

SE COMPRENDRE

ISSN 0845-7450

N° 85/05 – 24 mai 1985

ENTRE LES DECLARATIONS UNIVERSELLES DES DROITS DE L'HOMME ET LE STATUT DE LA DHIMMA ("PROTECTION" DES NON-MUSULMANS DANS L'ETAT MUSULMAN)

UN ESSAI DE FAHMĪ HUWAYDĪ (*)

*Communication, encore inédite, à la 3e Rencontre islamo—chrétienne du CERES
(Tunis, 24-29 mai 1982).*

Il est relativement facile de souscrire aux différentes Déclarations des Droits de l'homme et de les trouver en accord avec nos Révélations, le Coran et l'Evangile, qui les ont d'ailleurs précédés de plusieurs siècles. Mais l'histoire montre que ces droits n'ont pas toujours été intégralement respectés de part et d'autre. Or, l'héritage de l'histoire pèse sur nos sociétés actuelles. Non seulement les grandes libertés de conscience, d'opinion et d'expression de ces opinions ne sont pas encore partout assurées. Mais les traces d'une réalité dépassée imprègnent encore bien des mentalités et nuisent aux relations entre les hommes et l'harmonie dans chaque pays entre ses citoyens. De plus, il n'est pas rare que les théories juridiques ou théologiques continuent à systématiser cette réalité dépassée, sinon à oeuvrer pour y revenir.

Dans le cas de l'Islam, ceci peut être illustré par la catégorie de "**dhimma**" : la "protection" accordée par l'Etat musulman aux non-musulmans qui y vivent, spécialement les juifs et les chrétiens. Il est incontestable que ce système a été globalement favorable aux "**dhimmis**" (les "protégés") dans l'histoire de l'Empire musulman. Mais il ne correspond plus à la notion moderne d'égalité de tous les citoyens d'une même patrie, quelles que soient leur religion, leur race, leur origine et leur classe sociale. Pourtant, les manuels de Droit musulman (**fi**) contiennent souvent encore un chapitre qui lui est réservé, alors que sa réalité a disparue des Etats musulmans modernes et de leurs Constitutions. Et on entend encore des voix s'élever pour qu'on réduise à nouveau les **dhimmis** au seul rang qui leur convient, celui de citoyens de seconde zone (cf. Les Frères Musulmans, Mawdûdi...). De leur côté, les chrétiens orientaux vivant les pays officiellement musulmans se plaignent fréquemment de ne pas se sentir vraiment reconnus comme des citoyens à part entière.

Conscients de ces réalités juridiques, sociales et psychologiques, un certain nombre de penseurs musulmans contemporains ont proposé une révision radicale, allant jusqu'à l'abrogation de la notion de **dhimma**. Par exemple, les Egyptiens Fathi 'Uthmân (**Murâja'at al-ahkâm al-fiqhlyya al-khâssa bi-ghayr almuslimin**) et 'Abd al-'Aziz Kâmil (**Ma' al-Rasûl wa-l-mujtama'**); le Libanais Subhi Mahmassâni (**Al-qânûn al-duwaliyya**), etc...

Nous voudrions présenter ici, à l'intention surtout des chrétiens qui n'ont pas accès directement à la littérature arabe contemporaine, le dernier essai dans ce sens, et assez significatif. Il s'agit d'une

série de sept articles publiés dans la revue mensuelle du Ministère de l'Information du Koweït, Al-'Arabi, qui tire à 300.000 exemplaires et est diffusée dans tous les pays arabomusulmans. L'auteur de ces articles est le Dr Fahmi al-Huwaydi, Egyptien, autrefois professeur de sociologie politique au Caire et actuellement Directeur de la rédaction d'Al-Urabi. Des personnes qui le connaissent bien m'en ont parlé comme d'un homme profondément religieux et très attentif aux problèmes de la société musulmane contemporaine.

