu'ils mesurent ou qu'ils pèsent pour ceux-ci, ils trichent*" (83:1-3);

- La monopolisation et toute opération menant à une concurrence déloyale: "Seul, le pécheur monopolise" (hadith);

- L'usure et tout profit illicite qui exploite la situation désavantageuse d'autrui: "Dieu a permis la vente et il a interdit l'usure" (2:275);

- Les publicités mensongères et trompeuses: "Les deux partenaires au contrat d'achat-vente ont le droit d'option aussi longtemps qu'ils ne se séparent pas: s'ils sont véridiques et présentent honnêtement les choses, leur contrat est alors béni de Dieu, mais s'ils pratiquent la fraude et le mensonge, ledit contrat se voit privé de toute bénédiction" (hadith).

g) Le respect des intérêts supérieurs de la Communauté islamique et la fidélité aux valeurs de l'Islam constituent la seule limitation possible à toute activité économique de la société musulmane.

Art. 16 - Le droit à la protection de la propriété

Nul n'est autorisé à exproprier un individu de la propriété qu'il a acquise par les moyens licites, à moins qu'il ne s'agisse de l'intérêt général: "Ne dévorez pas à tort vos biens entre vous" (2:188); dans ce cas, on lui assurera une juste compensation: "Quiconque s'adjuge sur terre une propriété à laquelle il n'a aucun droit se verra enfoui avec elle au jour de la résurrection, jusqu'en dessous des sept Terres" (hadith). Le caractère inviolable de la propriété publique est encore plus grand et les peines réservées à quiconque y porte atteinte sont, par suite, plus graves, car il s'agit alors d'un préjudice qui affecte la communauté naturelle tout entière et d'une infidélité qui frappe la Communauté islamique dans son ensemble: "Qui d'entre vous est, par nous, requis d'accomplir un travail, puis nous en dérobe ce qui aurait la valeur d'une aiguille ou plus, sera considéré comme un fraudeur et devra en rendre compte au jour de la résurrection" (hadith), "On lui dit un jour: 'O Envoyé de Dieu, un tel est mort martyr'. 'Que non! répondit-il: je l'ai vu en enfer, enveloppé d'un manteau qu'il a volé'. Puis il reprit: '‘Umar, lève-toi et proclame: Seuls les vrais croyants entreront au Paradis' (trois fois)" (hadith).

Art 17 - Les droits et devoirs des travailleurs

Le travail est un idéal que l'Islam a exalté pour la société qu'il a voulu édifier: "Dis: 'Agissez'" (9:105). Et si tout travail a le droit d'être bien fait: "Que celui d'entre vous qui doit accomplir un travail le fasse bien: voilà ce que Dieu aime" (hadith), tout travailleur a aussi le droit:

a) de recevoir le salaire correspondant à son effort, sans restriction ni retard: "Donnez son salaire au travailleur, avant même que ne sèche sa sueur!" (hadith);

b) d'accéder à un niveau de vie décent, en rapport même avec l'effort déployé et la sueur dépensée: "Il y aura des degrés différents pour chacun d'eux, d'après ce qu'ils ont fait" (46:19).

c) de bénéficier personnellement du noble respect auquel il a droit de la part de la société tout entière: "Agissez! Dieu verra vos actions, ainsi que son Envoyé et les croyants" (9:105), "Dieu aime le croyant qui exerce une profession" (hadith);

d) de trouver une protection suffisante qui le mette à l'abri de toute fraude et de toute exploitation: "Il y a trois types d'individus dont je serai l'ennemi déclaré au jour de la résurrection, dit Dieu: celui qui, donnant quelque chose en mon nom, trompe autrui; celui qui, vendant un produit à un homme libre, trompe sur le prix; celui qui, employant un travailleur, en obtient les prestations promises et ne lui donne pas son salaire" (hadith).

Art. 18 - Le droit de l'individu à avoir sa juste part des biens nécessaires à la vie

Tout individu a le droit d'avoir sa juste part des biens nécessaires à la vie: nourriture, boisson, vêtements, logement, ainsi que tous les soins qu'exige sa santé physique et tous les biens que requiert sa santé morale et intellectuelle: science, connaissances et culture, dans le cadre même de ce que lui proposent les ressources de la Communauté islamique. L'obligation qui incombe à celle-ci, dans ce domaine, embrasse tous les biens que l'individu ne saurait s'assurer d'une manière autonome: "Le Prophète est un allié plus proche des croyants qu'ils ne le sont les uns des autres" (33:6).

Art. 19 - Le droit de fonder une famille

a) Le mariage, dans son cadre islamique, est un droit reconnu à tout être humain. C'est la voie reconnue légitime par la Loi islamique pour fonder une famille, s'assurer une descendance et se garder personnellement chaste: "O vous les hommes! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, puis, de celui-ci, il a créé son épouse et il a fait de ce couple un grand nombre d'hommes et de femmes" (4:1). Chacun des époux a, vis-à-

vis de l'autre, des droits et des devoirs équivalents, que la Loi islamique a particulièrement définis: "Les femmes ont des droits équivalents à leurs obligations, et conformément à l'usage. Les hommes ont cependant une prééminence sur elles" (2:228). Il appartient au père d'assurer l'éducation de ses enfants, physiquement, moralement et religieusement, conformément à la croyance et à la Loi religieuse qui sont les siennes. Il a seul la responsabilité de choisir l'orientation qu'il entend donner à leur vie: "Chacun de vous est un pasteur; chacun de vous est donc responsable de son troupeau" (hadith).

b) Chacun des époux a, vis-à-vis de l'autre, le droit au respect ainsi qu'aux égards dus aux sentiments qu'il éprouve et à la fonction qu'il assume, dans un climat d'amitié et de miséricorde réciproques: "Parmi ses signes: il a créé pour vous, tirées de vous, des épouses afin que vous reposiez auprès d'elles, et il a établi l'amour et la miséricorde entre vous" (30:21).

c) Le mari a l'obligation d'assurer à sa femme et à ses enfants la pension alimentaire (nafaqah) qui leur est due, sans jamais la leur mesurer avec avarice: "Que celui qui se trouve dans l'aisance paye selon ses moyens. Que celui qui ne possède que le strict nécessaire paye en proportion de ce que Dieu lui a accordé" (65:7).

d) Chaque enfant a droit à ce que ses père et mère lui assurent au mieux son éducation, son instruction et sa préparation à la vie: "Dis: 'Mon Seigneur! Sois miséricordieux envers eux, comme ils l'ont été envers moi, lorsqu'ils m'ont élevé quand j'étais un enfant'" (17:24). Nul n'est autorisé à faire travailler les enfants à un âge précoce, ou à leur imposer des travaux qui seraient trop pesants pour eux, empêcheraient leur croissance physique ou mettraient obstacle au droit qu'ils ont de jouer et d'étudier.

e) Si les père et mère sont dans l'impossibilité d'assumer leur responsabilité vis-à-vis de l'enfant, celle-ci est transférée à la société et, dans ce cas, la pension alimentaire de l'enfant est à la charge de la Caisse commune (Bayt al-mal) des musulmans (le Trésor Public de l'État): "Je suis, de chaque croyant, (un allié) bien plus proche que lui-même: si quelqu'un vient à mourir en laissant une dette ou un familier sans ressources, la charge m'en incombe. Par contre, s'il laisse quelque bien, celui-ci ira à ses héritiers" (hadith).

f) Chacun des membres de la famille a le droit d'en recevoir ce qui lui permet de répondre à ses besoins: biens matériels, protection et affection, durant sa première enfance ainsi que lorsqu'il est vieux ou impotent. Les père et mère sont en droit d'exiger de leurs enfants que ceux-ci s'acquittent de leur devoir de prendre leurs parents en charge, matériellement, et de s'occuper d'eux, physiquement et moralement: "Ta personne et tes biens appartiennent à ton père" (hadith).

g) La maternité a le droit d'être entourée d'égards particuliers de la part de toute la famille: "-O Envoyé de Dieu, lui dit-on, quelle est la personne qui est la plus digne de ma bonne compagnie? -Ta mère, répondit-il. -Et après, qui est-ce? lui dit-on encore. -Ta mère, répondit-il de nouveau. -Et après, qui est-ce? lui demanda-t-on une nouvelle fois. -Ta mère, répondit-il toujours. Et après, qui est-ce? lui fut-il dit enfin. -Ton père, répond-il finalement" (hadith).

h) Les responsabilités de la famille sont partagées en commun (sharikah) par tous ses membres, chacun à la mesure de ses forces et de la nature même de sa constitution. C'est une responsabilité qui va bien au-delà des simples rapports entre parents et enfants: elle embrasse tous ceux qui en sont proches, au titre de la parenté par les hommes et par les femmes: "O Envoyé de Dieu, lui demanda-t-on, qui est la personne la plus digne de ma piété filiale? -Ta mère, répondit-il, et encore ta mère, et toujours ta mère; puis c'est ton père, et enfin les proches parents, en ordre décroissant" (hadith).

i) Ni le garçon ni la fille ne seront contraints au mariage avec une personne pour laquelle ils n'éprouvent aucun penchant: "Une jeune servante, encore vierge, vint trouver le Prophète et l'informa de ce que son père l'avait mariée contre son gré. Le Prophète lui reconnut alors le droit d'option (khiyar)" (hadith).

Art. 20 - Les droits de la femme mariée

La femme mariée a le droit:

a) de vivre avec son mari là même où il a décidé de vivre: "Faites habiter vos femmes, là où vous demeurez" (65:6);

b) de bénéficier de la pension alimentaire qu'il lui doit, conformément à la coutume, aussi longtemps que dure le mariage, ainsi que pendant la période d'attente (‘iddah) consécutive à la rupture, s'il vient à la répudier (talaq): "Les hommes ont autorité sur les femmes, en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles, et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien" (4:34), "Si elles sont enceintes, pourvoyez à leurs besoins jusqu'au moment de leur accouchement" (65:6); et aussi de recevoir de celui qui l'a ainsi répudiée la pension alimentaire des enfants dont la garde (hadanah) lui a été attribuée, toujours en proportion même des revenus de leur père: "Si elles allaitent l'enfant né de vous, versez-leur une pension" (65:6).

c) La femme mariée a droit à ces pensions alimentaires quelle que soit sa situation financière et quelle que soit sa richesse personnelle.

d) La femme mariée a le droit de solliciter de son époux -à l'amiable- qu'il mette fin au contrat de mariage qui les unit par le moyen de la répudiation par compensation (khul‘): "Si vous craignez de ne pas observer les lois de Dieu, nulle faute ne sera imputée à l'un ou à l'autre si l'épouse offre une compensation" (2:229), tout comme elle a le droit d'intervenir en justice pour demander le divorce (tatliq) dans le cadre des dispositions mêmes de la Loi islamique.

e) La femme mariée a le droit d'hériter de son mari tout comme de ses père et mère, ainsi que de ses propres enfants et proches parents: "Si vous n'avez pas d'enfants, le quart de ce que vous avez laissé reviendra à vos épouses. Si vous avez un enfant, le huitième de ce que vous avez laissé leur appartient" (4:12).

f) Chacun des deux époux a le devoir de respecter la vie privée de son partenaire, de ne rien divulguer de ses secrets et de ne rien dévoiler de ses défauts physiques ou de ses défaillances morales. Ce droit doit être plus particulièrement respecté pendant et après la répudiation ou le divorce: "N'oubliez pas d'user de générosité les uns envers les autres" (2:237).

Art. 21 - Le droit à l'éducation

a) Les enfants ont le droit de recevoir une saine éducation de leurs parents, tout comme ceux-ci sont en droit de voir leurs enfants leur manifester piété filiale et traitements courtois: "Ton Seigneur a décrété que vous n'adoriez que lui. Il a prescrit la bonté à l'égard de vos père et mère. Si l'un d'entre eux ou bien tous les deux ont atteint la vieillesse près de toi, ne leur dis pas: 'Fi!', ne les repousse pas, adresse-leur des paroles respectueuses. Incline vers eux, avec bonté, l'aile de la tendresse et dis: 'Mon Seigneur! Sois miséricordieux envers eux, comme ils l'ont été envers moi, lorsqu'ils m'ont élevé quand j'étais un enfant'" (17:23-24).

b) L'instruction est un droit pour tous. La quête de la science est même une obligation pour tous, qu'il s'agisse également des hommes ou des femmes: "La quête de la science est une prescription divine imposée à tout musulman et à toute musulmane" (hadith). Celui qui n'est pas instruit est en droit d'exiger que celui qui est instruit lui assure cet enseignement: "Lorsque Dieu contracta une alliance avec ceux auxquels le Livre a été donné, Il leur dit: "Vous l'expliquerez aux hommes, vous ne le garderez pas caché", mais ils l'ont rejeté derrière leur dos; ils l'ont vendu à vil prix. Quel détestable troc!" (3:187), "Que le témoin fasse parvenir (son témoignage) à l'absent" (hadith).

c) La société a l'obligation d'assurer à chaque individu des chances équivalentes en vue de s'instruire et de s'éclairer: "Lorsque Dieu veut du bien à quelqu'un, il lui donne d'être versé dans les sciences religieuses. Moi, je ne fais que (les) distribuer, mais c'est Dieu -qu'il soit célébré et magnifié!- qui (les) donne" (hadith). Chaque individu a le droit de choisir ce qui correspond le mieux à ses aptitudes et à ses capacités: "Chacun réussit en ce pour quoi il a été créé!" (hadith).

Art. 22 - Le droit de chacun à la protection de sa vie privée

Les secrets intimes des êtres humains ne doivent être connus que de leur Créateur seul: "N'ai-je pas pénétré les secrets de son cœur?" (hadith). Leur vie privée est donc un bien sacré que nul n'est autorisé à violer: "N'espionnez pas!" (49:12), "O vous qui avez proclamé votre Islam avec les lèvres alors que votre cœur est encore rebelle à la foi, ne causez pas de tort aux Musulmans, ne les couvrez pas de honte et n'allez pas dévoiler leur nudité. Quiconque cherche à dévoiler la nudité de son frère musulman, Dieu dévoilera la sienne; et celui dont Dieu dévoilera la nudité verra celle-ci mise au grand jour, fût-il au plus profond de sa tombe" (hadith).

Art. 23 - Le droit à la liberté de déplacement et de résidence

a) Tout individu a le droit de mouvement et de déplacement à partir du lieu de sa résidence, et en vue d'y revenir. Il a aussi le droit de voyager, d'émigrer loin de son pays et d'y retourner par la suite sans qu'on y mette des limites ou des entraves: "C'est lui qui a fait pour vous la terre très soumise. Parcourez donc ses grandes étendues; mangez de ce que Dieu vous accorde pour votre subsistance" (67:15), "Dis: 'Parcourez la terre: voyez quelle a été la fin des calomniateurs'" (6:11), "La terre de Dieu n'est-elle pas assez vaste pour vous permettre d'émigrer?" (4:91).

b) Nul n'est autorisé à contraindre une personne à quitter son pays ou à s'en éloigner, de façon abusive et en l'absence de tout motif prévu par la Loi islamique: "Ils t'interrogent au sujet du combat durant le mois sacré. Dis: 'Combattre en ce mois est un péché grave; mais, écarter les hommes du chemin de Dieu, être impie envers lui et la Mosquée sacrée, en chasser ses habitants, tout cela est plus grave encore devant Dieu'" (2:217).

c) La Demeure de l'Islam (Dar al-Islam) est une. C'est la patrie de tout musulman: nul n'est autorisé à y mettre des entraves à ses déplacements par l'érection de barrières géographiques ou de frontières politiques. Tout pays musulman a le devoir d'accueillir tout musulman qui y émigre ou vient à y entrer, comme un frère accueille son frère: "Ceux qui s'étaient établis avant eux en cette demeure et dans la foi aiment ceux qui émigrent vers eux. Ils ne trouvent dans leurs cœurs aucune envie pour ce qui a été donné à ces émigrés. Ils les préfèrent à eux-mêmes, malgré leur pauvreté. Ceux qui se gardent contre leur propre avidité, ceux-là sont les bienheureux" (59:9). Et notre prière finale est une louange à Dieu, le Seigneur des Mondes.

8. Déclaration islamique universelle des droits de l'homme (Déclaration du Conseil islamique, 1981) (version française réduite) [1954]

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux
"*Ce manifeste-ci est une Déclaration adressée aux hommes pour servir de guide et de pieuse exhortation à tous les hommes pieux*" (3:138).

Introduction
L'Islam a donné à l'humanité un code idéal des droits de l'homme il y a quatorze siècles. Ces droits ont pour objet de conférer honneur et dignité à l'humanité et d'éliminer l'exploitation, l'oppression et l'injustice.
Les droits de l'homme, dans l'Islam, sont fortement enracinés dans la conviction que Dieu, et Dieu seul, est l'auteur de la Loi et la source de tous les droits de l'homme. Étant donné leur origine divine, aucun dirigeant ni gouvernement, aucune assemblée ni autorité ne peut restreindre, abroger ni violer en aucune manière les droits de l'homme conférés par Dieu. De même, nul ne peut transiger avec.

Les droits de l'homme, dans l'Islam, font partie intégrante de l'ensemble de l'ordre islamique et tous les gouvernements et organismes musulmans sont tenus de les appliquer selon la lettre et l'esprit dans le cadre de cet ordre.
Il est malheureux que les droits de l'homme soient impunément foulés aux pieds dans de nombreux pays du monde, y compris dans des pays musulmans. Ces violations flagrantes sont extrêmement préoccupantes et éveillent la conscience d'un nombre croissant d'individus dans le monde entier.
Je souhaite sincèrement que cette Déclaration des droits de l'homme donne une puissante impulsion aux populations musulmanes pour rester fermes et défendre avec courage et résolution les droits qui leur ont été conférés par Dieu.

La présente Déclaration des droits de l'homme est le second document fondamental publié par le Conseil islamique pour marquer le commencement du 15ème siècle de l'ère islamique, le premier étant la Déclaration islamique universelle annoncée lors de la Conférence internationale sur le Prophète Mahomet (que Dieu le bénisse et le garde en paix) et son message, organisée à Londres du 12 au 15 avril 1980.
La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme est basée sur le Coran et la Sunnah et a été élaborée par d'éminents érudits et juristes musulmans et des représentants de mouvements et courants de pensée islamiques. Que Dieu les récompense de leurs efforts et les guide sur le droit chemin.
Salem Azzam, Secrétaire général
[Paris] 19 septembre 1981 / 21 Dhul Qaidah 1401

[1954] Note explicative
Titre complet: *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*.
Auteur: Conseil islamique d'Europe, Londres. Elle fut promulguée à l'UNESCO, Paris, le 19 septembre 1981.
Source:
- Version arabe: *Al-bayan al-'alami 'an huquq al-insan, Al-Maglis al-islami al-uropi*, Londres, 19 septembre 1981. Selon les notes explicatives de la version française, "le texte arabe de cette Déclaration représente l'original".
- Version française:
1. Version réduite: la version française publiée par le Conseil islamique d'Europe. Cette traduction, comme la traduction anglaise, est sommaire et diverge du texte arabe. Les auteurs de cette Déclaration ne s'expliquent pas sur la raison pour laquelle ces traductions ne sont pas intégrales.
2. Version large: la traduction littérale de la version arabe, traduction faite par Maurice Borrmans dans Islamochristiana, no 9, 1983, pp. 121-140. L'introduction est traduite par ABU-SAHLIEH (Sami A. Aldeeb), in ***Les musulmans face aux droits de l'homme: religion & droit & politique,*** *Etude et documents*, Ed. Winkler, Bochum (Allemagne), 1994, 610 p.

"*O hommes! Nous vous avons créés [des oeuvres] d'un être mâle et d'un être femelle. Et nous vous avons répartis en peuples et en tribus afin que vous vous connaissiez entre vous. Les plus méritants sont, d'entre vous, les plus pieux*" (49:13).

Préambule

Considérant que l'aspiration séculaire des hommes à un ordre du monde plus juste où les peuples pourraient vivre, se développer et prospérer dans un environnement affranchi de la peur, de l'oppression, de l'exploitation et des privations est loin d'être satisfaite;

Considérant que les moyens de subsistance économique surabondants dont la miséricorde divine a doté l'humanité sont actuellement gaspillés, ou inéquitablement ou injustement refusés aux habitants de la terre;

Considérant qu'Allah (Dieu) a donné à l'humanité, par ses révélations dans le Saint Coran et la Sunnah de son saint Prophète Mahomet, un cadre juridique et moral durable permettant d'établir et de réglementer les institutions et les rapports humains;

Considérant que les droits de l'homme ordonnés par la Loi divine ont pour objet de conférer la dignité et l'honneur à l'humanité et sont destinés à éliminer l'oppression et l'injustice;

Considérant qu'en vertu de leur source et de leur sanction divines, ces droits ne peuvent être restreints, abrogés ni enfreints par les autorités, assemblées ou autres institutions, pas plus qu'ils ne peuvent être abdiqués ni aliénés;

En conséquence, nous, musulmans

a) qui croyons en Dieu, bienfaisant et miséricordieux, créateur, soutien, souverain, seul guide de l'humanité et source de toute loi;

b) qui croyons dans le vicariat (khilafah) de l'homme qui a été créé pour accomplir la volonté de Dieu sur terre;

c) qui croyons dans la sagesse des préceptes divins transmis par les Prophètes, dont la mission a atteint son apogée dans le message divin final délivré par le Prophète Mahomet (la paix soit avec lui) à toute l'humanité;

d) qui croyons que la rationalité en soi, sans la lumière de la révélation de Dieu, ne peut ni constituer un guide infaillible dans les affaires de l'humanité ni apporter une nourriture spirituelle à l'âme humaine et, sachant que les enseignements de l'Islam représentent la quintessence du commandement divin dans sa forme définitive et parfaite, estimons de notre devoir de rappeler à l'homme la haute condition et la dignité que Dieu lui a conférées;

e) qui croyons dans l'invitation de toute l'humanité à partager le message de l'Islam;

f) qui croyons qu'aux termes de notre alliance ancestrale avec Dieu, nos devoirs et obligations ont priorité sur nos droits, et que chacun de nous a le devoir sacré de diffuser les enseignements de l'Islam par la parole, les actes et tous les moyens pacifiques, et de les mettre en application non seulement dans sa propre existence mais également dans la société qui l'entoure;

g) qui croyons dans notre obligation d'établir un ordre islamique:

1) où tous les êtres humains soient égaux et aucun ne jouisse d'un privilège ni ne subisse un désavantage ou une discrimination du seul fait de sa race, de sa couleur, de son sexe, de son origine ou de sa langue;

2) où tous les êtres humains soient nés libres;

3) où l'esclavage et les travaux forcés soient proscrits;

4) où soient établies des conditions permettant de préserver, de protéger et d'honorer l'institution de la famille en tant que fondement de toute la vie sociale;

5) où les gouvernants et les gouvernés soient soumis de la même manière à la Loi et égaux devant elle;

6) où il ne soit obéi qu'à des ordres conformes à la Loi;

7) où tout pouvoir terrestre soit considéré comme un dépôt sacré, à exercer dans les limites prescrites par la Loi, d'une manière approuvée par celle-ci et en tenant compte des priorités qu'elle fixe;

8) où toutes les ressources économiques soient considérées comme des bénédictions divines accordées à l'humanité, dont tous doivent profiter conformément aux règles et valeurs exposées dans le Coran et la Sunnah;

9) où toutes les affaires publiques soient déterminées et conduites, et l'autorité administrative exercée, après consultation mutuelle (shura) entre les croyants habilités à prendre part à une décision compatible avec la Loi et le bien public;

10) où chacun assume des obligations suivant ses capacités et soit responsable de ses actes en proportion;

11) où chacun soit assuré, en cas de violation de ses droits, que des mesures correctives appropriées seront prises conformément à la Loi;

12) où personne ne soit privé des droits qui lui sont garantis par la Loi, sauf en vertu de ladite Loi et dans la mesure autorisée par elle;

13) où chaque individu ait le droit d'entreprendre une action juridique contre quiconque aura commis un crime contre la société dans son ensemble ou contre l'un de ses membres;

14) où tous les efforts soient accomplis
- pour libérer l'humanité de tout type d'exploitation, d'injustice et d'oppression, et

- pour garantir à chacun la sécurité, la dignité et la liberté dans les conditions stipulées, par les méthodes approuvées et dans les limites fixées par la Loi;

Affirmons par les présentes, en tant que serviteurs d'Allah et membres de la fraternité universelle de l'Islam, au commencement du quinzième siècle de l'ère islamique, nous engager à promouvoir les droits inviolables et inaliénables de l'homme définis ci-après, dont nous considérons qu'ils sont prescrits par l'Islam.

Art. 1 - Droit à la vie

a) La vie humaine est sacrée et inviolable et tous les efforts doivent être accomplis pour la protéger. En particulier, personne ne doit être exposé à des blessures ni à la mort, sauf sous l'autorité de la Loi.

b) Après la mort comme dans la vie, le caractère sacré du corps d'une personne doit être inviolable. Les croyants sont tenus de veiller à ce que le corps d'une personne décédée soit traité avec la solennité requise.

Art. 2 - Droit à la liberté

a) L'homme est né libre. Aucune restriction ne doit être apportée à son droit à la liberté, sauf sous l'autorité et dans l'application normale de la Loi.

b) Tout individu et tout peuple a le droit inaliénable à la liberté sous toutes ses formes - physique, culturelle, économique et politique - et doit être habilité à lutter par tous les moyens disponibles contre toute violation ou abrogation de ce droit. Tout individu ou peuple opprimé a droit au soutien légitime d'autres individus et/ou peuples dans cette lutte.

Art. 3 - Droit à l'égalité et prohibition de toute discrimination

a) Toutes les personnes sont égales devant la Loi et ont droit à des possibilités égales et à une protection égale de la Loi.

b) Toutes les personnes doivent recevoir un salaire égal à travail égal.

c) Personne ne doit se voir refuser une possibilité de travailler ni subir une discrimination quelconque ni être exposé à un plus grand risque physique du seul fait d'une différence de croyance religieuse, de couleur, de race, d'origine, de sexe ou de langue.

Art. 4 - Droit à la justice

a) Toute personne a le droit d'être traitée conformément à la Loi, et seulement conformément à la Loi.

b) Toute personne a non seulement le droit mais également l'obligation de protester contre l'injustice. Elle doit avoir le droit de faire appel aux recours prévus par la Loi auprès des autorités pour tout dommage ou perte personnels injustifiés. Elle doit également avoir le droit de se défendre contre toute accusation portée à son

encontre et d'obtenir un jugement équitable devant un tribunal judiciaire indépendant en cas de litige avec les autorités publiques ou avec toute autre personne.

c) Toute personne à le droit et le devoir de défendre les droits de toute autre personne et de la communauté en général (hisbah).

d) Personne ne doit subir de discrimination en cherchant à défendre ses droits privés et publics.

e) Tout musulman a le droit et le devoir de refuser d'obéir à tout ordre contraire à la Loi, quelle que soit l'origine de cet ordre.

Art. 5 - Droit à un procès équitable

a) Personne ne doit être jugé coupable d'un délit et condamné à une sanction si la preuve de sa culpabilité n'a pas été faite devant un tribunal judiciaire indépendant.

b) Personne ne doit être jugé coupable avant qu'un procès équitable ne se soit déroulé et que des possibilités raisonnables de se défendre ne lui aient été fournies.

c) La sanction doit être fixée conformément à la Loi, proportionnellement à la gravité du délit et compte tenu des circonstances dans lesquelles il a été commis.

d) Aucun acte ne doit être considéré comme un crime s'il n'est pas clairement stipulé comme tel dans le texte de la Loi.

e) Tout individu est responsable de ses actions. La responsabilité d'un crime ne peut être étendue par substitution à d'autres membres de sa famille ou de son groupe qui ne sont impliqués ni directement ni indirectement dans la perpétration du crime en question.

Art. 6 - Droit à la protection contre l'abus de pouvoir

Toute personne a droit à la protection contre les tracasseries d'organismes officiels. Elle n'a pas à se justifier, sauf pour se défendre des accusations portées contre elle ou lorsqu'elle se trouve dans une situation où une question concernant un soupçon de participation de sa part à un crime pourrait raisonnablement être soulevée.

Art. 7 - Droit à la protection contre la torture

Aucun individu ne doit subir de torture mentale ou physique, ni de dégradation, ni de menace de préjudice envers lui ou quiconque lui est apparenté ou cher, ni d'extorsion d'aveu d'un crime, ni de contrainte pour accepter un acte préjudiciable à ses intérêts.

Art. 8 - Droit à la protection de l'honneur et de la réputation

Toute personne a le droit de protéger son honneur et sa réputation contre les calomnies, les accusations sans fondement et les tentatives délibérées de diffamation et de chantage.

Art. 9 - Droit d'asile

a) Toute personne persécutée ou opprimée a le droit de chercher refuge et asile. Ce droit est garanti à tout être humain quels que soient sa race, sa religion, sa couleur ou son sexe.

b) Al-Masgid al-haram (la maison sacrée d'Allah) à la Mecque est un refuge pour tous les musulmans.

Art. 10 - Droit des minorités

a) Le principe coranique "*Il n'y a pas de contrainte dans la religion*" doit régir les droits religieux des minorités non musulmanes.

b) Dans un pays musulman, les minorités religieuses doivent avoir le choix, pour la conduite de leurs affaires civiques et personnelles, entre la Loi islamique et leurs propres lois.

Art. 11 - Droit et obligation de participer à la conduite et à la gestion des affaires publiques

a) Sous réserve de la Loi, tout individu de la communauté (*ummah*) a le droit d'exercer une fonction publique.

b) Le processus de libre consultation (shura) est le fondement des rapports administratifs entre le gouvernement et le peuple. Le peuple a également le droit de choisir et de révoquer ses gouvernants conformément à ce principe.

Art. 12 - Droit à la liberté de croyance, de pensée et de parole

a) Toute personne a le droit d'exprimer ses pensées et ses convictions dans la mesure où elle reste dans les limites prescrites par la Loi. Par contre, personne n'a le droit de faire courir des mensonges ni de diffuser des nouvelles susceptibles d'outrager la décence publique, ni de se livrer à la calomnie ou à la diffamation, ni de nuire à la réputation d'autres personnes.

b) La recherche de la connaissance et la quête de la vérité sont non seulement un droit mais un devoir pour tout musulman.

c) Tout musulman a le droit et le devoir de se protéger et de combattre (dans les limites fixées par la Loi) contre l'oppression même si cela le conduit à contester la plus haute autorité de l'État.

d) Il ne doit y avoir aucun obstacle à la propagation de l'information dans la mesure où elle ne met pas en danger la sécurité de la société ou de l'État et reste dans les limites imposées par la Loi.

e) Personne ne doit mépriser ni ridiculiser les convictions religieuses d'autres individus ni encourager l'hostilité publique à leur encontre. Le respect des sentiments religieux des autres est une obligation pour tous les musulmans.

Art. 13 - Droit à la liberté religieuse

Toute personne a droit à la liberté de conscience et de culte conformément à ses convictions religieuses.

Art. 14 - Droit de libre association

a) Toute personne a le droit de participer à titre individuel et collectif à la vie religieuse, sociale, culturelle et politique de sa communauté et de créer des institutions et organismes destinés à prescrire ce qui est bien (ma‘ruf) et à empêcher ce qui est mal (munkar).

b) Toute personne a le droit d'essayer de créer des institutions permettant la mise en application de ces droits. Collectivement, la communauté est tenue de créer des conditions dans lesquelles ses membres puissent pleinement développer leur personnalité.

Art. 15 - L'Ordre économique et les droits qui en découlent

a) Dans leur activité économique, toutes les personnes ont droit à tous les avantages de la nature et de toutes ses ressources. Ce sont des bienfaits accordés par Dieu au bénéfice de l'humanité entière.

b) Tous les êtres humains ont le droit de gagner leur vie conformément à la Loi.

c) Toute personne a droit à la propriété de ses biens, individuellement ou en association avec d'autres. La nationalisation de certains moyens économiques dans l'intérêt public est légitime.

d) Les pauvres ont droit à une part définie de la prospérité des riches, fixée par la zakat, imposée et collectée conformément à la Loi.

e) Tous les moyens de production doivent être utilisés dans l'intérêt de la communauté (ummah) dans son ensemble, et ne peuvent être ni négligés ni mal utilisés.

f) Afin de promouvoir le développement d'une économie équilibrée et de protéger la société de l'exploitation, la Loi islamique interdit les monopoles, les pratiques commerciales excessivement restrictives, l'usure, l'emploi de mesures coercitives dans la conclusion de marchés et la publication de publicités mensongères.

g) Toutes les activités économiques sont autorisées dans la mesure où elles ne sont pas préjudiciables aux intérêts de la communauté (ummah) et ne violent pas les lois et valeurs islamiques.

Art. 16 - Droit à la protection de la propriété

Aucun bien ne pourra être exproprié si ce n'est dans l'intérêt public et moyennant le versement d'une indemnisation équitable et suffisante.

Art. 17 - Statut et dignité des travailleurs

L'Islam honore le travail et le travailleur et ordonne aux musulmans de traiter le travailleur certes avec justice, mais aussi avec générosité. Non seulement il doit recevoir promptement le salaire qu'il a gagné, mais il a également droit à un repos et à des loisirs suffisants.

Art. 18 - Droit à la sécurité sociale

Toute personne a droit à la nourriture, au logement, à l'habillement, à l'enseignement et aux soins médicaux en fonction des ressources de la communauté. Cette obligation de la communauté s'étend plus particulièrement à tous les individus qui ne peuvent se prendre en charge eux-mêmes en raison d'une incapacité temporaire ou permanente.
Art. 19 - Droit de fonder une famille et questions connexes

a) Toute personne a le droit de se marier, de fonder une famille et d'élever des enfants conformément à sa religion, à ses traditions et à sa culture. Tout conjoint possède ces droits et privilèges et est soumis aux obligations stipulées par la Loi.

b) Chacun des partenaires d'un couple a droit au respect et à la considération de l'autre.

c) Tout époux est tenu d'entretenir son épouse et ses enfants selon ses moyens.

d) Tout enfant a le droit d'être entretenu et correctement élevé par ses parents, et il est interdit de faire travailler les jeunes enfants et de leur imposer aucune charge qui s'opposerait ou nuirait à leur développement naturel.

e) Si, pour une raison quelconque, des parents sont dans l'incapacité d'assumer leurs obligations vis-à-vis d'un enfant, il incombe à la communauté d'assumer ces obligations sur le compte de la dépense publique.

f) Toute personne a droit au soutien matériel, ainsi qu'aux soins et à la protection de sa famille pendant son enfance, sa vieillesse ou en cas d'incapacité. Les parents ont droit au soutien matériel ainsi qu'aux soins et à la protection de leurs enfants.

g) La maternité a droit à un respect, des soins et une assistance particuliers de la part de la famille et des organismes publics de la communauté (ummah).

h) Au sein de la famille, les hommes et les femmes doivent se partager leurs obligations et leurs responsabilités selon leur sexe, leurs dons, talents et inclinations naturels, en tenant compte de leurs responsabilités communes vis-à-vis de leurs enfants et de leurs parents.

i) Personne ne peut être marié contre sa volonté, ni perdre sa personnalité juridique ou en subir une diminution du fait de son mariage.

Art. 20 - Droits de la femme mariée

Toute femme mariée a le droit:

a) de vivre dans la maison où vit son mari;

b) de recevoir les moyens nécessaires au maintien d'un niveau de vie qui ne soit pas inférieur à celui de son conjoint et, en cas de divorce, de recevoir pendant la période d'attente légale (‘iddah) des moyens de subsistance compatibles avec les ressources de son mari, pour elle-même ainsi que pour les enfants qu'elle nourrit ou dont elle a la garde; toutes ces allocations, quels que soient sa propre situation financière, ses propres revenus ou les biens qu'elle pourrait posséder en propre;

c) de demander et d'obtenir la dissolution du mariage (khul‘ah) conformément aux dispositions de la Loi; ce droit s'ajoute à son droit de demander le divorce devant les tribunaux;

d) d'hériter de son mari, de ses parents, de ses enfants et d'autres personnes apparentées conformément à la Loi;

e) à la stricte confidentialité de la part de son époux, ou de son ex-époux si elle est divorcée, concernant toute

information qu'il pourra avoir obtenue à son sujet et dont la divulgation pourrait être préjudiciable à ses intérêts. La même obligation lui incombe vis-à-vis de son conjoint ou de son ex-conjoint.

Art. 21 - Droit à l'éducation

a) Toute personne a le droit de recevoir une éducation en fonction de ses capacités naturelles.

b) Toute personne a droit au libre choix de la profession et de la carrière et aux possibilités de total développement de ses dons naturels.

Art. 22 - Droit à la vie privée

Toute personne a droit à la protection de sa vie privée.

Art. 23 - Droit à la liberté de déplacement et de résidence

a) Compte tenu du fait que le Monde de l'Islam est véritablement *ummah islamiyyah* [Communauté islamique], tout musulman doit avoir le droit d'entrer librement dans tout pays musulman et d'en sortir librement.

b) Personne ne devra être contraint de quitter son pays de résidence, ni d'en être arbitrairement déporté, sans avoir recours à l'application normale de la Loi.

Notes d'explication

1. Dans la formulation des Droits de l'homme qui précède, sauf stipulation contraire dans le contexte:

a) Le terme "personne" englobe à la fois le sexe masculin et le sexe féminin.

b) Le terme "loi" signifie la shari'ah, c'est-à-dire la totalité des ordonnances tirées du Coran et de la Sunnah et toute autre loi déduite de ces deux sources par des méthodes jugées valables en jurisprudence islamique.

2. Chacun des droits de l'homme énoncés dans la présente Déclaration comporte les obligations correspondantes.

3. Dans l'exercice et la jouissance des droits précités, chaque personne ne sera soumise qu'aux limites imposées par la Loi dans le but s'assurer la reconnaissance légitime et le respect des droits et de la liberté des autres et de satisfaire les justes exigences de la moralité, de l'ordre public et du bien-être général de la communauté (ummah).
4. Le texte arabe de cette Déclaration représente l'original.

9. Déclaration du Caire des droits de l'homme en Islam (Déclaration de l'Organisation de la Conférence islamique, 1990) [1955]

La 19ème Conférence des Ministres des affaires étrangères de l'Organisation de la Conférence islamique,
Consciente du statut de l'homme en Islam en tant que vicaire de Dieu sur terre;

Reconnaissant l'importance de promulguer une Déclaration des droits de l'homme en Islam afin que les pays membres puissent s'en inspirer dans les différents aspects de la vie;

Ayant pris connaissance des différentes phases de préparation du projet de cette Déclaration et du mémorandum du secrétariat général y relatif;

Ayant pris connaissance du rapport de la commission d'experts juridiques réunis à Téhéran du 26 au 28 décembre 1989;

[1955] Note explicative
Titre complet: Déclaration du Caire des droits de l'homme en Islam.
Auteur: Organisation de la Conférence islamique. Cette Déclaration fut adoptée par la 19ème Conférence islamique des Ministres des affaires étrangères tenue au Caire du 31 juillet au 4 août 1990.
Source:
- Version arabe: *I'lan al-Qahirah 'an huquq al-insan fil-Islam, dans Huquq al-insan al-'arabi*, no 24, décembre 1990, pp. 160-166.
- Version française: version complétée et révisée de la traduction publiée dans *Conscience et Liberté*, no 41, 1991, pp. 110-115.

Donne son accord pour la promulgation de la Déclaration du Caire des droits de l'homme en Islam qui constitue des directives générales aux États membres en matière des droits de l'homme;

Réaffirmant le rôle civilisateur et historique de la Communauté islamique (ummah), la meilleure communauté que Dieu ait créée et qui a donné à l'humanité une civilisation universelle équilibrée, alliant la vie présente à l'au-delà, et la connaissance à la foi; et réaffirmant le rôle espéré que cette communauté devrait jouer aujourd'hui pour guider l'humanité plongée dans la confusion à cause de croyances et d'idéologies différentes et antagonistes, et pour apporter des solutions aux problèmes chroniques de cette civilisation matérialiste;

Désirant contribuer aux efforts de l'humanité visant à garantir les droits de l'homme, à le protéger de l'exploitation et de la persécution, à affirmer sa liberté et son droit à une vie digne en accord avec la Loi islamique;

Convaincus que l'humanité, dont la science a atteint un niveau élevé dans la sphère du matériel, a et aura toujours besoin d'un appui de la foi à sa civilisation et d'un auto-frein qui protège ses droits;

Croyant que les droits fondamentaux et les libertés universelles en Islam font partie de la religion des musulmans et que personne n'est en droit de les entraver totalement ou partiellement, de les violer ou de les ignorer, parce qu'ils sont des dispositions divines à suivre; lesquels droits et libertés nous sont parvenus par le dernier Livre révélé ainsi que par l'Envoyé de Dieu pour accomplir les précédents messages révélés; que leur protection est un acte d'adoration, que toute agression contre eux est déniée par la religion, et que tout homme en est responsable, la Communauté islamique en étant responsable par association;

En conséquence, en vertu des principes mentionnés ci-dessus, les États membres de l'Organisation de la Conférence islamique déclarent ce qui suit:

Art. 1 - a) Tous les êtres humains forment une famille dont les membres sont unis par leur soumission à Dieu, et par le fait qu'ils descendent d'Adam. Tous les hommes sont égaux dans la dignité humaine, dans l'accomplissement des devoirs et des responsabilités, sans aucune discrimination de race, de couleur, de langue, de sexe, de religion, d'appartenance politique, de statut social ou de toute autre considération. La vraie foi garantit l'accroissement de cette dignité sur le chemin de la perfection humaine.

b) Tous les êtres humains sont les sujets de Dieu, et ceux qu'il aime le plus sont ceux qui sont les plus utiles à ses sujets. Personne n'est supérieur à personne, sauf par la piété et les bonnes oeuvres.

Art. 2 - a) La vie est un don de Dieu; elle est garantie à chaque être humain. Il appartient aux individus, aux sociétés et aux États de préserver ce droit de toute violation; il est interdit d'enlever la vie sans raison légale (shar'i).
b) Il est interdit de recourir à des moyens qui pourraient conduire à un génocide.

c) La continuité de l'existence humaine, jusqu'à ce que Dieu en décide autrement, est un devoir légal (shar'i).

d) L'intégrité physique est garantie; personne n'a le droit de la violer. On ne peut y porter atteinte que pour raison légale; l'État garantit la protection de ce droit.

Art. 3 - a) Il n'est pas permis, en cas d'utilisation de la force ou de conflits armés, de tuer des non-belligérants, à savoir des vieillards, des femmes et des enfants. Les blessés et les malades auront le droit de recevoir un traitement médical; et les prisonniers de guerre auront droit à la nourriture, à un abri et à des vêtements. Il est interdit de mutiler des cadavres. Par motif de devoir, il sera procédé à l'échange des prisonniers de guerre et à l'organisation de réunion des familles séparées par les conséquences de la guerre.

b) Il est interdit de couper des arbres, de détruire des moissons ou du bétail, ou les installations et les bâtiments civils de l'ennemi par des bombardements, à l'aide d'explosifs ou par tout autre moyen.

Art. 4 - Tout individu a droit à l'inviolabilité, à la protection de sa réputation durant sa vie et après sa mort.
L'État et la société protégeront sa dépouille et sa tombe de la profanation.

Art. 5 - a) La famille est l'élément de base dans la construction de la société; le mariage est le fondement de sa constitution. Les hommes et les femmes ont droit au mariage, et aucune restriction quant à la race, la couleur ou la nationalité ne les empêchera d'exercer ce droit.

b) La société et l'État lèveront tout obstacle au mariage en vue d'en faciliter la réalisation. Ils protégeront la famille et assureront son bien-être.

Art. 6 - a) La femme est l'égale de l'homme dans la dignité humaine; ses droits sont équivalents à ses devoirs. Elle a la personnalité civile, sa responsabilité financière indépendante, et le droit de conserver son nom patronyme et ses liens de famille.

b) Le mari a la charge de l'entretien de la famille et la responsabilité de sa protection.

Art. 7 - a) Dès la naissance, chaque enfant a des droits à faire valoir sur ses parents, la société et l'État, en ce qui concerne sa garde, son éducation et sa prise en charge sur le plan matériel, sanitaire et moral. La mère et le fœtus recevront protection et un traitement spécial.

b) Les pères et leurs remplaçants ont le droit de choisir l'éducation de leurs enfants, à condition de sauvegarder les intérêts et l'avenir de ces derniers, à la lumière des valeurs morales et des normes de la Loi islamique.

c) Les deux parents ont des droits sur leurs enfants et, de même, les membres de la famille ont des droits sur leurs parents selon les normes de la Loi islamique.

Art. 8 - Tout individu a la capacité légale de s'obliger et d'obliger autrui. Au cas où il perdrait cette capacité ou la verrait réduite, il serait représenté par son tuteur.

Art. 9 - a) La recherche de la connaissance est une obligation. L'enseignement est un devoir de l'État et la société. L'État fournira les moyens nécessaires pour acquérir cette éducation et garantir sa diversité dans l'intérêt de la société, de sorte que l'homme puisse connaître la religion islamique, découvrir les réalités de l'univers et soumettre ces dernières au bien de l'humanité.

b) Tout individu a le droit à ce que les institutions éducatives et d'orientation sous toutes leurs formes, à savoir, la famille, l'école, l'université, les médias, etc., oeuvrent pour une éducation religieuse et profane complète et équilibrée permettant le développement de la personnalité, la fortification de la foi en Dieu et le renforcement du respect et de la sauvegarde des droits et des obligations.

Art. 10 - L'Islam est la religion naturelle de l'homme. Il n'est pas permis de soumettre ce dernier à une quelconque forme de pression ou de profiter de sa pauvreté ou de son ignorance pour le convertir à une autre religion ou à l'athéisme.

Art. 11 - a) L'individu est né libre; nul n'a le droit de l'humilier, de l'opprimer ou de l'exploiter. Il ne peut y avoir d'autre soumission qu'à Dieu le Tout-Puissant.

b) Le colonialisme, sous toutes ses formes, qui constitue la forme la plus pernicieuse de l'asservissement, est totalement interdit. Les peuples souffrant du colonialisme ont pleinement droit à la liberté et à l'autodétermination. Il est du devoir de tous les États et de tous les peuples de soutenir ce combat pour la liquidation de toutes les formes de colonialisme et d'occupation. Tous les peuples ont le droit de préserver leur identité indépendante et d'exploiter leurs richesses et leurs ressources naturelles.