Il tient, dans la revue, une rubrique permanente intitulée Li-lmunâqasha ("A discuter") et y a publié de février à août 1981 ces sept articles, chacun de 4 à 5 pages. Pour informer les non-arabophones et non-arabisants d'un aspect de la pensée musulmane vivante et permettre ainsi de nuancer des jugements trop souvent sommaires, nous allons résumer ces sept articles, en donnant la traduction intégrale du cinquième, qui contient la substance de sa pensée et de ses conclusions.

I. LES MUSULMANS ET LES AUTRES (Al-muslimûn wa-1-âkharûn), Al-'Arabi n° 267, fév. 1981, pp. 49-52.

Les rapports entre les musulmans et les autres ont besoin d'être révisés. Les musulmans n'ont aucune supériorité sur les autres du seul fait qu'ils sont musulmans et les juristes (fuqahâ) qui ne cessent de théoriser cette supériorité ne font preuve, en l'occurrence, que d'opinions personnelles, toujours révisables et infidèles à l'esprit et aux textes du Coran. L'auteur raconte avoir assisté à un prône du vendredi fait par un prédicateur qui pria Dieu de détruire tous les infidèles et leurs pays, alors que les hauts-parleurs, les lampes et même les tapis de la mosquée, ainsi que ses habits et même ses chaussures venaient de ces pays. Il cite des réflexions du même genre que les siennes chez le réformiste égyptien Mahmûd Abû Rayya (1889-1970) dans son ouvrage Din Allah wâhid (La religion de Dieu est une, Le Caire 1963). Par contre, certains demandent que toutes les églises construites en pays musulman depuis le pacte d'Umar à Jérusalem au V^e siècle soient détruites et un professeur d'université juge illicite que des chrétiens construisent des maisons plus hautes que celles des musulmans...

Tout ceci n'a rien à voir avec le Coran et avec l'Islam. Ces "opinions personnelles" sont le résultat d'une lecture de versets coraniques isolés de leur contexte coranique et historique, d'une sacralisation induite des "opinions" des premiers juristes musulmans et d'une ignorance des évolutions qu'ont connues le monde musulman et le monde en général. Au contraire, il faut revenir au Coran, qui exalte la dignité de tout homme (et même de tout être vivant), quelles que soient sa religion et sa couleur...

II. LES "PONTS OUVERTS" SUR LA TERRE ET AU CIEL (Jusûr maftûha fil-ard wa-l-samâ'), n° 268, mars 1981, pp. 48-51)

Sous ce titre, qui fait référence à la politique des "ponts ouverts" entre les deux rives du Jourdain, l'auteur s'étonne que les juristes musulmans en soient encore si loin des enseignements clairs du Coran sur la dignité de l'homme, de tout homme, qui a des racines célestes, car il a reçu dès sa naissance le "souffle-esprit" (rûh) de Dieu. Cette dignité s'étend aux ennemis comme aux amis. Tuer une âme injustement, c'est comme tuer tous les hommes... (Coran 5, 35). C'est la base des rapports entre les humains et le fondement de l'unité de tous les hommes. L'auteur cite le Commentaire de Ibn Kathir et celui de Rashid Ridhâ (mort en 1935). Un hadith promet le châtement éternel à quiconque attente à la dignité d'un homme et un récit montre le Prophète se levant de son conseil pour saluer le cortège funèbre d'un juif, car c'est un homme comme les autres. 'Ali ordonne à un nouveau gouverneur de prendre soin de tous ses sujets, qu'ils soient ses frères en religion ou ses frères en humanité, etc... Toute atteinte à la dignité de l'homme est une atteinte aux principes de l'Islam.

Cette valeur absolue de l'homme est la base des relations humaines fraternelles. Le Coran l'affirme (49, 13; 4, 1), ainsi que le "discours d'adieu" (khutbat al-wadâ') du Prophète : "Homme, votre Seigneur est unique, votre père est unique : vous êtes tous d'Adam et Adam a été formé de terre. Le plus noble d'entre vous, aux yeux de Dieu, est le plus pieux. L'Arabe n'est pas supérieur au non-arabe, et inversement; le "blanc" (litt. le "rouge") n'est pas supérieur au noir, et inversement, si ce n'est par la crainte de Dieu...".