Art. 12 - Tout individu a le droit, dans le cadre de la Loi islamique, de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur comme à l'extérieur de son pays. Devant la persécution, tout individu a le droit de chercher asile dans tout autre pays. Le pays dans lequel il se réfugie doit lui accorder la protection jusqu'à ce qu'il l'amène en un lieu sûr, sauf si l'asile est motivé par la commission d'un délit selon la Loi islamique.
Art. 13 - Le travail est un droit que l'État et la société doivent assurer aux individus aptes. Tout individu a droit au libre choix de son travail, dans le cadre de son intérêt et de celui de la société. Le travailleur a droit à la sécurité de même qu'à toute autre garantie de sécurité sociale. Il n'est pas permis de le surcharger, de le contraindre, de l'exploiter ou de lui nuire. Il a droit -sans aucune distinction entre les hommes et les femmes- à un salaire équitable pour son travail, payable sans retard, ainsi qu'aux congés, allocations et promotions qu'il mérite. Il doit être loyal et méticuleux dans son travail. Si les ouvriers et les employeurs sont en désaccord, l'État interviendra pour aplanir le différend, faire réparer les torts, affirmer le droit et faire respecter la justice sans parti-pris.

Art. 14 - Tout individu a le droit de gagner légitimement sa vie sans monopoliser, tromper ou causer du tort à lui-même ou à autrui. L'usure (riba) est explicitement interdite.

Art. 15 - a) Tout individu a le droit à la propriété par les voies légales et le droit de jouir des avantages de la propriété, sans préjudice pour lui-même, pour autrui ou pour la société. L'expropriation n'est pas permise sauf pour des raisons d'intérêt public et contre paiement d'une prompte et juste compensation.

b) La confiscation et la saisie de biens sont interdites, sauf pour raison légale.

Art. 16 - Tout individu a le droit de jouir des fruits de sa production scientifique, littéraire, artistique ou technique. Il a le droit de sauvegarder les intérêts moraux et financiers qui en découlent, à condition que sa production ne soit pas contraire aux normes de la Loi islamique.

Art. 17- a) Tout individu a le droit de vivre dans un environnement sans vices et fléaux moraux, qui puisse favoriser la réalisation morale de sa personne. Il incombe à l'État et à la société d'assurer ce droit.

b) La société et l'État doivent assurer à tout individu le droit aux soins médicaux et sociaux en organisant les secteurs publics dont il a besoin, dans les limites des ressources disponibles.

c) L'État garantit le droit de tout individu à une vie digne, qui lui assure ses besoins ainsi que ceux dont il a la charge. Ces besoins englobent la nourriture, les vêtements, le logement, l'éducation, les soins médicaux, ainsi que tous les besoins essentiels.

Art. 18 - a) Tout individu a droit à la sécurité de sa personne, de sa religion, des membres de sa famille, de son honneur et de ses biens.

b) Tout individu a droit à l'indépendance dans les affaires de sa vie privée: son domicile, sa famille, ses biens et ses relations. Il n'est pas permis de l'espionner, de le contrôler ou de porter atteinte à sa réputation. Il doit être protégé contre toute intervention arbitraire.

c) Le domicile privé est inviolable dans tous les cas. On ne peut y entrer sans la permission de ses habitants ou de quelque manière illégale. Il ne pourra être démoli ou confisqué et ses habitants ne pourront en être expulsés.

Art. 19 - a) Les individus sont égaux devant la loi, tant le gouverneur que le gouverné.

b) Le droit de recourir à la justice est assuré à tous les individus.

c) La responsabilité est, dans son fondement, individuelle.

d) Pas de crime et pas de peine sinon conformément aux normes de la Loi islamique.

e) Tout accusé est présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, à la suite d'un jugement équitable lui assurant toutes les garanties nécessaires à sa défense.

Art. 20 - Nul ne peut arrêter un individu, restreindre sa liberté, l'exiler ou lui infliger une peine, sans raison légale. Nul ne peut l'exposer à la torture physique ou morale ou à tout autre traitement humiliant, brutal ou contraire à la dignité humaine. Il n'est pas non plus permis de soumettre un individu à des expériences médicales ou scientifiques, sauf consentement de sa part et à la condition de ne pas mettre sa santé ou sa vie en danger. Il n'est pas permis de promulguer des lois exceptionnelles qui permettent aux autorités exécutives de recourir à de tels traitements.

Art. 21 - Il est interdit de prendre un individu en otage, sous quelque forme que ce soit et quel que soit le but poursuivi.

Art. 22 - a) Tout individu a le droit d'exprimer librement son opinion d'une manière non contraire aux principes de la Loi islamique.

b) Tout individu a droit à appeler pour le bien, à ordonner le juste et à interdire le mal conformément aux normes de la Loi islamique.

c) L'information est une nécessité vitale pour la société. Il est interdit de l'exploiter, d'en abuser ou de s'attaquer aux choses sacrées et à la dignité des Prophètes. Il est de même interdit de faire ce qui viole les valeurs éthiques, provoque la désintégration et la corruption de la société, lui porte préjudice, ou sape la croyance.

d) Est interdit l'appel à la haine nationale ou religieuse et tout ce qui constitue une incitation à toute forme de discrimination raciale.

Art. 23 - a) L'autorité est une responsabilité. Il est strictement interdit d'en abuser ou d'en faire un usage malveillant afin que les droits fondamentaux de l'homme soient garantis.

b) Tout individu a le droit de participer, directement ou indirectement, à l'administration des affaires publiques de son pays. Il a aussi le droit d'occuper des fonctions publiques conformément aux dispositions de la Loi islamique.

Art. 24 - Tous les droits et libertés énoncés dans ce document sont subordonnés aux dispositions de la Loi islamique.

Art. 25 - La Loi islamique est la seule source de référence pour interpréter ou clarifier tout article de cette Déclaration.

10. Projet de Charte arabe des droits de l'homme (Déclaration de la Ligue arabe, 1994)[1956]

Préambule
Les gouvernements (suit une liste des pays membres de la Ligue arabe)

Considérant la foi de la nation arabe dans la dignité de l'être humain depuis que Dieu l'a gratifiée en faisant d'elle le berceau des religions et des civilisations qui ont affirmé le droit de l'homme à une vie digne sur la base de la liberté, de l'équité et de la justice, Considérant sa volonté de réaliser les principes éternels fondés par la shari'ah islamique et les autres religions célestes relatifs à la fraternité et à l'égalité entre les êtres humains,

Considérant qu'elle est fière des valeurs et des principes humains qu'elle a consolidés à travers sa longue histoire et qui ont joué un rôle important pour l'expansion des centres du savoir entre l'Orient et l'Occident faisant d'elle une destination pour les gens de la planète et ceux qui cherchent la connaissance, la culture et la sagesse,
Considérant que la patrie arabe n'a cessé de s'interpeller d'un bout à l'autre pour le maintien de sa foi, croyant dans son unité, luttant pour sa liberté et combattant pour le droit des peuples à l'autodétermination et à la protection de leurs richesses,
Considérant sa foi dans la souveraineté de la loi et dans la certitude que la jouissance de la liberté, de l'équité et de l'égalité des chances est un critère de noblesse de chaque société,

Considérant son rejet du racisme et du sionisme qui constituent une violation des droits de l'homme et un danger pour la paix mondiale,
Reconnaissant le lien intime qui existe entre les droits de l'homme et la paix mondiale,

Réaffirmant les principes de la Charte des Nations unies, de la Déclaration universelle des droits de l'homme, des deux conventions des Nations unies relatives aux droits économiques, sociaux et culturels et aux droits civils et politiques et de la Déclaration du Caire des droits de l'homme en Islam,

Reconnaissant tout ce qui précède,

Ces gouvernements se sont mis d'accord de ce qui suit:

Partie I.

Art. 1 - a) Tous les peuples ont le droit de disposer d'eux-mêmes et de leurs richesses et ressources naturelles. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.

b) Le racisme, le sionisme, l'occupation et la domination étrangère sont un défi à la dignité humaine et le principal empêchement à la réalisation des droits fondamentaux des peuples. Il est un devoir de condamner leurs pratiques et d'y mettre fin.

Partie II.

[1956] Note explicative :
Titre complet: ***Projet de Charte arabe des droits de l'homme***.
Auteur: Commission arabe permanente des droits de l'homme de la Ligue arabe. Adoptée par la décision 5437 du 15 septembre 1994 du Conseil de la Ligue arabe dans sa session ordinaire 102 le 10-14 janvier 1993.
Source:
1- Version arabe: *Al-mithaq al-'arabi li-huquq al-insan, Al-idarah al-'ammah lil-shu'un al-qanuniyyah, idarat shu'un huquq al-insan*.
2 - Version française: traduction faite par ABU-SAHLIEH (Sami A. Aldeeb), in ***Les musulmans face aux droits de l'homme: religion & droit & politique,*** *Etude et documents*, Ed. Winkler, Bochum (Allemagne), 1994, annexe VII. La différence entre ces deux textes est formelle, sur le plan de l'ordre des articles.

Art. 2 - Tout État partie à la présente Charte s'engage à garantir à tout individu se trouvant sur son territoire et relevant de sa juridiction les droits et les libertés reconnus dans la présente Charte, sans distinction aucune en raison de la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion, l'opinion politique, l'origine nationale ou sociale, la fortune, la naissance, ou toute autre raison et sans différence entre les hommes et les femmes.
Art. 3 - a) Il ne peut être admis aucune restriction ou dérogation aux droits fondamentaux de l'homme reconnus ou en vigueur dans tout État partie à la présente Charte en application de lois, de conventions ou de coutumes, sous prétexte que la Charte ne les reconnaît pas ou les reconnaît à un moindre degré.

b) Il ne peut être admis d'un État partie à la présente Charte aucune restriction ou dérogation aux droits fondamentaux de l'homme reconnus par la présente Charte dont bénéficient les citoyens d'un autre État sous prétexte que cet État les reconnaît à un moindre degré.

Art. 4 - a) Il ne peut être admis aucune restriction aux droits et aux libertés reconnus par la présente Charte que dans les cas prévus par la loi et considérés comme nécessaires pour protéger la sécurité et l'économie nationales, l'ordre public, la santé publique, les mœurs, ou les droits et libertés d'autrui.

b) En cas de danger public menaçant l'existence de la nation, chaque État partie peut prendre, dans les strictes limites où la situation l'exige, des mesures dérogeant aux obligations découlant de la présente Charte.

c) Ces mesures et ces dérogations ne peuvent en aucun cas concerner les droits et les garanties relatifs à l'interdiction de la torture et du traitement dégradant, au retour dans la patrie, à l'asile politique, au jugement, à la non-répétition du jugement pour le même acte et à la légalité des délits et des peines.

Art. 5 - Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne. Ces droits sont protégés par la loi.

Art. 6 - Nul ne sera incriminé ou condamné qu'en vertu d'une loi antérieure au fait punissable. L'accusé bénéficie de la loi postérieure au fait punissable si elle est à son avantage.

Art. 7 - Tout prévenu est présumé innocent jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie par une juridiction judiciaire lui assurant toutes les garanties nécessaires à sa défense.

Art. 8 - Tout individu a droit à la liberté et à la sécurité de sa personne. Il ne peut être arrêté, séquestré ou détenu sans motif légal; il doit être déféré sans délai devant l'autorité judiciaire.

Art. 9 - Toutes les personnes sont égales devant la justice. L'État garantit à tous le droit de s'adresser à la justice sur son territoire.

Le droit politique

Art. 10 - La peine de mort ne peut être imposée que pour les crimes les plus graves.
Tout condamné à mort a le droit de solliciter la grâce ou la réduction de la peine.

Art. 11 - La sentence de mort ne peut être prononcée en aucun cas pour les crimes à caractère politique.

Art. 12 - Une sentence de mort ne peut être exécutée à l'encontre d'une personne âgée de moins de dix-huit ans, d'une femme enceinte jusqu'à la naissance de son enfant, ou d'une femme qui allaite jusqu'à deux ans de la naissance.

Art. 13 - a) Les États parties à la présente Charte protègent tout individu se trouvant sur leurs territoires pour qu'il ne soit pas soumis à la torture physique ou morale, ni à des traitements cruels, inhumains, ou attentant à la dignité. Ils prennent les mesures efficaces pour empêcher de tels actes. L'accomplissement et la participation à l'accomplissement de ces actes constituent des crimes punissables par la loi.

b) Nul ne sera soumis à une expérience médicale ou scientifique sans son libre consentement.
Art. 14 - Nul ne peut être emprisonné pour la seule raison qu'il n'est pas en mesure de s'acquitter d'une dette ou d'exécuter une obligation civile.

Art. 15 - Tout condamné à une peine privative de liberté doit être traité avec humanité.

Art. 16 - Nul ne peut être jugé deux fois pour le même délit.

Tout individu qui fait l'objet de telles mesures a le droit de recourir contre leur légalité et demander sa libération.

Tout individu victime d'arrestation ou de détention illégale a droit à réparation.

Art. 17 - La vie privée bénéficie d'une inviolabilité sacrée. Toute atteinte y relative est un crime. Ce droit comprend la protection de la famille, l'inviolabilité du domicile et le secret de la correspondance et de tout autre procédé de communication privée.

Art. 18 - La personnalité juridique est une qualité rattachée à toute personne.

Le droit de s'adresser à la justice

Art. 19 - Le peuple est la source des pouvoirs. La capacité politique est un droit pour chaque citoyen majeur; il l'exerce conformément à la loi.

Art. 20 - Toute personne qui se trouve sur le territoire d'un État a le droit d'y circuler librement et d'y choisir librement sa résidence à l'intérieur de cet État dans les limites de la loi.

Art. 21 - Aucun citoyen ne peut être empêché arbitrairement ou d'une manière illégale de quitter n'importe quel pays arabe, y compris le sien, empêché de résider dans une région donnée de son pays ou forcé d'y résider.

Art. 22 - Il est interdit de déporter un citoyen de son pays ou de le priver du droit d'y revenir.

Art. 23 - Devant la persécution, chaque citoyen a le droit de demander l'asile politique en d'autres pays. Ne peut bénéficier de ce droit celui qui est poursuivi pour un crime de droit commun. Il est interdit de livrer les réfugiés politiques.

Le droit au travail et sa liberté

Art. 24 - Il est interdit de priver arbitrairement le citoyen de sa nationalité, ni de son droit d'acquérir une autre nationalité, sans raison légale.

Art. 25 - Le droit à la propriété privée est garanti à chaque citoyen. Il est interdit de déposséder entièrement ou partiellement le citoyen de ses biens d'une manière abusive ou illégale.

Art. 26 - La liberté de croyance, de pensée et d'opinion est garantie pour tous.

Art. 27 - Les membres de chaque religion ont le droit de pratiquer leurs cultes religieux et de manifester leurs opinions par la parole, la pratique, ou l'enseignement et ce sans porter préjudice aux droits d'autrui. Ce droit ne peut être restreint que par la loi.

Les droits collectifs

Art. 28 - Les citoyens ont droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques. L'exercice de ce droit ne peut faire l'objet que des seules restrictions qui constituent des mesures nécessaires dans l'intérêt de la sécurité nationale ou de l'ordre public, ou pour protéger les droits et les libertés d'autrui.

Art. 29 - L'État garantit le droit de former des syndicats et le droit de grève dans les limites prévues par la loi.

Art. 30 - L'État garantit à chaque citoyen le droit à un travail qui lui assure un niveau de vie suffisant pour satisfaire ses besoins fondamentaux. Il lui garantit aussi le droit à une sécurité sociale complète.

Art. 31 - La liberté du choix du travail est garantie. Le travail forcé est interdit. N'est pas considérée comme travail forcé l'obligation faite à une personne d'accomplir un travail en exécution d'une décision judiciaire.

Art. 32 - L'État garantit aux citoyens l'égalité des chances dans le travail, une juste rémunération, et l'égalité des salaires pour les travaux de valeur égale.

Art. 33 - Chaque citoyen a le droit de se porter candidat pour accéder aux fonctions publiques de son pays.

Art. 34 - L'éradication de l'analphabétisme est une obligation; chaque citoyen a le droit à l'éducation qui, dans l'enseignement primaire au moins, doit être obligatoire et gratuite. L'enseignement secondaire et universitaire doit être rendu accessible à tous.

Art. 35 - Les citoyens ont le droit de vivre dans un environnement intellectuel et culturel fier de l'appartenance

nationale arabe, sanctifiant les droits de l'homme, rejetant la discrimination raciale et religieuse et toute autre discrimination et appuyant la coopération internationale et la cause de la paix mondiale.

Art. 36 - Tout individu a le droit de participer à la vie culturelle, de bénéficier des oeuvres littéraires et artistiques et de disposer des possibilités favorisant le développement de ses aptitudes artistiques, intellectuelles et créatrices.

Art. 37 - Les minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir leur propre vie culturelle ou de suivre les préceptes de leurs religions.

Art. 38 - a) La famille est l'élément fondamental de la société et bénéficie de sa protection.

b) L'État assure une attention et une protection particulières à la maternité, à l'enfance et à la vieillesse.

Art. 39 - L'État assure à la jeunesse le maximum des possibilités favorisant son épanouissement physique et mental.

Partie III.

Art. 40 - 1) Les États membres du Conseil de la Ligue arabe parties à la présente Charte élisent au scrutin secret un comité d'experts des droits de l'homme.

2) Le Comité est composé de sept membres parmi les candidats des États parties à la présente Charte. La première élection du Comité aura lieu six mois après la date de l'entrée en vigueur de la Charte. Le Comité ne doit pas comprendre plus d'un membre d'un même État.

3) Le Secrétaire général invite les États parties à désigner leurs candidats dans un délai de deux mois avant la date de l'élection.

4) Les candidats doivent avoir de l'expérience et une haute compétence dans le domaine de l'activité du Comité; ils doivent s'acquitter de leurs fonctions à titre individuel, en toute impartialité et en toute conscience.

5) Les membres du Comité sont élus pour trois ans. Trois membres de ce Comité tirés au sort sont rééligibles une seule fois. Il sera tenu compte du principe du roulement autant que possible.

6) Le Comité élit son président et établit lui-même son règlement intérieur.

7) Le Comité se réunit au siège du Secrétariat général de la Ligue arabe sur convocation du Secrétaire général. Il peut aussi, avec son accord, se réunir dans un autre pays arabe si son activité l'exige.

Art. 41 - 1) Les États parties présentent les rapports suivants au Comité:

a) un rapport préliminaire dans l'année qui suit l'entrée en vigueur de la Charte,

b) des rapports périodiques chaque trois ans,

c) des rapports comportant les réponses des États aux requêtes du Comité.

2) Le Comité étudier les rapports que les États parties soumettent conformément à l'alinéa 1er de cet article.

3) Le Comité remet un rapport accompagné des opinions et des observations des États à la Commission permanente des droits de l'homme de la Ligue arabe.

Partie IV.

Art. 42 – A) Après approbation de cette Charte par le Conseil de la Ligue arabe, le Secrétaire général de la Ligue la propose aux États membres pour la signer et la ratifier ou pour y adhérer.

b) La présente Charte entrera en vigueur deux mois après la date du dépôt du septième instrument de ratification ou d'adhésion auprès du secrétariat de la Ligue arabe.

Art. 43 - La présente Charte entrera en vigueur pour chaque État deux mois après la date du dépôt de l'instrument de ratification ou d'adhésion auprès du secrétariat de la Ligue arabe. Le Secrétaire général informera les autres États membres de ce dépôt.

11. La Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne[1957]

Section 1. Le Préambule de la Charte Européenne des droits fondamentaux
Section 2. Les droits fondamentaux dans la Charte Européenne

Introduction
1. L'initiative d'élaborer la Charte européenne des droits fondamentaux a été prise au sommet européen de Cologne en juin 1999.

La rédaction du texte de la Charte a été confiée à une "convention", composée de représentants des chefs d'États et de gouvernement de l'UE, des parlements nationaux, du parlement européen, ainsi que d'un représentant de la commission européenne.
2. Le représentant du gouvernement français de M. Lionel Jospin (parti socialiste), était M. Guy Braibant, le premier communiste a avoir été nommé conseiller d'État en France, ancien président de la section du rapport et des études de la plus haute juridiction administrative française. M. Braibant s'est constamment opposé au représentant du gouvernement britannique de M. Tony Blair (travailliste social-libéral), Lord Qc Goldsmith, qui a donc notamment obtenu que la Charte ne soit pas juridiquement contraignante.

Mais le contenu de la Charte a également fait l'objet de débats vigoureux. En particulier plusieurs États, comme la France, l'Italie, le Portugal, ont refusé au nom du principe de la laïcité de faire inscrire dans le Préambule la référence à l'"héritage religieux" de l'Europe, référence demandée par les parlementaires démocrates-chrétiens allemands. L'expression a été conservée dans la version en allemand du texte mais a été remplacée par l'expression "patrimoine spirituel" dans les autres versions, ce qui donne satisfaction aux obédiences maçonniques mais inquiétent ceux qui pensent que les sectes pourraient en tirer bénéfice.
3. L'inclusion du droit de grève dans la Charte a, également, donné lieu à de vifs débats, et la Grande-Bretagne, qui était contre, a finalement acceptée de l'inscrire, à condition que cela soit dans l'article 28 portant sur le "droit de négociation et d'action collectives".

Si le contenu de la Charte est critiqué par les partisans de l'économie libérale de marché, comme étant une Charte "socialiste", elle est également, et surtout, critiquée par les marxistes, comme étant, au contraire, insuffisamment socialiste.
4. Ainsi, en France, la Ligue communiste révolutionnaire (IVe internationale trotskiste, Alain Krivine) par la voix de l'une de ses parlementaires européennes (Roseline Vachetta, *Pour une autre Charte*, Politis, 12 octobre 2000) affirme que cette charte est "*typique d'une Europe de riches*", et qu'elle nie les droits sociaux collectifs, notamment *ceux des femmes, des salariés et des personnes dans le besoin*.
5. Pour les femmes il serait "*rétrograde et moraliste*" de reconnaître "le droit à la vie" sans autre précision, et "le droit de se marier et le droit de fonder une famille", alors que, selon la parlementaire trotskiste, "*partout les femmes luttent pour le droit inaliénable à disposer de leur corps, de leur vie, notamment grâce à la contraception et au recours à l'IVG*", qui ne sont même pas nommées par la Charte. De même le texte ne fait aucune référence aux violences et viols dont les femmes sont victimes.
6. Pour les salariés, s'ils ont le droit de travailler, l'employeur a le droit de licencier, et le salarié n'est protégé que contre les "licenciements injustifiées", ce qui paraît être dangereux pour la LCR. Quant aux salariés étrangers (non européens) ils n'ont le droit de travailler que s'ils sont en situation légale, or "*la seule manière de légaliser leur situation*", dit la LCR, serait de leur donner des papiers. Et la parlementaire trotskiste constate, amèrement, que "*certains pays, dont la France, s'y opposent toujours et l'Union européenne n'entend pas s'ouvrir aux étrangers pauvres de la planète*".
7. Pour les personnes dans le besoin c'est la notion d'assistance qui est critiquée. Tout d'abord le droit à la retraite, le droit à la protection sociale, le droit à la santé, le droit au logement, le droit à un temps de travail limité et le droit à des congés bien définis sont absents du texte.

Mais surtout, ce qui est particulièrement criticable c'est la notion d'aide qui apparaît à plusieurs reprises dans la Charte, la notion "d'aide sociale", "d'aide au logement". Car une aide ce n'est pas un droit, une aide est toujours soumise à des conditions. Donc à la place du droit, porteur d'égalité, de justice et de dignité, on substitue l'assistance "*que l'on veut généraliser à tous les pauvres d'Europe*".
8. *La Charte, après un Préambule (section 1) subdivisé en sept alinéas, comprend (**section 2**) 54 articles répartis en 7 chapitres consacrés à la dignité, aux libertés, à l'égalité, à la solidarité, à la citoyenneté, à la justice et aux dispositions générales de nature technique.*

Section 1. Le Préambule de la Charte Européenne des droits fondamentaux

[1957] ***La Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne :*** http://www.ifrance.com/adroit/chap1.html

9. Son contenu (§ 1) n'est pas sans intérêt (§ 2).
§ 1. Le contenu du Préambule
10. Le Préambule affirme tout d'abord que les peuples de l'Europe ont des valeurs communes, valeurs communes qui fondent leur union, sans cesse plus étroite, vers un avenir pacifique (*al. 1*).
11. Ses valeurs, issues de son patrimoine spirituel et moral (religieux et moral pour les allemands), sont indivisibles et universelles : la dignité, la liberté, l'égalité, la solidarité.

L'Union repose sur le principe de la démocratie et de l'État de droit, et elle place la personne humaine au coeur de son action, par la citoyenneté et en créant un espace de liberté, de sécurité et de justice (*al. 2*).
12. L'Union affirme que la préservation et le développement de ces valeurs communes doit se faire dans le respect de la diversité des cultures et des traditions, de l'identité nationale des États et de leurs institutions.

Et l'Union affirme qu'elle cherche à promouvoir "*un développement équilibré et durable*" et qu'elle assure "*la libre circulation des personnes, des biens, des services et des capitaux, ainsi que la liberté d'établissement*"(*al. 3*).
13. C'est la raison pour laquelle la Charte nous dit qu'il est nécessaire "*de renforcer la protection des droits fondamentaux à la lumière de l'évolution de la société, du progrès social et des développements scientifiques et technologiques*"(al. 4).
14. Et c'est pourquoi l'Union réaffirme les droits suivants, - dont la jouissance "*entraîne des responsabilités et des devoirs tant à l'égard d'autrui qu'à l'égard de la communauté humaine et des générations futures*" (*al. 6*) :

- les droits qui résultent des traditions constitutionnelles et des obligations internationales communes aux États membres ;

- les droits qui résultent du traité sur l'Union européenne et des traités communautaires ;

- les droits qui résultent de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales ;

- les droits qui résultent des Chartes sociales adoptées par la Communauté et par le Conseil de l'Europe ;

- les droits qui résultent de la jurisprudence de la Cour de justice des communautés européennes et de la Cour européenne des droits de l'homme (*al. 5*).
15. C'est la raison pour laquelle "*l'Union reconnaît les droits, les libertés et les principes*"(*al. 7*) qui sont énoncés dans les six premiers chapitres de la Charte, le septième chapitre étant consacré aux dispositions générales.
§ 2. L'intérêt du Préambule
16. Le Préambule fait intervenir un certain nombre de concepts, qui, sans être totalement nouveaux, ne sont pas nécessairement référencés dans les textes les plus connus concernant les droits de l'homme, comme la Déclaration française de 1789, par exemple.
17. *Ce sont des apports (A/). Mais reste à définir ce que l'on doit entendre par "la dignité de la personne humaine" (**B/**).*
A/ Les apports du Préambule
18. Le fait, par exemple, que le Préambule reconnaisse la responsabilité des êtres humains d'aujourd'hui non seulement à l'égard de leurs contemporains mais également à l'égard de la communauté humaine toute entière, et à l'égard des êtres des "générations futures", est significatif d'une inquiétude parfaitement justifiée pour l'écosystème tout entier.
19. Le deuxième apport qui nous semble positif, par rapport à certains textes nationaux, notamment, concerne les valeurs à prendre en compte.
Selon le Préambule l'Union se fonde sur des valeurs indivisibles et universelles qui sont la dignité humaine, la liberté, l'égalité et la solidarité.

On se souvient que selon la constitution française de 1958 (art. 2) la devise de la République française est "Liberté, Egalité, Fraternité", la fraternité étant consécutive à la révolution de 1848, et étant une notion commune au christianisme et au maçonnisme.

Il ne semblerait pas que l'on puisse dire que la notion de solidarité soit très différente de celle de fraternité, mais sa connotation plus "moderne" est aussi plus universellement acceptable.
20. Mais la dignité ?

La dignité est expressément référencée à l'article 1 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, rédigée par le professeur, français, de droit public international, prix Nobel de la paix, **René Cassin**, adoptée et proclamée par l'assemblée générale de l'ONU le 10 décembre 1948, mais sans valeur juridique contraignante reconnue par tous, bien que la Déclaration de 1948 ait été adoptée sans opposition (48 voix pour, 8 abstentions, 2 absents).

Selon l'article 1 de la Déclaration de 1948 : "*Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité*".
21. Reste à définir ce qu'il faut entendre par dignité, un concept évidemment subjectif, dont la définition ne peut être que culturellement marquée.

Il ne fait pas de doute que le Préambule de la Charte européenne, en évoquant la démocratie et l'État de droit, est un texte d'inspiration libérale, un texte idéologiquement et politiquement libéral.
22. Mais l'influence des valeurs traditionnelles, notamment dans les États qui ne sont pas comme la France des États laïcs, peut interférer au niveau jurisprudentiel pour donner de cette notion floue une définition à géométrie variable, en fonction des rapports d'influence idéologiques, politiques, et donc juridiques.
23. *La question à poser est donc la suivante : Qu'est-ce que la dignité ?*
B/ Qu'est-ce que la dignité ?
24. *Qu'est-ce que la dignité pour certaines associations et un ministre socialiste français (1°.), et pour les grandes religions traditionnelles : le catholicisme (**2°.**), le protestantisme (**3°.**), l'orthodoxie (**4°.**), le judaïsme (**5°.**), l'islam et l'islamisme (**6°.**)*
1°. Pour certaines associations et un ministre socialiste français
25. Certaines associations, des organisations non gouvernementales (ONG) plus ou moins influentes, se sont fait une spécialité de la défense de la dignité humaine, selon leur définition, qui est variable.
26. Par exemple le mouvement EXIT pour le droit de mourir dans la dignité, créé en Angleterre en 1935, et qui s'est mondialement étendue (34 associations, un million d'adhérents), considère qu'aider une personne à mourir, et/ou l'euthanasier, dans certaines circonstances et à certaines conditions, c'est respecter sa dignité.
27. Par exemple le Comité international pour la dignité de l'enfant, créé à Lausanne, en Suisse, en 1991, par des juristes et des journalistes, à pour mission, au moyen de reportages, de campagnes de presse, d'actions juridiques, d'alerter l'opinion publique, les autorités responsables et les gouvernements, afin de sauver partout dans le monde les enfants atteints dans leur dignité, c'est à dire achetés, violés, torturés, mais aussi, tout simplement, obliger, par leurs parents, de travailler.
28. Par exemple encore, un ministre français, M. Jack Lang, ministre socialiste français de l'Education nationale dans le gouvernement de M. Lionel Jospin, dans un communiqué de presse du 30 juin 2000, "*réaffirme sa volonté de continuer à combattre pour le respect des femmes et pour la protection de la santé des jeunes. Ce combat est celui de la dignité et du respect*". Il s'agit de permettre aux "jeunes filles en difficulté" d'être assistées par les infirmières de l'Education nationale afin de leur permettre d'obtenir des contraceptifs et "d'avoir un accès rapide au NORLEVO", le médicament abortif qui est, selon le ministre, un apport incontestable en matière de prévention des grossesses précoces (**NORLEVO**).
29. *Ces références à la dignité ne sont pas nécessairement celles des grandes religions traditionnelles, même celles qui essaient de s'adapter à la modernité libérale, comme **le christianisme** , catholique, réformé et orthodoxe et le judaïsme, a fortiori pour l'islam.*

Différents points de vue ont été rassemblés par **Amnesty international** à l'occasion du 50ème anniversaire de la DUDH de 1948.
2. Pour le catholicisme
30. L'encyclique du pape Jean XXIII *Pacem in terris* (1963) fait expressement référence à la "dignité de la personne humaine".

Relève de la "dignité de la personne humaine" selon cette encyclique le respect des droits de l'enfant, même à naître ; le respect des droits du coupable, même criminel, et si le Cathéchisme de l'Eglise catholique accepte la peine de mort le pape Jean-Paul II a radicalisé son opposition à la peine capitale lors de son voyage aux USA en 1995.
Mais l'encyclique *Pacem in Terris* affirme aussi **le droit à la liberté de conscience** et de culte, l'expression publique des convictions religieuses devant être permise par l'État mais relevant de la compétence des groupes religieux et non pas de l'État lui-même (François Laplanche, *Eglise catholique et droits humains*, in *Philosophies, religions et droits humains*, Amnesty international, 2000).
Mais certains catholiques ont de la dignité une perception tout à fait personnelle. Par exemple l'américain **Michael Novak** qui entend fonder la "Nouvelle économie" sur la dignité humaine.
3. Pour le protestantisme
31. En 1976 l'Alliance réformée mondiale a publié un document relatif aux fondements théologiques des droits de l'homme assorti de directives pratiques pour l'action des Eglises réformées en faveur des droits humains (Guy Aurenche, *La dynamique des droits de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris 1998). En 1984 c'est sur l'initiative d'un banquier protestant de Genève (J.J. Gautier) que la Convention internationale contre la torture a été adoptée par l'Onu.

En 1998 le 91ème synode de l'Eglise réformée de France a adopté des résolutions transmises au gouvernement de M. Lionel Jospin pour infléchir sa politique sur l'immigration : en faveur des sans-papiers, contre le renvoi

des réfugiés algériens, pour le droit de vote des étrangers aux élections locales, pour la ratification de la Charte européenne en faveur des langues minoritaires.
Et à l'occasion du 50ème anniversaire de la DUDH de 1948 un appel a été lancé pour la construction d'un monde où la dignité humaine s'épanouira davantage (Madeleine Tesseraud et Charles L'Eplatenier, *Protestantisme et droits humains*, in *Ibidem*, Amnesty international, 2000).
C'est dans le protestantisme que l'on rencontre l'évolution la plus libérale des valeurs chrétiennes (exemple à propos de **la nouvelle "Madonne" des foules**).
4. Pour l'orthodoxie
32. Selon un point de vue "autorisé", celui du théologien Olivier Clément, auteur d'une trentaine d'ouvrages sur l'orthodoxie : "*L'Orthodoxie a favorisé une démocratie des "petits espaces", comme dit Soljenitsyne, communautés villageoises, rarement urbaines, dans des sociétés monastico-rurales. Elle a permis,en Russie, l'abolition pacifique du servage, alors que quatre ans plus tard, aux État-Unis, celui de l'esclavage exigeait une dure guerre civile"*. (Olivier Clément, *Christianisme et droits humains : Un point de vue orthodoxe*, in *Christianisme et droits humains*, Amnesty international, 2000).
5. Selon le judaïsme
33. Selon le professeur Michel Serfaty, du département Hébreu à l'Université de Nancy, (*Judaïsme et droits humains*, in Amnesty international, 2000) la tradition juive, au travers du prisme biblique, pose d'emblée "*le principe de l'égalité des hommes*", et dans les récits bibliques, ou on insiste "*sur la diversité des hommes et sur la volonté de Dieu de préserver cette diversité, le but de l'humanité et de son histoire ne semble pas dépendre d'une quelconque origine ethnique de l'être humain*".

Et M. Serfaty fait remarquer que la formule biblique "*tu aimeras ton prochain comme toi-même*" a été traduite par les rabbins, d'une manière moins idéaliste, par la formule talmudique :"*ce qui t'est détestable, ne le fais pas à autrui*", ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse, ne le fais pas à autrui.

Et l'auteur ajoute que :"*Plus que tout autre groupe religieux, et parce que ses droits ont été longtemps restreints ou bafoués, le Judaïsme voit en la Déclaration universelle des droits de l'homme un pas décisif des sociétés contemporaines. Tout combat qui rend à l'homme sa dignité s'inscrit dans les principes fondamentaux du judaïsme*".
6. **Du point de vue islamique**
34. Selon M. Larbi Kechat, recteur de la Mosquée Adda'wa, rue de Tanger, à Paris, (*ISLAM : Quelques réflexions sur les droits de l'homme du point de vue islamique*, in Amnesty international, 2000) la notion islamique des droits de l'homme est bien antérieure à la Déclaration de 1789 puisqu'elle date du VIIème siècle et que le Coran l'érige "*comme une valeur fondamentale inhérente à chaque être humain du seul fait qu'il est être humain*".

En conséquence, nous dit l'auteur, l'ethnocentisme est condamnable, de ceux qui pensent que "*le monde est, tel une proie, à dépecer en deux pièces : une pièce baptisée élogieusement "centre", identifiable à l'Occident, et une pièce envisagée ignominieusement comme "périphérie" où les Traditions "islamo-confucéennes" sont tenues en quarantaine*".
35. Selon notre auteur la dignité de la personne humaine découle de la place centrale qui est la sienne, à savoir que selon la perspective islamique l'homme est le Vicaire de Dieu sur la terre.

Cette dignité "*engage l'Homme dans le chemin de la responsabilité et de la liberté*", par des moyens qui trouvent leur source en Dieu, et qui sont :

- l'Intelligence, qui permet de "*faire la différence entre l'"Absolu et le Relatif""*",

- la Volonté qui permet de choisir "*la concentration sur l'Absolu pour structurer ses actions autour de l'axe de l'Unité divine*",

- la Parole "*grâce à laquelle ce qui est intérieurement s'exprime extérieurement*".
36. Selon le recteur Larbi Kechat "*La proclamation, la protection et le respect des droits de l'homme se vitalisent grâce à la réalisation de l'Absoluité de Dieu et de la Relativité de la création*".

Et c'est "*Parce que ces droits sont d'origine divine*" que "*leurs violations sont considérées comme **un blasphème contre Dieu***".
37. En conclusion de ces réflexions l'auteur nous dit que :"*Motivés spirituellement, les droits de l'homme deviennent le moyen par lequel le Musulman aspire à expérimenter la connaissance du Vrai, la volonté du Bien et l'amour du Beau*".
38. Notons, cependant, que, d'une manière plus pragmatique, des organisations musulmanes ou islamiques, qui reprennent pour certaines les principales dispositions de la Déclaration universelle de 1948, ont élaboré des Déclarations ou des Chartes, en les situant dans un fondement théocratique musulman ou islamique, ce qui entraîne évidemment **quelques interprétations divergentes**, notamment en ce qui concerne **la liberté de conscience et les droits des femmes**.

Parmi ces nombreux textes nous pouvons signaler l'existence des textes suivants :

1981 : La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme dans l'Islam (DUDHI), publiée par le Conseil islamique, à Londres le 19 septembre 1981.

1990 : La Déclaration des Droits de l'Homme dans l'Islam (DDHI), ratifiée par l'Organisation de la Conférence Islamique, au Caire le 5 août 1990.

1994 : La Charte Arabe des Droits de l'Homme (CADH), promulguée par la Ligue des États Arabes, le 15 septembre 1994.
Donc des points de vue variés, qui nous amènent aux droits eux-mêmes.

Section 2. Les droits fondamentaux dans la Charte Européenne
39. Introduction : De la Déclaration universelle de 1948 à la Charte Européenne de 2000
§ 1. Dignité

§ 2. Libertés

§ 3. Egalité

§ 4. Solidarité

§ 5. Citoyenneté

§ 6. Justice
40. L'un des enjeux de la Déclaration universelle de 1948 fut de faire coexister les droits politiques, tels qu'ils résultent des déclarations libérales, américaines de 1776 et française de 1789, avec les droits économiques et sociaux, comme ceux inscrits dans la Constitution de l'Urss en 1936 (Staline) ou le Préambule de la constitution française de 1946.

Les droits politiques, encore appelés droits-libertés, définissent pour l'individu, la personne humaine, des possibilités d'actions intellectuelles (liberté de pensée, liberté de conscience, liberté d'expression, liberté de culte ...) et d'actions physiques (liberté de réunion, liberté d'association, droit au travail ...). Ces droits-libertés sont opposables à l'État, ils ont pour objectif de permettre à l'individu de ne pas être opprimé par les politiques. Ces libertés sont qualifiées de "formelles" et de "bourgeoises" par les marxistes.

Les droits économiques et sociaux, encore appelés droits-créances, définissent pour l'État et ses administrations les obligations de services qui sont les siennes à l'égard des citoyens (droit à l'éducation et à la culture, droit à l'emploi, droit à des prestations sociales ...). Ces droits sont qualifiés de "réels" par les marxistes. Mais dans la constitution soviétique de 1936 ils ne peuvent bénéficier qu'aux citoyens, c'est à dire aux individus qui luttent pour la réalisation du communisme, sous la direction du parti communiste de l'Union soviétique. Dans la Constitution française de 1946 cette restriction n'existe pas.

La Déclaration de 1948, rédigée par le professeur René Cassin, ajoute donc aux droits-libertés (articles 3 à 21) les droits-créances (articles 22 à 27), mais cette coexistence est plus une cohabitation qu'une fusion harmonieuse.
41. Aujourd'hui, l'opposition fondamentale entre le système libéral des droits-libertés qui cherche à limiter le pouvoir de l'État au profit de la liberté individuelle (l'État minimum) et le système socialiste des droits-créances qui cherche à accroître le pouvoir de l'État en multipliant ses obligations économiques et sociales (l'État-Providence maximum) perdure, après l'effondrement de l'Urss et des États socialistes d'Europe de l'Est, dans les États qui se réclament toujours du marxisme-léninisme ou marxisme-maoïsme (Chine, Corée du Nord, Vietnam, Cuba).
42. Mais dans l'Union européenne (sauf, peut-être, l'**exception française**), et depuis l'Acte final d'Helsinki de 1976, qui permit aux ressortissants de l'Urss et de l'Europe de l'Est de développer une contestation qui, en définitive, ne fut pas sans efficacité, l'on assiste à une fusion social-démocrate modérée, ou social-libérale, dans l'esprit développé par le philosophe américain **John Rawls** pour la gauche, ou le philosophe américain **Michael Novak** pour la droite, des droits-libertés et des droits-créances, fusion concrétisée dans la Charte européenne des droits fondamentaux de 2000.
43. *Les six premiers chapitres de la Charte européenne traitent de la dignité (§ 1), des libertés (**§ 2**), de l'égalité (**§ 3**), de la solidarité (**§ 4**), de la citoyenneté (**§ 5**), de la justice (**§ 6**).*
§ 1. Dignité
44. Le chapitre I comprend cinq articles, plutôt courts :

45. - L'article 1 "*Dignité humaine*" nous dit que "*La dignité humaine est inviolable. Elle doit être respectée et protégée.*"
46. L'article 1 ne nous donne aucune définition de "*la dignité humaine*".
47. L'on peut penser avec le philosophe Jacques Ricot, ***Remarques philosophiques sur la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948***, in Philosophies, religions et droits humains, Amnesty international, 2000, que, pour le libéralisme, par dignité on entend que l'être humain "*est une fin en soi, jamais un moyen, que sa valeur n'a pas de prix et donc que la personne humaine n'est pas susceptible de comparaison, de quantification. La dignité de l'homme, contrairement aux choses qui ont un prix, donc une valeur d'échange, n'admet pas d'équivalent. Il n'y a pas de degrés dans la dignité et on ne saurait donc sacrifier la dignité de l'un au profit d'un autre*".
48. - L'article 2 traite du droit à la vie.
49. Dans le §1 il est affirmé que "*Toute personne a droit à la vie*", et il est précisé dans le §2 que "*Nul ne peut être condamné à la peine de mort, ni exécuté*".
50. Ces dispositions, particulièrement succinctes, peuvent être éclairées par les textes du Conseil de l'Europe, l'article 2 de la Convention de 1950 pour ce qui est du droit à la vie, et par le Protocole n° 6 de 1983 pour ce qui est de l'interdiction de la peine de mort.
51. - L'article 3 traite du droit à l'intégrité de la personne.
52. Ses dispositions sont partiellement innovantes, qui réaffirment tout d'abord que "*Toute personne a droit à son intégrité physique et mentale*" (§1), mais qui ajoutent ensuite (§2) que, "*dans le cadre de la médecine et de la biologie*", doivent être respectés "*le consentement libre et éclairé de la personne concernée*", "*l'interdiction des pratiques eugéniques, notamment celles qui ont pour but la sélection des personnes*", l'interdiction de commercialiser le corps humain, en tout ou en partie, et **l'interdiction du clonage reproductif**.

L'interdiction du clonage a fait l'objet, en 1998, d'**un protocole additionnel à la Convention de 1950**, entré en vigueur au 1er mars 2001, non ratifié par la France, qui affirme simplement dans son article 1 §1 "*Est interdite toute intervention ayant pour but de créer un être humain génétiquement identique à un autre être humain vivant ou mort*".
53. - L'article 4 "*Interdiction de la torture et des peines ou traitements inhumains ou dégradants*", interdit, sans autres précisions, ces atteintes particulièrement graves à la dignité de la personne humaine.
54. Cet article reprend mot pour mot les dispositions de l'article 3 de la Convention de 1950.
55. - L'article 5 interdit l'esclavage et le travail forcé.
56. Il reprend les dispositions de l'article 4 de la Convention de 1950, mais sans les exceptions que celle-ci prévoit, notamment pour les détenus et les objecteurs de conscience.
§ 2. Libertés
57. Le chapitre II, "*Libertés*", le plus développé, comprend 14 articles, qui traitent des libertés individuelles (A/), sociales (B/) et économiques (C/), ainsi que du droit des étrangers (D/).
A/ Les libertés individuelles
58. Certains articles sont d'une grande économie, c'est le cas de l'article 6, "*Droit à la liberté et à la sûreté*", qui nous dit que "*Toute personne a droit à la liberté et à la sureté*", et de l'article 7, "*Respect de la vie privée et familiale*", qui affirme que "*Toute personne a droit au respect de sa vie privée et familiale, de son domicile et de ses communications*".
59. L'article 8 sur la "*Protection des données à caractère personnel*", se développe, par contre, en trois paragraphes.

Le §1 pose le principe, à savoir que "*Toute personne a droit à la protection des données à caractère personnel la concernant*".

Le §2 les données, qui "*doivent être traitées loyalement, à des fins déterminées et sur la base du consentement de la personne concernée*", doivent être libres d'accés pour la personne concernée, qui peut en obtenir la rectification. Toutefois la loi peut prévoir, sur un fondement légitime, le traitement non consenti des données à caractère personnel.

Selon le §3 c'est une autorité indépendante qui contrôle le respect de ces règles.
B/ Les libertés sociales
60. L'article 9 de la Charte ne reprend pas intégralement les dispositions de l'article 12 de la Convention de 1950 selon lesquelles "*A partir de l'âge nubile, l'homme et la femme ont le droit de se marier et de fonder une famille selon les lois nationales régissant l'exercice de ce droit*".
61. L'article 9 nous dit seulement que "*Le droit de se marier et le droit de fonder une famille sont garantis selon les lois nationales qui en régissent l'exercice*".