De plus, le Coran met sur le même pied des religions monothéistes (2, 62; 5, 69). Le musulman doit croire à toutes les révélations et à tous les prophètes antérieurs au Coran (2, 136; 4, 152; 2, 285), car ils disent substantiellement la même chose (41, 43; 7, 158; 34, 28).

Or, le message coranique est intervenu dans un monde marqué par la discrimination et le racisme. Aristote, dans sa "Politique", pense que la nature veut que les "Barbares" soient esclaves des Grecs, car la force corporelle doit être au service de la force rationnelle. Pour les Romains, les autres sont des "choses" et des ennemis (hostes). Pour les Juifs, seul le non-juif pouvait être réduit en esclavage. Pour les chrétiens, malgré le message égalitariste du Christ, les persécutions des premiers siècles les ont amenés à reconnaître l'ordre établi et à recommander aux esclaves la soumission de leurs corps à leurs maîtres, puisque le Christ a libéré leurs âmes; ils auront ainsi double récompense, pour avoir servi deux maîtres, celui du Ciel et celui de la terre. En Inde, les Brahmanes doivent éviter jusqu'à l'ombre des intouchables impurs.

Ainsi, le Coran n'enseigne pas seulement l'égalité foncière de tous les hommes, mais encore, il leur enseigne comment emprunter les ponts qu'il leur a ouverts.

III. ILS ONT DES DROITS ET NOUS NE SOMMES PAS SUPERIEURS (**Hum ashâb al-haqq valasnâ ashâb al-fadhil**) n° 269, avril 1981, pp. 38-41.

Avant d'emprunter les "ponts ouverts" par le Coran, il faut s'assurer qu'ils sont solides, c'est-à-dire qu'ils sont dans l'esprit et les textes du Coran et qu'ils répondent aux exigences de notre temps.

Les juristes (**fuqahâ'**) l'ont fait pour leur époque, notamment dans la série des "Livres de voyage" (**kutub al-sayr**)... à la rencontre des non-musulmans, et spécialement les premiers juristes (Al-Awza'i, Abû Yûsuf, Al-Shaf'i...). Mais ensuite, on s'est contenté de répéter, sans s'apercevoir que les temps ont changé. Il faut revenir au Coran et inventer une nouvelle conception des rapports entre les musulmans et les non-musulmans.

Cette conception ne peut être la simple "tolérance" (**tasâmuh**). Elle était valable autrefois et a évité au monde musulman les guerres de religion comme en a connues l'Europe chrétienne. Mais aujourd'hui, elle n'est plus recevable et il faut trouver un autre vocabulaire, qui respecte totalement la dignité de l'homme, telle que la proclame le Coran. Car la "tolérance" sacralisait le racisme et l'esclavage, et divisait les hommes en supérieurs et en inférieurs. Ce qui est une atteinte à la dignité de l'homme.

Certes, les musulmans peuvent être fiers que le Coran a proclamé cette dignité et cette égalité bien des siècles avant la Déclaration de l'Indépendance américaine (1776) et la Déclaration des droits de l'homme par la Révolution française (1789), etc... Mais ils doivent constater que ceux qu'ils avaient devancés les ont rejoints et même dépassés dans l'application pratique de ces droits.

Historiquement, les **dhimmis** ont joui d'une large part d'autonomie. Et l'auteur cite de nombreux faits, depuis les tribunaux confessionnels, et même la prison pour chrétiens chez le Patriarche de Damas, jusqu'au "**Kâtib al-jahbadh**" (secrétaire expert) chargé des intérêts des **dhimmis**. Mais ceci est de l'histoire passée. De même, la trop célèbre division entre la "Demeure de l'Islam" (dâr al-Islam) et "Demeure de la Guerre" (**dâr al-Harb**), auxquelles certains ajoutent un terme médian, le **Dâr al-'ahd** (Demeure du contrat) pour les pays alliés. Ceci répondait au début à l'état de crise et de luttes incessantes de l'Islam naissant et ensuite à l'état de guerre entre l'Empire musulman et les autres. Aujourd'hui, cet état n'existe plus et le critère de division des hommes et des Etats n'a plus à être religieux, mais socio-politique.