En conséquence le mariage homosexuel peut exister. Quand au mariage avant l'âge nubile il paraît difficile de penser que le texte l'autorise ...
62. Les articles 10, 11, et 12, qui traitent de la "*Liberté de pensée, de conscience et de religion*" (article 10), de la "*Liberté d'expression et d'information*" (article 11), de la "*Liberté de réunion et d'association*" (*article 12*),

reprennent les dispositions, souvent dans, exactement, les mêmes termes, des articles 9, 10 et 11 de la Convention de 1950.
63. Toutefois l'article 10 § 2 de la Charte reconnaît le droit à l'objection de conscience, l'article 11 § 2 affirme que "*La liberté des médias et leur pluralisme sont respectés*", et l'article 12, plus développé en ce qui concerne la liberté d'association, reconnue "*à tous les niveaux, notamment dans les domaines politiques, syndical et civique*", nous dit que "*Les partis politiques au niveau de L'Union contribuent à l'expression de la volonté politique des citoyens de l'Union*", dispositions nouvelles par rapport à 1950 mais qui existent notamment à l'article 4 de la Constitution française de 1958, qui précise que les partis politiques en France doivent respecter "*les principes de la souveraineté nationale et de la démocratie*".

Il est évident que l'Union européenne, une démocratie libérale, ne peut accepter l'existence de partis qui mettraient en danger son libéralisme.
64. L'article 13 innove, qui affirme la "*Liberté des arts et des sciences*", en précisant que "*Les arts et la recherche scientifique sont libres*", et que "*La liberté académique est respectée*". Pour ce qui de la recherche scientifique cela pourrait poser quelques problèmes, de nature bioéthiques. C'est une affaire à suivre.
65. Enfin l'article 14 "*Droit à l'éducation*", particulièrement succinct, est très en retrait par rapport à l'article 2 "*Droit à l'instruction*" du Protocole additionnel (1952) à la Convention de 1950.

L'article 14 se contente de nous dire que (§1) "*Toute personne a droit à l'éducation, ainsi qu'à l'accès à la formation professionnelle et continue*", et que (§2) "*Ce droit comporte la faculté de suivre gratuitement l'enseignement obligatoire*".
C/ Les libertés économiques
66. Il s'agit, article 15 "*Liberté professionnelle et droit de travailler*", article 16 "*Liberté d'entreprise*" et article 17 "*Droit de propriété*", d'articles peu développés qui ont été particulièrement critiqués par les français.
67. L'article 15 reprend les principes applicables en droit communautaire sur le droit de travailler librement dans l'Union (§1 et 2), le §3 précisant que "*Les ressortissants des pays tiers*" autorisés à travailler "*ont droit à des conditions de travail équivalentes à celles dont bénéficient les citoyens ou citoyennes de l'Union*".
68. L'article 16 sur la "*Liberté d'entreprise*" renvoie purement et simplement au droit communautaire et aux "*législations et pratiques nationales*".
69. Enfin, l'article 17 de la Charte, "*Droit de propriété*", dans une rédaction qui n'est pas très éloignée de celle de l'article 17 de la Déclaration française de 1789, nous dit, tout d'abord que "*Toute personne a le droit de jouir de la propriété des biens qu'elle a acquis légalement, de les utiliser, d'en disposer et de les léguer*".

Ces dispositions sont plus précises que celles (art. 1) du Protocole additionnel (1952) à la Convention de 1950, "*Protection de la propriété*", qui dispose seulement que "*Toute personne physique ou morale a droit au respect de ses biens*", sans autres précisions.

Le §1 de l'article 17 de la Charte autorise évidemment l'expropriation légale pour cause d'utilité publique, "*moyennant en temps utile une juste indemnité*".

Et l'usage des biens "*peut être réglementé par la loi dans la mesure nécessaire à l'intérêt général*".

Notons que le §2 de l'article 17 nous dit que "*La propriété intellectuelle est protégée*".
D/ Les droits des étrangers
70. Il s'agit du droit d'asile (article 18) pour lequel la Charte renvoie à la convention de Genève de 1951, au protocole de 1967, relatif au statut des réfugiés, et au traité instituant la Communauté européenne.
71. Quant à l'article 19 "*Protection en cas d'éloignement, d'expulsion et d'extradition*", qui dans son §1 interdit les expulsions collectives, il interdit, tout éloignement, expulsion ou extradition, vers un État "*où il existe un risque sérieux*", lié, à l'existence de la peine de mort, "*à la torture ou à d'autres peines ou traitements inhumains ou dégradants*".

Ces dispossitions devraient permettre aux immigrés du tiers-monde de demeurer en Europe, y compris, éventuellement, en prison.
§ 3. Egalité
72. Le chapitre III "*Egalité*" comprend sept articles, dont deux particulièrement brefs : l'article 20 "*Egalité en droit*", qui nous dit que "*Toutes les personnes sont égales en droit*" et l'article 22 "*Diversité culturelle, religieuse et linguistique*", qui nous dit que "*L'Union respecte la diversité culturelle, religieuse et linguistique*".
73. Trois autres articles sont assez peu développés, les articles 23, 25 et 26.
74. Selon l'article 23 "*Egalité entre hommes et femmes*" : al. 1 "*L'égalité entre les hommes et les femmes doit être assurée dans tous les domaines, y compris en matière d'emploi, de travail et de rémunération*" et al. 2 "*Le principe de l'égalité n'empêche pas le maintien ou l'adoption de mesures prévoyant des avantages spécifiques en faveur du sexe sous-représenté*".

Les dispositions de l'al. 2, demandées notamment par la France, autorisent donc la discrimination positive "*en faveur du sexe sous-représenté*". Le texte ne dit pas en quelle matière et à quel propos. S'il faut, par exemple,

faire bénéficier les hommes de ces dispositions dans les professions dans lesquelles ils sont sous représentés par rapport aux femmes, par exemple dans l'administration de l'éducation nationale ...
75. Selon l'article 25 "*Droits des personnes âgées*" :"*L'Union reconnaît et respecte le droit des personnes âgées à mener une vie digne et indépendante et à participer à la vie sociale et culturelle*".
76. Selon l'article 26 "*Intégration des personnes handicapées*" :"*L'Union reconnaît et respecte le droit des personnes handicapées à bénéficier de mesures visant à assurer leur autonomie, leur intégration sociale et professionnelle et leur participation à la vie de la communauté*".
77. Les deux derniers articles ont davantage d'ampleur : l'article 21 "*Non-discrimination*" et l'article 24 "*Droits de l'enfant*".
78. L'article 21 concerne, évidemment, la discrimination dite négative.

Son § 1 interdit "*toute discrimination fondée notamment* ***sur le sexe****, la race, la couleur, les origines ethniques ou sociales, les caractéristiques génétiques, la langue, la religion ou les convictions, les opinions politiques ou toute autre opinion, l'appartenance à une minorité nationale, la fortune, la naissance, un handicap, l'âge ou* ***l'orientation sexuelle***" ;

et le § 2 ajoute que, sauf exceptions, "*toute discrimination fondée sur la nationalité est interdite*".

Comme on peut le voir la liste est redondante et hétéroclite. Elle n'est d'ailleurs pas limitative, à cause du "*notamment*". Il ne fait pas de doute que cet article est idéologiquement très important, et qu'il pourrait permettre d'écarter de l'Union un certain nombre d'organisations ou de personnes ayant un comportement qualifié de discriminatoire au sens de l'article 21.
79. L'article 24, un article "très tendance", "Droits de l'enfant", comprend trois paragraphes. Selon le § 1 les enfants ont, tout d'abord, "*droit à la protection et aux soins nécessaires à leur bien-être*". Mais ils ont également le droit d'"*exprimer leur opinion librement*". Il est vrai que la Charte ajoute que cette opinion "*est prise en considération pour les sujets qui les concernent, en fonction de leur âge et de leur maturité*". Selon le § 2 "*les actes relatifs aux enfants, qu'ils soient accomplis par des autorités publiques ou des institutions privées*" doivent l'être en fonction d'"*une considération primordiale*", "*l'intérêt supérieur de l'enfant*".

Selon le § 3, "*Tout enfant a le droit d'entretenir régulièrement des relations personnelles et des contacts directs avec ses deux parents, sauf si cela est contraire à son intérêt*".
§ 4. Solidarité
80. Le chapitre IV "*Solidarité*" comprend douze articles, qui constituent un ensemble "fourre tout" assez hétérogène, mélangeant le droit du travail et le droit social, au sens large du terme.
81. Les articles 27 à 32 inclus concernent le droit du travail :

- l'article 27 "*Droit à l'information et à la consultation des travailleurs au sein de l'entreprise*" ;

- l'article 28 "*Droit de négociation et d'actions collectives*" ;

- l'article 29 "*Droit d'accès aux services de placement*" (à un service gratuit) ;

- l'article 30 "*Protection en cas de licenciement injustifié*" ;

- l'article 31 "*Conditions de travail justes et équitables*" ;

- l'article 32 "*Interdiction du travail des enfants et protection des jeunes au travail*".
82. Les articles 27, 28 et 30 font expressément référence au droit communautaire et aux législations et pratiques nationales, ce qui réduit leur portée, et permet aux interventionnistes et aux libéraux de maintenir leurs pratiques.

L'article 31 est volontairement imprécis, qui affirme dans son § 1 que "*Tout travailleur a droit à des conditions de travail qui respectent sa santé, sa sécurité et sa dignité*", et dans son § 2 que "*Tout travailleur a droit à une limitation de la durée maximale du travail et à des périodes de repos journalier et hebdomadaire, ainsi qu'à une période annuelle de congés payés*".
83. Les dispositions les plus intéressantes sont portées par l'article 32, qui comprend deux alinéas.

Le premier alinéa est très clair : le travail des enfants est interdit. En l'espèce l'enfance prend fin lorsque cesse la période de scolarité obligatoire. Toutefois la Charte ajoute "*sauf dérogations limitées*" et "*sans préjudice des règles plus favorables aux jeunes*".

Cette référence aux règles "*plus favorables aux jeunes*" devrait autoriser le développement de toute une politique sociale d'aide à l'insertion des jeunes qui sont totalement incapables de poursuivre leur scolarité

jusqu'à l'âge légal, et qui, du fait de leur comportement délinquant, perturbent fortement la scolarité des autres dans certains établissements publics.

Le deuxième alinéa nous dit que "*les jeunes admis au travail*" doivent bénéficier de conditions adaptées à leur âge "*et être protégés contre l'exploitation économique ou contre tout travail susceptible de nuire à leur sécurité, à leur santé, à leur développement physique, mental, moral ou social ou de compromettre leur éducation*".
Ces dispositions répondent à l'inquiétude des États fondateurs de l'Union européenne face à l'entrée des États de l'Europe de l'Est, et, éventuellement, de la Turquie.
Ces dispositions permettent également, dans le cadre de l'Organisation mondiale du commerce, de critiquer les États du tiers-monde, notamment asiatiques, qui, employant une main d'oeuvre composée de jeunes, hommes et femmes, mais également d'enfants des deux sexes, mettent sur le marché global des produits particulièrement performants, du point de vue du prix.
Les États en question font valoir, eux, qu'il est préférable de trouver les jeunes, et éventuellement les enfants, sur le marché du travail, plutôt que sur les trottoirs et le marché des délinquances en tous genres ...
84. L'article 33 mélange "*Vie familiale et vie professionnelle*".

Son § 1 "*La protection de la famille est assurée sur le plan juridique, économique et social*", ne donne aucune définition de la famille.

S'il ne fait pas de doute que la famille européenne traditionnelle, monogamique, est concernée, l'on peut se demander s'il en est de même de la famille musulmane, polygamique, ou des "**nouvelles familles**" constituées par les concubins et les pacsés ... L'article 33 ne fait aucune référence aux pratiques nationales.
Le § 2 nous dit qu'"*Afin de pouvoir concilier vie familiale et vie professionnelle, toute personne a le droit d'être protégée contre tout licenciement pour un motif lié à la maternité, ainsi que le droit à un congé de maternité payé et à un congé parental à la suite de la naissance ou de l'adoption d'un enfants*".
85. Les articles 34 "*Sécurité sociale et aide sociale*", 35 "*Protection de la santé*", 36 "*Accès aux services d'intérêt économique général*", de formulation très ouverte, renvoient au droit communautaire et aux législations et pratiques nationales, ce qui permet une évolution des politiques interventionnistes ou libérales en ces matières, notamment concernant la notion de service public.
86. Les articles 37 et 38 répondent aux préoccupations écologistes.

Selon l'article 37 "*Protection de l'environnement*" :"*Un niveau élevé de protection de l'environnement et l'amélioration de sa qualité doivent être intégrés dans les politiques de l'Union et assurés conformément au principe du développement durable*".

Quant à l'article 38 "*Protection des consommateurs*", il est péremptoire et apparemment très imprudent lorsqu'il affirme tout de go qu'"*Un niveau élevé de protection des consommateurs est assuré dans les politiques de l'Union*", ce qui signifie qu'un niveau très élevé devrait être assuré, évidemment ... (vache folle, etc ...).
§ 5. Citoyenneté
87. Le chapitre V "Citoyenneté" comprend huit articles, les articles 39 à 46 inclus, qui reprennent des droits aujourd'hui généralement acquis, certains depuis très longtemps dans les États nordiques (par exemple médiateur), mais qui peuvent être innovants pour d'autres États.
88. Les articles 39 "*Droit de vote et d'éligibilité aux élections au Parlement européen*" et 40 "*Droit de vote et d'éligibilité aux élections municipales*", outre l'affirmation selon laquelle "*Les membres du Parlement européen sont élus au suffrage universel direct, libre et secret*" (art. 39 §2), accordent le droit de vote et l'éligibilité à tout citoyen ou toute citoyenne de l'Union dans l'État membre de résidence et dans les mêmes conditions que les ressortissants de cet État.
89. L'article 41 "*Droit à une bonne administration*" traite des relations entre administrés et administrations de l'Union. Toute personne a droit à un traitement impartial, équitable et dans un délai raisonnable (§1), à être entendue avant d'être affectée par une mesure individuelle défavorable (§2 al.-1), avec droit d'accès au dossier (§2 al.-2) et obligation pour l'administration de motiver ses décisions (§2 al.-3). Tout préjudice donne droit à réparation, "***conformément aux principes généraux communs aux droits des États membres***" (§3).

Et toute personne peut s'adresser aux institutions dans sa langue et obtenir une réponse dans sa langue (§4).
90. Les articles 42 à 44 inclus concernent "*tout citoyen ou toute citoyenne de l'Union ou toute personne physique ou morale résidant ou ayant son siège statutaire dans un État membre*".

L'article 42 "*Droit d'accès aux documents*", concerne les "*documents du Parlement européen, du Conseil et de la Commission*" ; l'article 43 accorde le droit de saisir le médiateur de l'Union en cas de "*mauvaise administration dans l'action des institutions ou organes communautaires*" (sauf l'exception des juridictions) ; et l'article 44 accorde "*le droit de pétition devant le Parlement européen*", une vieille technique démocratique parfaitement obsolète en France.
91. L'article 45 "*Liberté de circulation et de séjour*" reprend les dispositions du traité de Rome.

92. Enfin l'article 46 "*Protection diplomatique et consulaire*" accorde à "*Tout citoyen de l'Union*", et certainement, également, à toute citoyenne, la protection diplomatique et consulaire des États membres représentés sur le territoire d'un pays tiers où l'État du ressortissant n'est pas, lui, représenté.

§ 6. Justice

93. Le chapitre VI comprend quatre articles, articles 47 à 50 inclus, qui reprennent les principales dispositions de la Convention européenne de 1950 (CEDH) qui concernent la Justice.

L'article 47 "*Droit à un recours effectif et à accéder à un tribunal impartial*", l'article 48 "*Présomption d'innocence et droits de la défense*", résument les dispositions de l'article 6 "*Droit à un procès équitable*" de la Convension de 1950.

94. L'article 49 "*Principe de légalité et de proportionnalité des délits et des peines*" reprend intégralement dans ses deux premiers paragraphes les dispositions de l'article 7 CEDH "*Pas de peine sans loi*" . Mais un troisième paragraphe ajoute que "*L'intensité des peines ne doit pas être disproportionnée par rapport à l'infraction*", ce qui autorise la justice européenne de faire, opportunément, évoluer sa jurisprudence.

95. Enfin l'article 50 "*Droit à ne pas être jugé ou puni pénalement deux fois pour une même infraction*" reprend les dispositions de l'article 4 du Protocole n°7 CEDH "*Nul ne peut être poursuivi ou puni pénalement par les juridictions du même État en raison d'une infraction pour laquelle il a déjà été acquitté ou condamné par un jugement définitif*", mais étend son champ d'application à l'Union toute entière :"*Nul ne peut être poursuivi ou puni pénalement en raison d'une infraction pour laquelle il a déjà été acquitté ou condamné dans l'Union par un jugement pénal définitif conformément à la loi*".

ANNEXE II. DICTIONNAIRE DES MOTS ARABES

'A

'*Adlites* : les tenants de la Justice d'Allah, en l'occurrence, les Mutazilites et les Chiites.
'*Älam :* le monde.
'Âlim: [celui qui détient un savoir] Une personne bien informée ou un savant en théologie islamique.
'Ämmat : général, classe populaire.
'Aql : la Raison, intelligence, rationalité.
'Içma, '*Içmat, Isma* : impeccabilité, L'infaillibilité, inerrance, protection contre l'erreur.
'Idala : La Justice.
'Iffah : chasteté.
'Ilm al Rîjâ :, biographie des rapporteurs de Hadith.
'Ilm al-Kalâm : la Science de la Parole.
'*Ilm, Ilm* : science.
'*Irfân* : la gnose.
'Isa, Issa : Jésus.
'Urf, Urf : litt. «Ce qui est connu à propos de quelque chose», coutumes extra-islamiques.

A

Abbassides : Dynastie arabo-islamique qui s'empare du Califat et le ravît aux Umayyades en 750 et le conserve jusqu'en 1258.Les Abbassides firent de l'Irak le centre de l'empire islamique .Il résidèrent à Bagdad, fondé en 762.
Açabiyya : peut se traduire par solidarité de corps.
*Achoura (*le 10 *Muharram) :* Dixième jour du mois de Muharram (premier mois du calendrier lunaire islamique) , jour anniversaire du martyr de Hussein.
Aghlabides : Dynastie de gouverneurs relativement autonomes qui dirigea l'Ifriqiya au IXe siècle au nom des Abbassides. Elle installa sa capitale à Kairouan et fit construire successivement deux autres capitales : al-Abâssiyya et Ruqâda.
Ahkam (Ahkâm) : Les Ordres.
Ahl : "gens", groupe d'hommes.
Ahl al-Bayt : gens de la Maison.
Ahl al-dhimmah : les non-musulmans qui vivent sous la protection d'un gouvernement musulman.
Ahl Al-Hal wa al-'aqd : d'élite populaire, ceux qui lient et délient.
Ahl-al-ikhtiyâr : les gens du choix.
Ahl-al-Kitâb: [Gens du Livre] Terme coranique désignant les juifs, les chrétiens et dans une moindre mesure les zoroastriens. Le nom désigne en définitive les peuples qui reçurent un livre révélé.
Ahl-ul-Bayt: les Gens de la maison (du Prophète): les membres de la famille du Prophète et des descendants de sa branche Alî-Fâtimah.
Ahmadiya (Ahmadiyya) : issue du chiisme au XIXe s. en Inde.
Ahzab (Al ahzâb) : [les coalisés] Terme utilisé pour désigner les mécréants de la tribu des Quraysh et les juifs qui résidaient à Médine et d'autres tribus arabes qui se sont alliés contre les musulmans de Médine, mais furent vaincus par ces derniers, et durent quitter Médine.
Akhbârî : traditionaliste.
Al fitna al kubrâ : la grande discorde.
Al-Amr bil-Ma`rouf : exhortation à faire le bien ou le commandement du Bien.
Al-amr-u beîn ol-amraîn : la voie moyenne.
Âle-Muhammad (les): la famille et les descendants du Prophète Muhammad.
Alides ou alawides: de l'arabe alawiyyoune, sing. Alawi: les descendants d'Ahl-ul-Bayt.
Al-Iman : foi.
Allah : C'est le nom du dieu unique prêché par Muhammad et dans lequel on peut reconnaître une forme contractée de " al-ilâh " (en hébreu : " Elohim "), " le dieu ". Dans l'Arabie préislamique ce nom était déjà en usage. Il y représentait moins un dieu particulier que la divinité en général incarnée dans une multitude dieux locaux et / ou tribaux.
Almoravide : De al-murâbitûn ("gens du ribât"). Le terme s'applique plus particulièrement au mouvement de réforme islamique né en Mauritanie au milieu du XIe siècle.
Al-Nahy `An al-Munkar : interdire de faire le mal ou/et le pourchasser.
Al-Nisa : les femmes.

Al-Sidjdah : La prosternation.
Amânat, Amâna : Loyauté, Terme désignant un dépôt confié à un tiers.
Amil : Agent, à l'époque du Prophète Mohammed, ce terme désigne le collecteur de l'impôt des musulmans et du tribut des non-musulmans; jusqu'au Xe s. /IIIe s.H, gouverneur de province, puis collecteur des impôts; sous les Ottomans, fermier général, et collecteur d'impôts dans les provinces.
Amir al-mu'minin : Commandeur des croyants (terme d'origine arabe). C'est depuis Umar (2e calife) un titre honorifique réservé au Calife.
Amr : ordre.
Ançâr : (Partisâns*)* les Médinois qui se sont convertis à l'Islam et ont accueilli le Prophète et ses adeptes mecquois après leur émigration à Médine.
Aqaba (serments de)
Asl, plur. *usûl :* littéralement « racine ». Techniquement, les sources du droit ou les principes de la science du droit.
Ayah (plur. ayat) : [signe] Verset du Coran. Le Coran est composé de 114 sourates, elles-mêmes décomposées en un nombre variable de versets, ou Ayat ("signe").
Ayât al ahkâm : les versets législatifs.
Ayatollah : haut dignitaire religieux dans l'Iran chiite.

B

Badr (Bataille de) : Première grande bataille livrée par Mohammed contre les mecquois, en mars 624.
Bait-oul-maqdis : "Bait" signifie littéralement "maison". Bait-oul-Maqdis est la célèbre mosquée à Jérusalem.
Bakkah : Ancien nom de la ville de La Mecque (Makkah en arabe).
Bara'a : excommunication du mushrik
Bâtil : Vain, faux.
Bay'a, bay'at : serment d'allégeance.
Bédouins : Ce terme provient du mot arabe "Badou" et désigne les nomades d'Arabie.
Bidah (Bid'a) : Toute innovation apportée à la religion islamique après la mort du prophète Mohamed.
Bilad as-sham (Bilâd as-shâm) : Pays à l'ouest de l'Euphrate et au sud du Taurus.

C

Çabre, Sabr : Patience et endurance.
Çahâbah, Sahâbi: les Compagnons du Prophète (P): les premiers Musulmans comprenant les Partisans et les Émigrés.
Califat : Lieutenant, vicaire.
Chaféites (Chafi'ites) : Ecole juridique (ou rite) musulmane sunnite ; prédomine en Asie et en Afrique noire orientale.
Chah : Terme persan. Titre royal de la Perse ancienne qui existait déjà chez les Achéménides et les Sassanides.
Chahâda : profession de foi.
Chari'a, Charia, Shariah (Sharî'a): dispositif légal et réglementaire, fil conducteur dans la vie, la loi canonique, doctrine fondamentale de l'Islam qui règle toute la vie.
Chiisme (ou Shiisme): Doctrine et pratique musulmanes se réclamant de 'Ali.
Chiites : les Musulmans légitimistes minoritaires, qu'ils sont les partisans de la ligne de l'Imam Ali. Ils considèrent que l'attachement à la Sunnah du Prophète comporte obligatoirement l'observance intégrale de toutes ses stipulations y compris la désignation de l'Imam Ali faite par le Prophète, comme successeur. Selon eux, la Haute Autorité de la Ummah islamique revient à la ligne de l'Imam Ali après le décès du Prophète selon la recommandation de celui-ci.
Chirk, Shirk : Terme désignant le polythéisme, l'attitude d'adorer des divinités ou de donner des associés à Allah.
Chourâ, Shourâ (la): concertation, consultation chez les Musulmans, concile de juges musulmans.

D

Dajjal (Dajjâl) : Faux Messie (Al-Masîh Ad-Dajjâl) ou l'Antéchrist. Littéralement le menteur, le trompeur.

Daman (Damân) : Terme de droit, responsabilité civile ; parfois, sens de « caution ». Au sens financier, impôt ou taxe.
Dar al çolh : domaine de la paix.
Dar al harb : Territoire de la Guerre, domaine de la guerre.
Dâr al-islam : territoire de l'Islam, société musulmane.
Dâr al-kufr : Le territoire de l'impiété, société non musulmane.
Dar es-Salam : Le territoire de la Paix.
Derviche : Ce terme désigne dans le monde musulman le membre d'une communauté religieuse (*Tarika)* se rattachant au Soufisme et dirigée par un *Cheik*. Le rite religieux , commun à toutes les confréries , le *Dikr* (Commémoration d'Allah) provoque une forte excitation religieuse , soit à l'aide d'excitants , soit par un état de transe obtenu par les cris , la musique , la danse éventuellement tournante .En Turquie les communautés de derviches ont été dissoutes par Ataturk dans le cadre de sa campagne pour la laicisation de la République. Elles subsistent cependant sous la forme d'associations plus ou moins tolérées.
Dhimma: obligation, engagement, responsabilité.
Dhimmi : [*Protégé*] Membre de l'une des religions du livre (judaïsme, christianisme, sabéen de Harrân) vivant sous la protection statutaire de la loi musulmane.
Din : jugement, religion.
Djahiliya : [Ignorance] Epoque préislamique en arabie.
Djibril : Gabriel.
Djihad : guerre.
Djizia, djizya : A l'origine, tribut payé indistinctement par les communautés vaincues et soumises. A partir du VIIIe.s., distinguée du kharâdj, impôt sur la terre, la djizya est une capitation qui frappe les dhimmî.
Djohd : effort.
Djund : [Armée] Circonscription militaire et fiscale, en Syrie et en Espagne.
Druzes : Secte ésotérique ismaélite au XIe.s., au Liban-Syrie-Palestine.
Du'â: Supplication, prière de demande.
Dûlat Karïmah : gouvernement généreux.
Dunya : Ce terme désigne le monde terrestre. L'expression française "monde d'ici bas" s'en rapproche.
Duodécimains (chiites imâmites): les Chiites loyaliste des Douze Imams d'Ahl-ul-Bayt.

E

Ekhtiyâr : Libre choix.
Emir : le gouverneur.

F

Faqih : Savant musulman qui peut prononcer des verdicts religieux, spécialiste en droit, juriste.
Farz : précepte de la loi révélée. *Farâid* est en particulier utilisée pour les quotes-parts de succession prescrites par le Coran.
Fâsiq : libertin, pervers.
Fath : Conquête.
Fatiha : "l'Ouverture", la première sourate du Coran.
Fatwâ : décrets religieux, opinion d'un juriste sur une question juridique, Avis juridique autorisé, délivré par un faqih, un 'alim, un mufti.
Fay' : les dépouilles, les butins.
Fiqh : Science du droit islamique auquel est sujet le musulman. Il classe juridiquement les actes en degrés qui vont de l'obligation à l'interdit, Jurisprudence Islamique. Droit positif de la loi islamique.
Fiqh al-'ibâdât : droit et jurisprudence du dogme, de l'adoration.
Fiqh al-mu'âmalât : droit et jurisprudence en matière de relations sociales.
Fitna : épreuve, trouble, sédition, crise politique aux implications religieuses et morales.
Fitrah: [nature primordiale] Nature profonde de l'homme, sans influence extérieur.
Fuqaha : jurisconsultes, docteurs de la loi en Islam.
Furqân : distinction (terme coranique) désigne la Loi révélée comme critère, discrimination entre le bien et le mal (Coran II, 53, XXI, 48) Il s'applique au Coran en II, 185 ; III, 4 et XXV, 1.

G

Gha'ib, Ghayb: disparu, l'invisible, mystère divin.
Gharadh : l'intention.
Ghariza : c'est une loi qui réside dans le monde des animaux et des insectes.
Ghayba a1 soughra : la Petite Occultation.
Ghibat : en terminologie chiite, le temps de l' « occultation » du XIIe Imam, médisance.

H

Habashi : Ethiopien.
Hadith : récit, propos. Ce mot désigne traditionnellement un récit rapportant une parole ou un acte du prophète Mohammad.
Hajj, Hadjj : Grand pèlerinage à La Mecque, 'Arafat et Minât.
Hakama : juger.
Hâkim, Hakim: gouverneur, gouvernant.
Halal : permis, licite, légalement acquis.
Hambalite : Ecole juridique sunnite, prédominante dans la péninsule arabique.
Hanafîte : croyant originel; l'une des quatre grandes écoles juridiques de l'islam sunnite.
Hanif : Quiconque croit en un Dieu unique.
Haqiqa, Haqiqat: réalité, vérité essentielle.
Haqq : Vrai.
Harâ' (la grotte de): endroit où le Prophète recevait la Révélation.
Harâm : Illégal, illicite, interdit, Acte illicite ou répréhensible du point de vue religieux.
Hawaris : apôtres.
Hégire (Hijra, hidjra) : émigration. Ce terme est utilisé pour désigner
- l'émigration des musulmans d'une contrée qui leur est hostile vers un pays de paix (même si celui-ci n'est pas un pays musulman) ou d'un pays non-musulman vers un pays musulman,
- le premier voyage des musulmans de La Mecque en Abyssinie et plus tard à Médine pour fuir les persécutions,
- l'émigration du prophète Mohammed de La Mecque à Médine,
- l'année du calendrier Islamique qui a commencé à la date du voyage d'émigration du prophète Mohammed de La Mecque vers Médine.

Hijab : Longue robe prescrite aux femmes du prophète Mohammed et aux femmes des croyants pour couvrir le corps entier hormis le visage et les mains. Par la suite, ce terme a été utilisé pour désigner le voile porté traditionnellement par les femmes musulmanes.
Hikmat : sagesse.
Hisba : dans son sens le plus large, la fonction de veiller que les préceptes de la chari'a, particulièrement ceux de nature morale et religieuse, soient observés.
Hodud : chatiment légal. Limite.
Hudaybiyyah (la Réconciliation de): endroit près de la Mecque où fut signé le traité de paix de Hudaybiyyah, en l'an 6H., entre le Prophète et la tribu de Quraish.
Hujja : preuve.
Hujjat al-Wadâ: le pèlerinage d'Adieu, dernier pèlerinage du Prophète, pendant lequel celui-ci fait un célèbre prône.
Hukm al-faqîh : l'ordre du jurisconsulte.
Hukm : règle juridique fondée sur une décision divine.
Hukûmat : jugement.
Hurmat uz-zulm : l'interdiction de l'arbitraire.

I

Ibada (pl.ibadât) : Pratiques d'adoration, actes de culte, dans la chari'a, ensemble des actes liturgiques par lesquels l'homme entre en rapport avec Dieu.
Ibâhites : libres penseurs.
Iblis (Iblîs) ou Shaitan : Satan.
Ibrahim : Abraham.
Idjmâ', Ijma' : Consensus des savants (oulémas), sur les règles de vie conformes à la chari'a.
Idjmâ'el-Oummat : le consensus de la communauté musulmane.
Idjtihad al-mutlaq al-muntassab : l'idjtihad absolu mais affilié au cadre d'une école.
Idjtihad al-mutlaq al-mustaqill : l'idjtihad absolu et indépendant.

Idjtihad fil-madh'hab : l'idjtihad fait de façon secondaire dans le cadre d'une école.
Idjtihad, Ijtihad: effort d'interprétation, effort catégorique, effort personnel appliqué à l'étude d'une question
Ifta : Action d'établir une fatwa.
Ihtiyât : Précaution
Ihtiyât mustahab : Précaution recommandée.
Ihtiyât wâjib : Précaution obligatoire.
Ikhtilâf ul-'ârâ' : pluralisme d'opinions.
Ikhwan As-Safa : les Frères de la Pureté.
Ikrah : obligatoire.
Imam : conducteur de la prière, la terminologie chiite réserve en propre cette désignation aux 12 Imams dirigeants (en ce cas avec majuscule).
Imamat : gouvernement spirituel de la communauté.
Imamisme : tendance de l'islam chiite (duodécimain).
Imamite : chiite.
Iman : foi.
Insidad bab al-idjtihad : fermeture des portes de l'*idjtihad.*
Islam : soumission (à Allah), répondre à la volonté ou à la loi de Dieu
Ism (pl.asma) : nom
Ismailisme (Isma'ilisme) : Secte chiite, extrémiste au VIIIe.s., pacifiste aujourd'hui, en Inde, Pakistan, Syrie, Yémen.
Isnad : chaine de transmetteurs (d'une tradition).
Istidlâl : la recherche la plus large des indices.
Istihsân : jugement préférentiel par recours à l'équité.
Istinbât fî ba'dh-il-massâil faqat : l'élaboration juridique à propos de certains points juridiques seulement, dans le cadre d'une école juridique donnée
Istislâb : principe de jurisprudence selon lequel la prise en « considération de l'intérêt public » est un critère dans l'élaboration des règles juridiques.
Istislâh : jugement en considération du bien commun.

J

Jabr : contrainte.
Jahiliyya : préislamique, l'époque antéislamique, l'époque de l'ignorance.
Jawr : injustement.
Jibril (*Jibrîl*) : Gabriel.
Jihad (ou djihad) : Le terme signifie " effort " en arabe. Au sens premier il est interprété comme l' " effort ou lutte contre soi-même pour devenir meilleur " .C'est par extension que ce terme a finit par désigner " la Guerre Sainte". Certaines dynasties, comme celle des Almohades (1147-1205) , ont prétendu en faire le sixième pilier de l'Islam.
Jizya : Dans un état islamique, taxe imposée aux non-musulmans qui vivent sous la protection de gouvernement.

K

Kaaba, Kaa'ba ou Kaba : [cube] On désigne sous ce nom la construction de forme cubique (une quinzaine de mètres de côté) au centre de la mosquée sacrée de La Mecque.
Kâfir : infidèle, impie, [celui qui nie la vérité] Terme désignant ceux qui ont rejetés le message de l'Islam après en avoir eu bonne connaissance de l'Islam (ce terme ne correspond pas à ceux qui n'ont jamais eu l'occasion de le connaître véritablement ou encore ont été désinformé à son sujet).
Kalam : Théologie dogmatique faisant appel aux arguments rationnels.
Khâççat : particulier.
Khalifat Allah : Vicaire de Dieu.
Khalifat-ar-Rasul : lieutenant du Prophète.
Khalife : calife.
Khandaq (*Bataille de) :* Guerre du fossé, le plus important épisode militaire de la guerre entre Médine et La Mecque, au printemps 627 de l'ère chrétienne.
Kharadj (Kharâdj) : Impôt foncier canonique pesant sur les terres conquises conservées par les anciens propriétaires.
Kharijisme (Khâridjisme) : Constitue, l'un des schismes historiques dans le monde musulman. Il est apparu après la bataille de Siffîn (655/37) lorsque 'Ali consentit à un compromis avec les

Umayyades. Le kharidjisme se détourna alors des califats centraux et adopta des positions rigoristes et sectaires. Sous sa forme ibâdite, ce courant subsiste en quelques points de l'Afrique du Nord et à 'Oman.

khawaridj : ceux qui font sécession.

khilafa a râchidah : Califat bien guidé, les quatre premiers califes qui ont succédé au Prophète. Ce sont, dans l'ordre chronologique de leur califat: Abû Bakr, Omar, Othmân et Alî Ibn Abî Tâlib.

Kifâya : Capacité, compétence.

Kitmân : Contrainte, secret.

Koufa : une ville en Iraq.

Kufr : infidélité.

Kuttâb al-Why : les écrivains de Révélation ou plutôt ceux qui la transcrivent.

L

Lâ ikrâha fid dîn : Pas de contrainte en religion.

Lutf : Grâce.

M

Madhab : désigne les écoles sunnites de droit musulman: hanafisme, malikisme, chafiisme, hanbalisme. Plusieurs écoles Shi'ites existent également, dont les plus importantes sont l'école ja'farite et zaydite.

Madîna : Médine, ville bien connue d'Arabie saoudite où est située la mosquée du prophète Mohammed. Elle s'appelait autrefois Yathrib.

Madrasa, Medersa : lieu de lecture et d'étude. Ecole publique qui dispense l'enseignement du Coran ou sert à l'enseignement du droit islamique mais on y enseignait aussi les mathématiques, le médecine, la littérature et les langues (souvent par un cursus de quatre ans). Ce système scolaire aurait été fondé par le sultan seljoukide Nizam al-Mulk (1018-1092 de l'ère chrétienne).

Madrassa (*qor'aniyya*) : école coranique, on y enseigne le Coran et le Fiqh.

Mahdis : guidés par Allah.

Makka (Makkah) : Mecque (la), ville de la péninsule arabique (Arabie saoudite).

Makrouh, Makroûh, Makrûh: Terme de droit musulman désignant un acte indésirable, détestable, mais pas illicite.

Malékisme : l'une des quatre grandes écoles de l'islam sunnite.

Mardjà' a1 Taqlîd : modèle à imiter.

Marja'iyyah, Marja'iya: l'autorité suprême, la référence suprême en Islam.

Masdjid : Mosquée.

Mashrruiyyat : légitimité.

Masjid Al Aqsa : Mosquée sacrée de Jérusalem.

Masjid al-Harâm : la Mosquée Sacrée.

Ma'sum : impeccable.

Mecquois (ou Mekkois): de la Mecque

Médinois: de Médine

Moufti, mufti : Savant musulman dont les connaissances religieuses lui permettent de fournir des avis juridiques sur des situations inédites, les fatwas, à partir de son interprétation personnelle (Idjtihad).

Moujtahid, Mujtahid, Mudjtahid : Savant musulman exerçant son raisonnement personnel (idjtihad), théologiens habilités, Juriste religieux.

Mounafikoun, Munafiqîn (Munafiqun) : [Hypocrites] Dans le Coran, ce terme désigne ceux qui ne sont musulmans qu'en apparence.

Moushrikoun (Mushrikun) : Associateurs. Traduit littéralement « Associant », nom donné aux païens dans le Coran. Ce terme désigne ceux qui donnent des associés à Allah.

Moutawâtir, Mutawatir : Notoire. Hadith transmis par un tel nombre de personnes différentes que son caractère authentique ne peut être mis en cause.

Mozarabes (moustarib) : arabisé. Chrétiens d'origine romaine ou wisigothe de l'Espagne musulmane. Ils bénéficiaient du statut de dhimmi.

Mu'atazelites : mutazilites.

Mubâh : permis, licite.

Mubâya'ah : serment d'allégeance.

Muçhaf, Mushaf: toutes les pages reliées contiennent la Parole de Dieu ; le Coran.

Muçlih : réformateur, améliorateur.

Mudawanah : Code, note.
Muezzin : celui qui récite à haute voix l'appel à la prière : l'azan
Mufti : théoriciens et interprètes du droit coranique, qui remplissent à la fois des fonctions religieuses, judiciaires et civiles
Muhâjirine, Muhâjirîne: Emigrés. Emigrés de La Mecque, qui suivirent Muhammad à Médine.
Muharram : Le « mois sacré » par lequel commence l'année liturgique.
Muqallid: Celui qui suit l'avis d'un juriste religieux dans ses pratiques religieuses
Muqtadî: Synonyme de ma'mûm : celui qui suit l'Imam dans une Prière en assemblée.
Mushrik
Mustahab : Recommandé, désirable.

N

Nabî : prophète.
Nabi mursal : Prophète envoyé.
Naçç, Nass: les Texte, ce qui est mentionné dans le Coran et la Sunnah.
Nahdj al Balâqah : La voie de l'éloquence, l'ensemble des paroles du Ali, rassemblées par Charif Radi.
Nâ'îb : représentants.
Naskh : annulation, abrogation, Terme désignant le principe selon lequel les jugements de certains versets du Coran abrogent (ou modifient) d'autres jugement d'autres versets.
Nidhâm al 'âlam : ordre du monde.
Niyyah : L'Intention.
Nubûwwat : mission prophétique.

O

Ottomans (dynastie des) : [fils d'Osman] Dynastie musulmane ayant régné de 1281 à 1924.
Ouçuli : fondamentaliste.
Ouhoud, Uhud (Bataille de) : Défaite de Mohammed et des Médinois face aux Mekkois, en mars 624.
Ouléma : savants, théologiens.
Oummah (Ummah) : Communauté musulmane prise dans son ensemble.

Q

Qadar : le destin, décret (divin).
Qadi, Cadi (Qâdî) : Juge musulman.
Qadiriyya (Qâdiriyya) : Confrérie musulmane répandue dans tout le monde musulman. Elle tire son nom de 'Abd al-Qâdir al-Djîlâni (mort à Bagdad en 1166/561 H.).
Qadr : destinée.
Qânûn : règles administratives.
Qawanîns : des lois.
Qibla : C'est la direction de la prière .C'était à l'origine Jérusalem puis , à partir de 654 , la *Ka'aba* de la Mekke .
Qisas : loi de talion, sanction légale dans les cas d'homicide ou de coups et blessures.
Qiyas : Raisonnement par analogie, une des techniques reconnues en droit islamique.
Qouraych, Quraych, Quraysh: la tribu du Prophète.
Qudsî, *qudus* : saint.
Qurân : Coran, récitation, communication orale, message, Nom du livre sacré de l'Islam. Il rassemble sous forme de chapitres (sourates) et de versets (*ayats* ou "signes").

R

Ra'y, raeî: opinion personnel d'un juriste, jugement personnel.
Radj'at : retour.
Râshidîn : bien dirigé.
Rasûl, Rassûl : [envoyé], Dans la tradition musulmane ce terme désigne un prophète apportant une révélation majeure.
Riba (Ribâ) : Usure.
Ribat : C'est une fondation fortifiée, souvent installée dans une région frontalière du monde islamique et qui rappelle les monastères chrétiens .Elle servait de camp de base pour les expéditions de la Guerre Sainte ainsi que de lieu de retraite religieuse.

Risâlat : prophétique, mission du Prophète envoyé.
Rissalah qadha'iah : missive judiciaire.
Riwâyat : hadith de Prophète et des Imams (pour les Chiites).

S

Sahaba, çahâba : Compagnons du prophète Mohammad.
Sahifa : feuillet, journal.
Sahih, plu., Çihâh: titre donné aux ouvrages qui sont censés ne reproduire que des hadith authentiques.
Sajdah : Prosternation.
Salaf Salih : les pieux ancêtres.
Salât : Prière.
Saqîfah : une sorte de tente qui tenait lieu de la maison des Bani Sâ'idah. C'est là que des Compagnons se sont réunis pour désigner un successeur au Prophète.
Seljukides (dynastie des) : Dynastie turque ayant régné aux XIe et XIIe siècles de l'ère chrétienne sur la Transoxiane, région située entre les fleuves Amou-Daria et Syr-Daria, de la mer d'Aral aux sommets du Tien Chan et du Pamir (Ouzbékistan actuel).
Shahâda : témoignage, Formule exprimant la profession de foi du musulman.
Shahîd : témoin de la foi, martyre.
Shar' : la loi révélée.
Siâsah shar'iyah : [politique en accord avec la loi révélée], prérogative du souverain de compléter la doctrine des juristes au moyen de mesures administratives et de réglementations.
Sira, Sirâ, Sîra : Biographie du Prophète Muhammad.
Siyâsa : jugement en considération de l'intérêt politique.
Sourate (Sûra) : chapitres, Le Coran est composé de 114 sourates, ou chapitres. Chaque sourate porte un nom particulier ("Les hommes", "Joseph", etc.) permettant de la reconnaître. Une sourate ne traite pas forcément d'un thème unique et abordé nul par ailleurs dans le Coran mais représente plutôt une unité dans la révélation divine. En effet, elle peut être composée de révélations ayant eu lieu à des moments différents de la vie du prophète Mohammed mais, sauf exception, une même révélation reste entière dans une seule et même sourate.
Sulta : pouvoir, rèngne, autorité.
Sultan : [autorité, gouvernement] Titre honorifique apparut au Xe siècle de l'ère chrétienne et utilisé par des souverains indépendants ne reconnaissant plus l'autorité du Calife. Les Seljukides puis les Ottomans l'utilisèrent largement.
Sunna : [tradition] litt. « Sentier battu », historiquement le concept de *sunna* passe par trois étapes principales : pendant la 1èr siècle de l'islam, le terme signifie la coutume locale ou la pratique traditionnelle ; pour les premières écoles juridiques, il signifie la doctrine généralement acceptée de l'école ; à partir de l'époque d'al-Shafi'i , il désigne le comportement exemplaire du prophète de l'Islam.

T

Ta'aqqol : raisonnement.
Ta'wïl : herméneutique du sens spirituel ou intérieur. C'est « reconduire »ou « faire revenir » quelque chose à sa source, à son archétype (*açl*) ; C'est le mouvement complémentaire et symétriquement inverse du tanzîl (descente de la Révélation sous son enveloppe littérale).
Tab' : Nature, humeur
Tabaqât: notices biographiques concernant les transmetteurs des hadith.
Tâbi'în: les Suivants, les Compagnons des Compagnons du Prophète.
Tadabbor : méditation.
Tafçîlî": Le fait d'être sûr et certain de bien s'acquitter des obligations de la Loi, ce qui implique qu'on les connaît d'une façon détaillée.
Tafsîr : commentaire, exégèse du Coran,
Tafwîdh : délégation.
Taghute : gouvernements oppresseurs et illégitimes.
Tahafut al-Tahafut : l'Incohérence de l'incohérence.
Talfiq, Talfik: le procédé utilisé par le modernisme juridique qui consiste à rapiécer ou combiner des opinions ou fragments d'opinions provenant d'écoles et de juristes différents pour en former une seule règle juridique.
Tanzîh : Purification, sanctification

Tanzîl : doctrine de représentation (dans les successions).
Taqiyyah: dissimulation de la Foi, lorsque la manifestation de celle-ci serait dangereuse pour le Croyant.
Taqlid (Taqlîd) : [Acquiescement] Acceptation littérale du contenu d'un enseignement. Adhésion à une école juridique particulière ou un moujtahid.
Taqwâ : piété.
Tarjîh : La règle de la préférence. C'est le fait de préférer le récit dont la chaîne de transmission, le contenu ou le contexte comporte des éléments préférentiels, et d'appliquer le statut qu'il énonce.
Tasdîq : conviction définitive.
Tijaniyya (Tidjâniyya) : Confrérie musulmane africaine, fondée par l'Algérien Ahmad al-Tijânî (mort au Maroc, en 1815).
Tolaqâ, Tulaqâ', tolakaa : les Libérés, Ce terme désigne les personnes qui se convertirent à l'Islam le jour de la conquête de La Mecque par les musulmans (en l'an 630 de l'ère chrétienne, 9ème année de l'Hégire).

U

Uçul al-dîn : Théologie.
Uçul al-fiqh, Usul ul-fiqh : Principes de la jurisprudence islamique, méthodes de déviation du droit positif.
Uçûlîs, Usûlis : Ecole juridique Chiite pour laquelle le moujtahid sert de guide pour la communauté, appliquant ses interprétations personnelles aux textes de référence.
Ulamâ, uléma, Ouléma: savant en science religieuse, docteur de la Loi en Islam.
Ülî-al-amr : les gens d'autorité.
Ülû-al-'azm : les prophètes qui apportent les nouveau Code de vie (chari'a) : Nouh, Ibrahim, Moussa, 'Issa, Muhammad.
Umara : les émirs, les gouvernants.
Umayyades : C'est la première dynastie califale qui régna de 660 à 750. Les Umayyades étaient des arabes descendant des *Qurayshites,* comme Mahomet, mais ils appartenaient à une famille riche.
Umm : la mère.
Ummah ou Umma: la nation islamique, Communauté islamique.
Ummat n-Nabî : la nation du Prophète.
Usûl : sources, principes (d'une science).

V

Vizir (*Wazara*) : Porter une charge. Titre administratif apparut chez les Abassides, occupant une fonction proche de gouverneur, conseiller du Calife.

W

Wahabisme : Ce mouvement tire son nom de Muhammad 'Abd al-Wahhâb, réformateur islamique du XVIIIe.s. né en Arabie.
Wahy : l'acte même de la Révélation faite par Dieu aux prophètes.
Wâjib : Obligatoire.
Wakâlah : Mandat, procuration.
Wakîl : Représentant, mandataire, délégué.
Walâya, Walâyat, Wilayat: communion spirituelle parfaite des croyants.
Wâli : Protecteur, gouverneur de région, personne autorisée à agir pour le compte de quelqu'un d'autre, par exemple un tuteur légal.
Wali : alliés, l'ami humain de Dieu, Maître, gouverneur, terme qui recouvre les sens de « représentant » ou de « chargé de ».
Wilayat a1 faqih : littéralement le gouvernement du juriste théologien.
Wilâyat al hisba : la Justice des mœurs.
Wilâyat al jarâyim : la Justice des crimes.
Wilâyat al madhâlim : Justice des abus administratifs.

Y

Yathrib : Cf. Madîna

Z

Zaidites (zaïdites) : Branche du chiisme primitif, au Yémen.

Zakat (zakât) : aumône légale, 2 /5 % de taxe de bien-être prélevée sur des quantités spécifiques de blé, d'orge, de dattes, de raisins secs, de chameaux, de vaches, de moutons ou de chèvres, des pièces d'or ou d'argent frappé, possédées pendant onze mois lunaires complets.

Zanâdeqah, zandaqa: manichéens.

Zuhd : abstinence.

INDEX

A. INDEX ALPHABETIQUE DES AUTEURS ET DES PERSONNALITES

Les numéros renvoient aux pages ; les numéros en italique corresponent aux développement, à priori, les plus importants.

ABBE GARNIER *474*
ABBÉ LEMIRE (J.) *474*
ABBE NAUDET *474*
ABBE SIX *474*
ABDERRAZIQ (A.) *263*, *503*, 505, 529, 509
ABDOU ou ABDUH (M.) *511*, 508, 561
ABDULLÂH (ibn Zubayr) *456*
ABOU-ZEID (N. H.) 512
ABRAHAM *234*, 257, 278, 295, 297
ABU BAKR *288*, 260, 287, 380, 454
ABU HANIFA (N.) 361
ABU LAHAB *281*
ABU TALIB *281*
ABU YOUSSEF ou ABÛ YÛSSUF *352*, 360
ADAM *71*, 83, 116, 406, 257, 315, *408*
AFGHANI (DJ.) 361, *508*, 511
AHMAD KHAN (S.) *508*
AL AFGHANI (J. E.) *361*, 508, 511
AL ASH'ARI (Abu Moussa) 288
AL DJAHM (ibn Safwane) 122
AL JAWZIYA (Ibn Qayim) 360
AL-`ID (ibn Daqîq) 358
'ALA' AL-DAWLA 135
AL-ACHARI ou AL-ASH'ARI *354*, 355
ALARIC I 252, 309
AL-ASKARI (M.) *361*
AL-AWZÂ'Î 352
AL-ÇÂDIQ JA'FAR *129*
AL-FARABI (Abu Naçr) *134*, 135
AL-GHAZALI *136*, 27
AL-HÂDÎ (A.) *364*
AL-HAJJÂJ *456*
AL-HASSAN (Ibn Alî) 290
AL-HELLI 350, 364
AL-HUSSEIN (Ibn Alî) 289, 456, 459
ALI (Ibn Abi-Talib) *127*, *297*, *361*, 379, 296
AL-KULAYNÎ (R.) *458*
ALLEGRE (C.) *69*
AL-MAMUN 123, 354
ALMAYN 114
AL-MOFÎD *364*
AL-NAJAFI (M. H.) 366
AL-QADIR 358
AL-QAYRAWANI 445
AL-QOMÎ, AL SADÛQ (Ibn Babôyeh) 458
AL-SABKÎ (Taqî al-Dîn) 358
AL-SALAFI (Abu Tâher) 358
AL-SHÂFÈÎ (M.) *352*, 357, 359
AL-SOYOUTI (Jalâl al-Dîn) 358
ALTISSIODORENSIS 115
AL-TÛSÎ (M.) 27
AMBROISE (S.) *315*, 452
AMPOULE (S.) *27*
ANSARI (SH. M.) *366*, 367
ARENDT (H.) *19*
ARISTOTE *152*, 26, 37, 43, 51, 85, 97, 134, 148, 187, 210, 315, 391
ARKOUN (M.) *173*, 260, 502, 509, 513
ARNAULD (A.) *236*,450
AS-SAFA (I.) *365*
ATH-THAWRÎ *352*
AUGUSTE (N.) *301*, 336, 450, *470*
AUGUSTIN (S.) *156*, *317*, 75, 104, *115*, 158, 252, 292, 304, 323, 339
AURÈLE (M.) *153*
AUSTIN (J.) *93*
BACON (F.) *170*, 200
BADIE (B.) 489, 507
BÂQILLANI 359
BARBEYRAC (J.) 150, 175, 388
BARCLAY 447
BARNABÉ (saint) *225*
BARRET-KRIEGEL (B.) 162
BARTH (K.) 301
BASILE (S.) *315*
BAYROU (F.) *62*
BAZARGÂN (M.) *262*
BELLARMIN *115*, 472
BEN ACHOUR(Y.) *138*, 355, 359, 360, 371
BENGEL (J. A.) *228*
BENOÎT XV *305*
BENTHAM (J.) *196*, *197*, 198
BIEL (G.) *114*
BILAL *282*
BLACKSTONE (W.) *324*
BLANC (J. J. L.) *469*
BLUCHE (F.) 337
BODIN (J.) 97, 477, 478
BOISSET (J.) 344
BONALD *52*
BONIFACE (P.) VIII *493*
BOSSUET (J.B.) *335*, 52, 96, 336, 348, 468
BRISSARD (A.) 474
BUISSON (F.) 494
BUKHARI 353
BUR (J.) 494
BURKE (E.) *185*, 91, 92, 186, 198

BURLAMAQUI(J. J.) 150, 388
CALLICLÈS 28, 190
CALVIN(J.) *343, 168*, 228, 304, 310, 339, 344, 451, 498, 509
CARRÉ (O.) *20*, 514
CARROUGES (M.) *452*
CASTBERG (F.) *155*
CAVENDISH (L.) 170
CAZAYUS (P.) 451
CELSE 250
CESAR 236, 255
CHAH 480
CHARLEMAGNE *251*
CHARLES-LOUIS 175
CHEHATA (CH.) 355
CHIRÂZI (M. H.) 143
CHRYSOSTOME (S.) 315
CICERO (M. T.) 154
CICÉRON (J.) *154*
CLOVIS *251*
COMPTE *84*
COMTE (A.) 16
CONFUCIUS 57, 87
CONSTANCE 248
CONSTANTIN 112, 243, 248, 249, 250
CORBIN (H.) 286
CUMBERLAND 175
CYPRIEN 307
D'AILLY (P.) 114
D'AQUIN (S. T.) *158, 318*, 26, 43, 75, 90, 116, 151, 315, 300
D'ALBERT (S.) 158
DAMASCÈNE (J.) 143
DARGENT (C.) 471
DARWIN(CH.) 54
DAUPHIN (G.) 336, 337
DAVID 73, 227, 270, 278, 295, 297
DAVID (J.) 98, 99, 212
DÂWÛD (H. H.) 362
DE BAVIÈRE (L.) 325
DE BEAUVOIR (S.) 46
DE BÈZE (TH) 165
DE CHAMPEAUX (G.) 192
DE CLERVAUX (S. B.) 253
DE GASPERI (A.) 474
DE GROOT ou GROTIUS (H.) *168*, 38, 52, 88, 98, 150, 161, 182, 210, 320, 517
DE LOCHES (R.) *192*
DE MAISTRE (J.) 52
DE MIDDLETON (R.) 115
DE PADOUE (M.) 165
DE PARIS (J.) *165*
DE SAXE (F.) *340*
DE SOLI (CH.) *37*
DE SUSE (H.) *112*
DE VITORIA (F.) *166, 150*, 167, 169, *321, 333*, 334
DE WARENS (M.) 182
DELPHES 51
DESCARTES (R.) *27, 68*, 86, 93, 98, 162, 172, 179, 186, *338*
D'OCKHAM ou OCCAM (G.) *325*, 170, 192, 201, 322
DOMAT (J.) *338*, 236, 335, 339
D'ORANGE(G.) 176
DUGUET 236
DURANT (W.) 63
DURKHEIM (E.) 60, 100
ELLUL (J.) *499*, 500
ENGELS (F.) *48*, 190, 470
EPICTÈTE 420
FATIMAH AL-ZAHRA' *263*,574
FAZLUR (RAHMAN) 509
FICHTE (J. G.) *41*, 150, 388
FOX (G.) 310
GAIUS 88
GALILÉE 84, *162*
GAUDEMET (J.) *113*
GENET (J.) 46
GENTILIS *150*
GÉNY (F.) 64
GERSON 114.
GHAZALI ou ALGAZEL *136*. 27
GLOSE 75
GONIN (M.) *474*
GRATIEN (A. A.) *158*, 305, 315
GRELOT (P.) 69
GUILLAUME III *204*
GUIZOT(F.) 471
HABERMAS (J.) 24, 56, 95, 390, 404
HACHIM 281
HADER (M. H.) 206
HAMZAH 454
HANAFI (H.) 173, 370, 483, 487
HANOTAUX (G.) 511
HEGEL (G.W.) 21, 150, 190, 388, 390
HENRI IV 180, 253, 310
HENRI VIII 310, 339
HERACLITE 37. 101
HIPPOLYTE 307
HOBBES (TH.) *170*, 21, 38, 52, 91, 150, 192, 325, 388
HOSTIENSIS (H.) *112*
HUME (D.) 40, 200
HUSSERL (E.) *85*
IBN 'AAÇ (A.) 289
IBN AL-ARABI 137
IBN AL-HASSAN (M.) 325, 361
IBN HANBAL (A.) *123*, 138, 352, 357
IBN HAZM 353, 456
IBN HÎSHÂM 283
IBN KHALDUN 170
IBN RUCHD ou AVERROES *136*, 83
IBN SINA ou AVICENNE *135*, 83, 136, 350
IBN TAYMIYYA 357, 456, 476
IBN RAVENDI 355
INNOCENT IV 113
IQBAL (M.) 509
'IZZ AL-DIN (ibn Abdul Salâ) 358
JACOB (F.) 50
JACQUES (saint) 234, 235, 245
JEAN (saint) 222, 227, 247, 328, 329, 346
JEAN XXIII 397, 434
JEAN-PAUL II 86, 306, 399, 434, 441
JEREMIAS (J.) 234
JESUS- CHRIST 74, 110, 154, 223, 230, 257, 306, 313, 335, 414, 499
JOUTARD (PH.) 451
JUSTINIEN Ier 37
JUWAÏNI 359

KADIVAR(M.) 488
KANT (E.) *40*, 51, 60, 85, 95, 150, 179, 217, 345, 393, 395
KAWAKBI (A.) *511*
KECHAT (L.) *206*
KELSEN (H.) *200*, 201
KHADÎJAH *289*
KHOMEYNI (R.) *264*, 367-8-9, 370, 472, 482
KINDI 134
KOYRÉ (A.) 162
LA BOÉTIE(E.) 28, 450
LACTANCE 442
LADD (G.E.) 74
LAVROFF (G.) 241
LE BON (G.) 432
LE BREF (P.) 251, 252
LE CONQUERANT (G.) 203
LE PIEUX (L.) 252
LEFORT (C.) *19*
LEIBNIZ *27, 179, 192,* 336
LÉVI-STRAUSS (C.) 43, 44, 256
LEWIS (B.) 508, 514
LIÉNHARD (M.) 452
LINCOLN (A.) 465
LOCKE (J.) *176*, 38, 55, 150, 165, 177, 182, 200, 210, 388, 447
LOMBARD (P.) 159
LOUIS XIV 24, 310, 335, 337
LOUIS XVIII 24, 25
LUTHER (M.) *339*, 27, 52, 95, 228, 243, 304, 325, 340, 451, 470, 498, 511
MACHIAVELLI (N.) 170
MAFFESOLI (Michel) 59
MAHDI 295, 299, 361, 484
MAHOMET *115, 286, 415*, 501
MALBERG (C.) 20
MALDONATUS 116
MALIK IBN ANÂS 357
MARIE 61, 223, 323
MARITAIN (J.) *18, 448,* 449, 472
MARTEL (CH.) 251
MARX (K.) *47, 48, 68, 84*, 188, 190, 495
MASSIGNON (L.) 365
MATTHIEU (S.) 107, 115, 222, 230, 243, 253
MAWARDI(A.H.) 27, 456
MAWDUDI (Abu Al-A'lâ) 264
MESSIE 237-8-9, 240, 423
MICHELET (J.) 471
MIHALCESCU (I.) 326-7
MILL (S.) 192, 197, 198
MOÏSE 94, 106, *115, 157, 209, 221*, 240, 257, 278, 295, 408, 426, 452, 494
MOLINA 150
MONOD (J.) *50*
MONTAIGNE 43, 86
MONTESQUIEU (C.L.) *180*, 54, 90, 150, 170, 464, 470-1-8
MORE (TH.) 465
MORIN (E.) 50
MOTAHHARÎ (M.) *139, 212*, 322
MOUNIER (J.J.) 348
MU'AWIYA (Ibn Abi Sufiyân) *289, 290*, 453
MUHAMMAD (Ibn Abdullah) *137, 205, 240*, 260, 278, 285, 297, 352, 372, 408, 439, 444
MUSLIM 353, 457
NASSER 9, 480
NEWTON *162*
NICÉE 226, 248
NICOLE *52*, 236
NIETZSCHE *47, 48*, 60, 188, 190-1-2
NOÉ 257, 295, 297, 408, 498
OLEKHNOVITCH (L.) 234
ORIGÈNE *250, 309*, 314
OTHMAN *260*
PALUDANUS (P.) 115
PAPE ALEXANDRE IV *158*
PAPE CLÉMENT IV *158*
PAPE EDOUARD VII *253*
PAPE GRÉGOIRE X *158*
PAPE JEAN XXII 325
PAPE LÉON III *251*
PAPE LÉON X 340
PAPE LÉON XIII *104*, 304, 434, 448, 473
PAPE S. CLÉMENT *443*
PAPE SYLVESTRE *248*
PAPE ZACHARIE *251*
PASCAL (B.) *64*, 217, 235
PAUL (St.) *75*, 106, 110, *231, 243,* 328, 366, 406, 423, 442, 452
PELAGE *75*
PELLETIER (D.) *427*
PIE V *310*
PIE X *227*, 305, 474
PIE XI 227, 434
PIERRE (S.) 246, *231, 237*, 299, 253, 326, 340
PILATE (P.) 229, 240, 242, 442
PIOT (A.) 99
PLATON *26, 89, 135, 155,* 187, 192, 316, 365, 424, 462, 494
PRÉLOT (M.) 24
PRIESTLEY (J.) 197
PUFENDORF (S.) *175, 320, 38, 150*, 161, 182, 210, 316
QARAFI 361
QUINET (E.) 469, 470
QUINT (CH.) 309
QUTB (S.) 483
RASHÎD RIDHA 361
RAWLS (J.)19, 28, 188, 424
RAZI OU RHAZÈS (Abou Bakr) 134
RENAUDIN (P.) 474
RICOEUR (P.) 19
RIPERT (G.) 64
RIVERO (J.) 494
ROCHER (J.-C.) 63
ROUSSEAU (J.J.) *182*,56, 65, 86, 91, 150, 165, 172, 210, 320, 419, 466, 491, 511
RUSSELL (C. Taze) 227
SABATIER (A.) 301
SAFÎNA 290
SALOMON 270, 278, 295, 425
SANGNIER (M.) 474
SARTRE (J.P.) 474
SCHLEIERMACHER 301
SCOT 114
SCOTT (J. D.) 323-4
SERIAUX (A.) 61
SERVET (M.) 451
SHÂH ISMAIL 365
SHAMS AL-DAWLA 135

SHAWKÂNI 137-139
SHAYEGAN (D.) 382
SIEGFRIED *470*
SOHRAWARDI *134*
SOPHOCLE 87
SOROUSH (A.K.) *488*, 509
SPINOZA *172*, 27, *88*, 91, 150, 171, 210
STIRNER *190*, 191
STRONG (A.H.) *75*
STURZO (L.) *474*
SUAREZ (F.) *321*, 150, 168, 176, 185, 334, 472
SULLA 154
TABATABAEÏ (M.H.) *83*, 280, 371, 431
TAHA (M. M.) 509
TALBI (M.) 509
TERTULLIEN 304, 307, 315
THEODOSE 240, 248, 425
TODESCAN (F.) *338*
TOUCHARD (J.) *233*, 247
TURRETIN (F.) *114*, 115, 116
TZITZIS (S.) 345, 346
UMAR 287, 288, 379, 419, 423, 476
UTHMÂN *288*, 289
VAIHINGER *98*
VALENS *248*
VATTEL *150*
VAZQUEZ *150*
VERDROSS (A.) *38, 201-202*
VILLEY (M.) *97, 147, 160*, 188, 201, 315, 318, 323
VOLTAIRE *65, 83, 221*, 348, 425, 500
WEBER (M.) *23, 62*, 94, 502, 507
WEIL (S.) *92*
WEIL (E.) *92*
WOLFF ou WOLF (CH.) *179*, 144, 150, 180, 395
YAHVÉ *326*
YAZÎD (Ibn Mu'âwiyeh) *456*, 459
ZEUS *220*
ZWINGLI *310*, 339, 509

B. INDEX ALPHABETIQUE DES MATIERES

Les numéros renvoient aux pages; les numéros en italique corresponent aux développements les plus importants.

Acharisme 353, 70, *123*, 146, 309, 366, 371
'Adlia 122
Agapé 346, 347
Aléthéia 346
Anagogique 309
Analytical school of Jurisprudence 94
Anarchie 57, 140, 188, *227*, 265, 336, 463, 500
Anarchiste 56, 190, 421
Ancienneté historique 24
Appel céleste 72
Ataraxie 153
Auctoritas 18, 19, 27
Autorité 225, 306, 433, 453
Bédouins 267
Benthamien 93
Canon 22, 117, 135, 261, 304, 315
Capitalisme 24, 196, 201, 314, 474, 499, 507
Catéchèse 225, 308
Charismatique 23, 94
Chiisme 361, 293, 124
Civitas gentium maxima 179
Codex juris canonici 304
Common Law 92
Constitution 27, 149, 282, 486
Corpus juris civilis 37, 338, 305
Cosmos stoïcien 161
Credo 300, 307, 83
Culture 18, 44, 41, 43, 38, 66
culture juridique 375
De doctrina christiana 309
De jure belli et pacis 168
De regimie principum 159
Décret 373, 358, 293, 21, 143, 266
Démos 462
Diagnostic préimplantatoire 56
Dichotomistes 74
Différentialiste 44
Doctrine de Nestorius 226
Dominium 448
Droit canonique 304-312, 110, 250, 113
Droit divin 37, 217-222, 243, 256-264, 281-300, 333-351, 477-492, 501
Droit idéal 89, 151
Droit naturel 37, 31,161,40, 112, 146-161, 188-217, 300-315, 409, 462, 491, 527
Droit naturel politique 25, 522, 387, 388, 409, 433, 436,461, 518, 100, 146, 209
Droit politique 387, 388, 409, 433, 436,461, 518
Droit positif 517, 387, 319, 16, 37, 91-100, 146, 209, 507, *147*
Droit public 99, 506, 462, 92, 21
Duodécimains 608, 287, 262, 361
Ekklesia 230
Essence 46, 50, 88
Evangile 72, 107, 115, 223, 259
Existentialistes 45
Exousia 406
Fidéisme 70, 301
Fitra 118, 423
Fondamentalistes 313, 489, *490*, 506, 513
Grand Dépôt 78
Hérésie 248, 263, 307, *317*, 325, 401, 415, 470
Homo 50
Human rights 177
In foro interno 92
Inclination 126, 140, 146, 159, 217, 315, 331, 344
Infaillible 84, 123, 280, 292, 307, 374, 400, 484
Ipso facto 26, 28
Ius belli 169
Jus civilis 155
Jus gentium 96, 154, 167, 322, 335, 477
Jus in artem redigere 163
Jus naturale 37, 91, 151, 154
Jus volontarium 91
Klêros ou *clerus* 111, 492
Kratos 462
Laicus 492, 111
Law 34, 92, 422
Lecture déterministe 70
Lecture juridique 70
Légalité 19, 23, 95, 110, 201, 524
Legendo 89
Legere 89
Légitimation 24, 18, 256, 164, 95
Légitimité 18, 186, 271, 277, 507, 525, 373, 499
Lex 21
Libertarienne 422
Ligando 90
Logos 328, 37, 101, 329
Loi 101, 95, 89, 87, 86, 33, 20
Loi de concupiscence 107
Loi de la nature 32, 90, 179
Loi mosaïque 38, 102, 231, 315
Loi naturelle humaine 33, 85, 122, 148, 484
Loi noachique 38, 106
Loi positive 233, 32, 199, 90
Lois divines 88, 101, 502
Lois naturelles 33, 122, 119, 86
Magistère 308
Magna Carta 203
Martyria 329
Monarchomaques 226

Monophysisme 226
Moral 320
Nascor 41
Nature essentielle 88, 103, 301
Nature humaine 126, 43, 49, 71, 79
Nazisme 44, 311
Néant 46, 60
Néothomisme 160
Nominalisme 192
Nomos 89
Omeyyade 286, 290, 355, 459, 515
Omiôsis to théô 345
Pacta sunt servanda 165
Païens 75, 102, 213, 450, 336
Parole 40
Péché originel 56, 75, 160, 317
Pensée postmétaphysique 56
Physikon dikaion 346
Pistis 233, 329
Plate céleste 51
Plena potestas 255, 330, 27, 394, 18
Polis 51, 501, 462
Politique négative ou passive *229*
positivisme juridique 325, 199, 194, 193, 89, 21
Possession 337, 268, 112, 256, 25
Potestas 27, 18, 394
Pouvoir 247, 249, 16, 19
Praelatio 448
Praxis 29
Principe aristo-monarchique 24
Principe héréditaire 24
Principes doctrinaux 22, 24
Prosôpon 346
Races 44, 59, 211, 285, 516, 525
Rechtsstaat 34, 92
Règle 434, 99, 31, 19
Right 38, 92, 464, 203, 177
Rule of Law 34, 92, 422
Salafisme 438
Sapiens 50
Satan 82, 288, 407, 390, *444*
Schisme 307, 313, 415
Science 46, 67, 270
Sein 161
Sèmeion 347
Sola scriptura 312
Sollen 161
Sopheia 347
Souveraineté populaire 496, 27, 33, 466, 396
Socialisme utopique 470
Status civilis 155, 162
Status naturalis 162, 170
Stoa 153
Stoïcienne 153
Suffites 84, 294
Sunnites 356
Suum cuique 38
Ta biblia 222, 224
Thrv 89
Trichotomistes 74
Tropologique 309
Utopique 127, 177, 131, 48
Vérité révélée 300, 384
Vivere in societate 38
Wahabbisme 357
Workmanship model 178
Yéshua 223

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 7
NOTE SUR LA TRANSLITTÉRATION 9
TABLE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES 11
INTRODUCTION 15
A. L'expression de la 'Légitimité' 18
B. Le Droit et la Loi 20
C. Principes doctrinaux 22
D. Problématique ; recherche d'un critère objectif 25
E. Méthode de recherche 30
F. Hypothèse et définitions de la Recherche 31
PARTIE (1) DROIT NATUREL ET DROIT DIVIN : ACCORD CLASSIQUE ET FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES 37
TITRE 1. NATURE DE L'HOMME ET BASE DU DROIT NATUREL 40
CHAPITRE I. UNE VALEUR UNIVERSELLE 42
SECTION I. CONTRE UNE NATURE HUMAINE 43
§1. La singularité ethnique 43
§2. Le point de vue de la race 44
§3. Le point de vue de l'histoire et de la culture 44
§4. Le point de vue de la science et de la société 46
Transition 48
SECTION II. POUR UNE NATURE HUMAINE 49
§1. La cause scientifique 49
§2. La cause philosophique 50
A. Le pessimisme et ses effets politiques 52
B. L'optimisme et ses effets politiques 54
C. Le neutralisme 57
D. Un être combiné 58
Conclusion du chapitre I 59
CHAPITRE II. UNE VALEUR RATIONNELLE 60
SECTION I. UNE SANCTION POUR LES DEVOIRS UNIVERSELS 63
§1. Affronter l'irrationalité 64
§2. Combattre la discrimination 65
SECTION II. UNE RECOMPENSE POUR LES DROITS UNIVERSELS 66
§1. Droit au sens 66
§2. Droit à la conscience 67
Conclusion du chapitre II 68
CHAPITRE III. UNE VALEUR ETERNELLE 70
SECTION I. QUESTION DE LA NATURE HUMAINE DANS LE CHRISTIANISME 71
§1. L'état de la perfection humaine 71
§2. L'état de péché et de limite naturelle 74
SECTION II. L'HOMME DE L'ISLAM ET SA NATURE 76
§1. La liberté humaine 76
§2. La personnalité humaine et sa nature 78
A. Les principes de l'Islam et la nature humaine 78
B. Les besoins individuels et l'immuabilité de la nature humaine 79
Synthèse et conclusion du chapitre III 81
Conclusion du titre I 85
TITRE II. LOIS NATURELLES ET LOIS DIVINES 86
CHAPITRE I. LA LOI NATURELLE ET LA BASE DE LEGITIMATION 87
SECTION I. LA LOI NATURELLE : UN DEBAT JURIDIQUE 89
SECTION II. LA LOI NATURELLE : UN DÉBAT POLITIQUE 95
Conclusion du chapitre I : essai de synthèse 99
CHAPITRE II. LES LOIS DIVINES ET LES DROITS HUMAINS 101
SECTION I. LOI NATURELLE CHRÉTIENNE 102
§1. Le sens de la loi de Dieu 102
§2. La loi immuable et universelle (naturelle) 104
§3. La loi ancienne et imparfaite 106

§4. La Loi nouvelle ou Loi d'amour 107
A. Loi pour une instruction 109
B. Loi pour une Personnalité humaine 110
1. Chrétienne 110
2. Non chrétienne 111
a. Droit naturel à la guerre 112
b. Droit naturel à la paix 113
C. La justice divine chrétienne et la loi naturelle 113
Transition 116
SECTION II. LOI NATURELLE MUSULMANE 117
§1. Les droits naturels et les buts de la nature 117
A. La question du *Fitra* et Loi naturelle 118
B. Les lois naturelles et les droits sociaux 119
C. Un être social et les lois 121
1. La nécessité des lois sociales 122
2. La liberté vis-à-vis des lois naturelles 122
3. L'application des lois et la liberté naturelle 125
4. La nature humaine et les lois positives 126
§2. Les dimensions de la Loi divine 126
A. La justice naturelle et la Révélation 127
1. La justice de volonté ou une justice voulue 128
2. La doctrine de la justice et le rôle de la raison 129
B. Une image utopique de la loi divine 131
C. Une image rationnelle de la loi révélée 133
1. Une image rationnelle de la loi révélée selon Shawkâni 137
2. Une image moderne de la charia selon Motahharî 139
§3. La nature des lois islamiques 141
A. Les Lois Invariables (naturelles) 142
B. Les Lois Variables (positives) 142
C. La pratique historique de la loi islamique 143
Conclusion du chapitre II 144
Conclusion du Titre II 146
TITRE III. DROIT NATUREL ET PHILOSOPHIE POLITIQUE 149
CHAPITRE I. PHILOSOPHIE POLITIQUE DU DROIT NATUREL 150
SECTION I. DROIT NATUREL CLASSIQUE 151
§1. Aristote 152
§2. Stoïcisme et l'évolution du droit naturel 153
§3. Cicéron 154
§4. Saint Augustin et le droit naturel chrétien 156
§5. Thomas d'Aquin 158
Transition 161
SECTION II. DROIT NATUREL MODERNE 161
§1. Le contrat social 164
A. La problématique du contrat social 164
B. Les racines 165
§2. Francisco de Vitoria (1480-1546) 166
§3. *Grotius* (1583-1645) 168
§4. *Hobbes* (1588-1679) 170
§5. Spinoza (1632-1677) 172
§6. Pufendorf (1632-1694) 175
§7. John Locke (1632-1704) 176
§8. Christian Wolff (1679-1754) 179
§9. Montesquieu (1689-1755) 180
§10. Rousseau (1712-1778) 182
§11. Burke (1729-1797) 185
Conclusion du chapitre I 186
CHAPITRE II. DROIT DE L'HOMME ET OBJECTION AU DROIT NATUREL 188
SECTION. I Objection à la pertinence du droit naturel 189
§.1 Déterminisme et matérialisme 190
§2. Le nominalisme et les conséquences politiques 192
§3. Conventionnalisme et historicisme 194
§4. Les révolutionnaires 195
§5. Utilitarisme 196
§6. Positivisme juridique 199
SECTION II. Déclaration des droits de l'Homme 202
§1. Le principe des droits de l'homme en Occident 203
§2. Le principe des droits de l'homme en Islam 205

Conclusion du chapitre II ... *210*
Conclusion du titre III ... 210
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE ... 212
PARTIE (2) LE DROIT NATUREL FACE AU DROIT DIVIN : APPARITION THEOLOGIQUE ET DISSOCIATION JURIDICO-POLITIQUE ... 217
TITRE I. DROIT DIVIN CLASSIQUE ... 219
CHAPITRE I. VISION CLASSIQUE DU DROIT DIVIN CHRETIEN ... 221
SECTION I. PRINCIPES DU DROIT DIVIN CHRÉTIEN; POLITIQUE NÉGATIVE ... *222*
§1. Divinisation de l'homme ; Jésus et la Bonne nouvelle ... 223
§2. Divinisation du mâle ; une autorité de nature ... 225
§3. Royaume de Dieu et monarchie aux cieux ... 227
§4. Église et clefs du royaume des cieux ... 229
§5. Cité de Dieu ou Cité du Sage; les dilemmes pauliniens ... 231
Transition ... 235
SECTION II. LA BIBLE ET LE DROIT POLITIQUE ; POLITIQUE POSITIVE ... *236*
§1. L'enseignement de Jésus : un choc politique ... 237
§2. Droit à la politique ... 240
SECTION III. LES ENSEIGNEMENTS DES APÔTRES ; THÉORISATION DE DROIT DIVIN ... *243*
§1. La doctrine du pouvoir politique chrétien ... 247
§2. Les doctrines du pouvoir politique divin ... 249
A. La théorie de la Cité de Dieu ... 252
B. La théorie des deux glaives ... 253
Conclusion du chapitre I ... *254*
CHAPITRE II. VISION CLASSIQUE DU DROIT DIVIN MUSULMAN ... 256
SECTION I. LE CORAN ET LES FONDEMENTS DU DROIT DIVIN MUSULMAN ... *258*
§1. Droit à la politique ... 261
A. Droit 'positif' ... 262
B. Droit divin et l'interprétation classique ... 264
§2. Les conditions d'obtention du droit divin ... 266
A. Conditions générales ... 266
1. Croyance ... 267
2. Capacité et compétence physique ... 267
3. Loyauté (*Amânat*) ... 269
4. Science ('*Ilm*) et sagesse (*Hikmat*) ... 270
5. La Justice (*'Idalat*) ... 270
6. Patience et endurance (*çabre*) ... 272
B. Conditions particulières ... 273
1. Les prophètes ... 274
2. Les Imams ... 277
3. Les *Walî*s (*Awliyâ*) ... 279
SECTION II. PREMIER «ÉTAT» ISLAMIQUE ; PREMIÈRE ÉTAPE DE DROIT DIVIN (622-632) ... *281*
§1. La Constitution de Médine et la Cité musulmane ... 282
A. Les musulmans ... 283
B. La minorité ... 284
C. Les opposants politiques ... 285
§2. Sceau de la prophétie et cycle de droit divin ... 286
A. Les actes des fondateurs et la légitimé politique ... 287
B. La théorie classique de l'Imamat et du Khalifat ... 291
C. Royaume de Dieu à partir des hommes ... 294
Conclusion du chapitre II ... *298*
Conclusion du titre I ... 299
TITRE II. LE DROIT DIVIN MODERNE ; À LA VEILLE D'UNE RÉCONCILIATION AVEC LE DROIT NATUREL ... 300
CHAPITRE I. PASSAGE DU DROIT DIVIN AU DROIT NATUREL : EXIGENCE D'UNE LECTURE RATIONNELLE DU TEXTE EN CHRISTIANISME ... 301
SECTION 1. UNE DÉMARCHE RATIONNELLE ; DILEMME HERMÉNEUTIQUE ... *302*
§1. Conflit des interprétations ; la nécessite du principe de rationalité ... 304
A. La canonisation et les limites de l'interprétation juridique ... 304
B. Qui a l'autorité suprême ? ... 306
1. Catholicisme et autorité suprême ... 306
2. Protestantisme ; l'herméneutique politique moderne ... 309
3. Orthodoxie ; la doctrine juste ou la nouvelle collusion ... 313
§2. Conflit des interprétations et ses conséquences sur le droit naturel ... 315
A. Droit naturel rationaliste ... 316
1. Saint-Augustin et la philosophie du fanatisme biblique ... 317
2. Saint Thomas d'Aquin et le droit humaniste ... 318

3. Pufendorf et la morale universelle 320
4. Francisco Suarez et le droit naturel rationnel 321
B. Droit naturel théologique 322
1. Jean Duns Scott et la philosophie juridique volontariste 323
2. Guillaume d'Occam et le positivisme juridique ; la philosophie juridique nominaliste 325
3. Le droit naturel et l'amour ; Un ordre social chrétien selon Mihalcescu 326
a. Le droit naturel et l'amour 328
b. La Loi et la Foi 329
SECTION II. UNE DÉMARCHE RATIONNELLE ET SES CONSÉQUENCES POLITIQUES 330
§1. La Théocratie démocratique 330
A. Le rôle de l'Église catholique 332
B. La théorie du double contrat 333
C. Le droit divin chrétien et le droit international 333
§2. La Théocratie biblique et le droit naturel 335
A. Bossuet Jacques-Bénigne (1627- 1704) 335
B. Domat Jean (1625-1695) 338
§3. Luther ; pour un État laïque ou un État despotique 339
A. L'initiateur de la Réforme 340
B. Le droit au service de l'absolutisme 341
C. Calvin ; le droit à rébellion 343
§4. Le droit naturel Orthodoxeet la politique 345
Conclusion du chapitre I 347
CHAPITRE II. EXIGENCE D'UNE LECTURE RATIONNELLE DU TEXTE EN ISLAM 349
SECTION I. RAISONNEMENT JURIDIQUE DE DROIT DIVIN ET L'IDJTIHAD 351
§1. Deuxième étape du droit divin musulman; écoles juridiques musulmanes et droit naturel 353
A. Mutazilisme et Acharisme; loi divine à la rencontre du droit naturel 353
1. Ecoles juridiques sunnites 356
2. Vers une méthode rationnelle 359
B. La doctrine Chiite 361
1. Ecole Djà'farite (imamite) et droit naturel 362
2. L e droit politique et *l'idjtihad* Chiite ; le Royaume qui n'attendait pas 365
3. Interprétation politique des versets coraniques 367
§2. Néo- *idjtihâd* : une réforme vers le droit naturel islamique 370
SECTION II. RAISONNEMENT JURIDIQUE DE DROIT DIVIN ET CONSÉQUENCE POLITIQUE 372
§1. Théorie Chiite de l'Imamat et légitimité divine 373
§2. Théorie Sunnite de l'«*Imamat*» et légitimité démocratique 375
§3. Théorie Kharidjite de l'« *Imamat* » et légitimité populaire 376
§4. Pour une analyse critique du discours religieux 378
Conclusion du chapitre II 381
Conclusion du Titre II 382
CONCLUSION DE LA PARTIE II 384
PARTIE (3) DROIT POLITIQUE NATUREL : LEGITIMITE POLITIQUE DANS UNE LECTURE HUMANISTE MODERNE 387
TITRE I. LE DROIT POLITIQUE NATUREL EN THÉORIE ET SES CRITÈRES PRATIQUES 388
CHAPITRE I. DES PREMIERS CRITÈRES DU DROIT POLITIQUE NATUREL 389
SECTION I. LA VIE SOCIALE ET POLITIQUE 390
§1. Société civile et vie politique 392
§2. Réciprocité de droits et de devoirs 395
A. Réciprocité de droits et de devoirs dans le Christianisme 397
B. Réciprocité de droits et de devoirs en islam 400
§3. L'égalité de droits 404
A. L'égalité de droits et de statut de la femme 404
1. L'égalité de droits et devoir dans le christianisme 405
2. L'égalité de droits et devoir en Islam 407
a. Statut de femme en Islam 407
b. Droit similaire et droit naturel 409
B. Egalité et droit politique 411
1. Les droits politiques des musulmanes et des non- musulmans 411
2. Les droits politiques des chrétiennes et des non- chrétiens 414
Conclusion de la section I. 416
SECTION II. RESPONSABILITÉ PUBLIQUE ET PARTICIPATION POLITIQUE 416
§1. Formulation du concept de la participation politique 417
A. L'engagement du chrétien et la participation politique 417
B. Formulation des concepts islamiques de la participation politique 419
§2. La Liberté et l'État 420
A. Liberté et Politique 421

B. La religion et la liberté individuelle ... 423
§3. Justice sociale et droit naturel ... 424
A. Justice sociale chrétienne et la politique familiale ... 425
1. Mariage en tant qu'un droit naturel ... 425
2. Le divorce et le droit naturel ... 426
B. Justice sociale musulmane ... 427
1. Les relations humaines dans la société ... 428
2. L'égalité devant la Loi ... 429
3. Polygamie et loi naturelle ... 430
C. Justice et droit politique ... 433
1. L'autorité politique islamique et les non-musulmans ... 433
2. L'autorité politique chrétienne et les non-chrétiens ... 434
Conclusion de la section II ... 435
Conclusion du chapitre I ... 435
CHAPITRE II. LES CRITERES SECONDAIRES DU DROIT POLITIQUE NATUREL ... 436
SECTION I. DROIT À L'OPPOSITION ... 436
§1. Liberté religieuse et liberté d'expression ... 437
A. Islam et la liberté d'expression ... 438
B. La liberté et ses limites en Christianisme ... 440
§2. Critique : un droit ou un devoir ... 442
A. Dimensions de la critique et politique chrétienne ... 442
B. Critique et politique islamique ... 444
Conclusion de la section I ... 446
SECTION II. DROIT À LA RÉVOLTE ET À LA RÉVOLUTION ... 447
§1. Christianisme et droit à la révolte ... 447
Transition ... 452
§2. L'Islam et ses mesures contre l'autorité totalitaire ... 453
A. Le droit de manifestation contre la tyrannie ... 455
B. Droit à l'usage de la force en Islam ... 458
Conclusion du Chapitre II ... 459
Conclusion du Titre I ... 460
TITRE II. LE DROIT POLITIQUE NATUREL EN PRATIQUE; ÉVALUATION DES SYSTÈMES POLITIQUES REVENDIQUÉS ... 461
CHAPITRE I. LES SYSTEMES POLITIQUES ET LE DROIT NATUREL MODERNE ... 462
SECTION I. LA DÉMOCRATIE : UN PAS VERS LE DROIT NATUREL ... 462
§1. Démocratie moderne et droit naturel moderne ... 464
§2. Démocratie et Christianisme ... 468
A. Réforme religieuse et la révolution politique ... 469
B. Démocratie chrétienne ... 472
§3. Démocratie islamique ... 475
SECTION II. RÉPUBLIQUE ET DROIT DIVIN ... 477
§1. État islamique et république ... 479
§2. La Révolution Islamique et la République ... 481
A. Racines de la République Islamique en Iran ... 482
B. La théorie de *Wilâyat Faqih* ; théocratie de droit divin ... 483
C. La théorie de *Wilâyat Faqih* ; démocratie de droit naturel ... 486
Conclusion critique de la section II ... 488
Conclusion critique du Chapitre I ... 490
CHAPITRE II. LES SYSTEMES POLITIQUES EN CRITIQUE DE LA RAISON LAÏQUE ... 491
SECTION I. LAÏCITÉ, DEUXIÈME PAS VERS LE DROIT NATUREL ... 491
§1. Laïos : droit pour le peuple ... 492
§2. Laïcité face à la légitimité de droit divin ... 494
§3. Laïcité contre des institutions politiques chrétiennes ... 498
Conclusion de la section I ... 500
SECTION II. MODERNITÉ FACE À LA LÉGITIMITÉ CLASSIQUE DE DROIT DIVIN ... 501
§1. Les lois divines face aux critiques modernes ... 502
§2. Les rénovateurs de l'islam et la légitimité politique moderne ... 507
Conclusion de la section II ... 514
Conclusion du chapitre II ... 515
Conclusion du titre II ... 516
CONCLUSION PARTIE III ... 517
CONCLUSION ... 519
BIBLIOGRAPHIE THEMATIQUE ... 526
I. OUVRAGES SPECIALISES SUR ... 527
A. LE DROIT NATUREL ET DROIT DE L'HOMME ... 527
B. LA PHILOSOPHIE DU DROIT ... 529

C. LE DROIT INTERNATIONAL ... *530*
D. L'HISTOIRE ET LA JURISPRUDENCE ISLAMIQUE ... *531*
E. L'HISTOIRE ET LE DROIT CHRETIEN ... *536*
F. LA METHODOLOGIE PROPRE AU TEXTE ET AU DROIT ... *539*
II. OUVRAGES GENERAUX SUR ... 539
A. LA POLITIQUE EN ISLAM ... *539*
B. LA POLITIQUE EN CHRISTIANISME ... *541*
C. LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ... *542*
D. LA SOCIOLOGIE ET LA PHILOSOPHIE ... *544*
III. ARTICLES ... 548
IV. THÈSES ... 551
V. CONGRES, CONVENTIONS, DECLARATIONS ET DICTIONNAIRES ... 551
VI. DOCUMENTS NUMÉRIQUES ... 552
A. DOCUMENTS POLITICO-JURIDIQUES ... *552*
B. TEXTES DES PHILOSOPHES : ... *553*
C. FOI CHRÉTIENNE ET POLITIQUE : ... *554*
D. LA MAISON DE L'ISLAM : ... *554*
E. BIBLIOTHÈQUE & ENCYCLOPÉDIE : ... *555*
ANNEXE ... 557
ANNEXE I. LES LOIS HUMANISTES INTERNATIONALES RELATIVES AUX DROITS CIVILS ET POLITIQUES ... 557
1. Les dix commandements ... *557*
2. Extraits de la Constitution de Médine (622) ... *558*
3. Le «Bill of Rights» decembre 1689 ... *558*
4. Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen 1789 ... *559*
5. Déclaration universelle des droits de l'homme 1948 ... *560*
6. Pacte international relatif aux droits civils et politiques (16 décembre 1966) ... *563*
7. Déclaration du Conseil islamique, 1981 (Traduction littérale de la version arabe) ... *571*
8. Déclaration islamique universelle des droits de l'homme (Déclaration du Conseil islamique, 1981) (version française réduite) ... *582*
9. Déclaration du Caire des droits de l'homme en Islam (Déclaration de l'Organisation de la Conférence islamique, 1990) ... *588*
10. Projet de Charte arabe des droits de l'homme (Déclaration de la Ligue arabe, 1994) ... *592*
11. La Charte des Droits Fondamentaux de l'Union Européenne ... *596*
Section 1. Le Préambule de la Charte Européenne des droits fondamentaux ... 596
Section 2. Les droits fondamentaux dans la Charte Européenne ... 600
ANNEXE II. DICTIONNAIRE DES MOTS ARABES ... 607
INDEX ... 617
A. INDEX ALPHABETIQUE DES AUTEURS ET DES PERSONNALITES ... 617
B. INDEX ALPHABETIQUE DES MATIERES ... 621
TABLE DES MATIÈRES ... 623
TABLE DES ILLUSTRATIONS ... 629

TABLE DES ILLUSTRATIONS

FIGURE 1. L'UNITÉ DU DROIT DIVIN ET DU DROIT NATUREL (LECTURE CLASSIQUE) 32
FIGURE 2. L'UNITÉ DE LA LOI DIVINE ET DE LA LOI NATURELLE (EN GÉNÉRAL) 33
FIGURE 3. LES LOIS ET LES DROITS DE L'HOMME À L'INTÉRIEUR DES LOIS NATURELLES 33
FIGURE 4. LES LOIS POSITIVES ET LES DROITS NATURELS DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE 34
FIGURE 5. LES RAPPORTS DU DROIT ET LA LOI DANS LA VIE SOCIALE 99
FIGURE 6. DE LA LOI NATURELLE AU DROIT NATUREL DANS LA LECTURE MUSULMANE 147
FIGURE 7. DE LA LOI NATURELLE AU DROIT NATUREL DANS LA LECTURE CHRÉTIENNE 147
FIGURE 8. CYCLE PROPHÉTIQUE DE DROIT DIVIN 295
FIGURE 9. CYCLE DE LA PROPHÉTIE ET DE L'IMAMAT (WALÂYAT) 297
FIGURE 10. ROUTINISATION DU CHARISME PROPHÉTIQUE. 377
FIGURE 11. SCHÉMA D'UNE CONCILIATION MODERNE ENTRE DROIT NATUREL ET DROIT DIVIN EN IRAN 487
FIGURE 12. DROIT NATUREL ET DROIT DIVIN DANS UNE LECTURE MODERNE DU DROIT POLITIQUE 518
FIGURE 13. LE CIRCUIT DE LA LÉGITIMITÉ POLITIQUE 525