Quel pourrait donc être ce critère socio-politique ? L'auteur cite alors le Dr Subhi Mahmassâni, professeur à la faculté de Droit française de Beyrouth, qui propose, dans son livre **Al-qânûn wa-l-'alâqât al-duwaliyya fi-l-Islâm** (Le droit et les relations internationales en Islam), de remplacer le critère de distinction religieux entre les hommes par un critère socio-politique, celui de "**amn**" (sécurité), qui divise les hommes entre ceux avec qui on est en paix (**musâlama**) et ceux avec qui on est en guerre (**muhâraba**), le premier cas étant la règle et le second l'exception. L'auteur se dit d'accord avec cette vue des choses, pour plusieurs raisons.

D'une part, le Coran ignore tout critère de distinction religieux. D'autre part, l'émergence de l'idée de "nation" et de sa réalité, ainsi que les rapports internationaux rendent suranné ce critère, qui relève d'une organisation tribale. L'état moderne est pluraliste du point de vue religieux.

Et où sont donc aujourd'hui ces "Demeure de l'Islam" et "Demeure de la guerre" dont les **fuqahâ'** continuent de parler ? Il y a plus de quarante pays officiellement musulmans aujourd'hui, et la majeure partie des guerres qu'ils connaissent éclatent entre eux, et non entre pays musulmans et pays non musulmans. C'est sans doute déplorable, mais cela prouve le retard de la pensée des **fuqahâ'** sur les réalités.

Il faut donc renoncer à tout système de distinction entre les hommes basé sur un critère religieux. On pourrait le remplacer par la distinction entre les musulmans et "ceux dont la sécurité est garantie" (**al-musta'minûn**) ou "ceux avec qui on a conclu un pacte" (**al-mu'âhadûn**); ce qui correspondrait à peu près à ce que dit le droit international contemporain.

IV. LES DHIMMIS : LECTURE DES TEXTES (Ahl al'dhimma : qirâ'a fil-nusûs), n° 270, mai 1981, pp. 37-41.

Le Coran n'emploie le mot "dhimma" que deux fois (9, 8 et 10) à propos du "pacte" (de Hudhaybiyya, selon les Commentaires) que les polythéistes ont rompu. Il n'en parle jamais à propos des "Gens de l'Ecriture". C'est le Hadith qui en parle à leur propos : "Celui qui fait du mal à un dhimmi, je serai son adversaire", dans le "Sermon d'adieu", etc... Mais on trouve aussi l'expression pour des musulmans placés sous la "protection" du Prophète.

Or, l'expression avait cours avant l'Islam, comme un système de relations entre tribus arabes, avec le "**jiwâr**" qui a le même sens : placer un individu ou un groupe sous la protection d'une tribu. Son emploi pour les Scripturaires est donc, dans le Hadith, un mode de description et non une définition (**wasf wa-lâ ta'rif**), et sa généralisation de la part des fuqahâ' relève de l'opinion personnelle toujours révisable, car elle n'a pas de fondement coranique.

L'auteur reprend alors sa démonstration par deux séries de témoignages. D'abord, ceux du Coran et du Hadith en faveur de la dignité de l'homme, de l'égalité de tous les hommes, en particulier entre musulmans et dhimmis et de leur application par le **fiqh** : le principe : "Ils ont les mêmes droits et les mêmes devoirs que nous" (**la-hum mâ la-nâ wa-'alay-him mâ 'alay-nâ**) et ses règles d'application : les dhimmis sont des membres de la "Demeure de l'Islam"; le "**muhtasib**" (inspecteur des bonnes moeurs) doit veiller à ce qu'on les respecte; l'Etat musulman doit faire la guerre pour les défendre; le tort fait à un dhimmi doit être châtié comme pour un musulman...

Puis, une série de témoignage historique sur des initiatives musulmanes en faveur des dhimmis. Ibn Taymiyya (XIV^e s.) exige du chef tartare Qutlushah qu'il libère les prisonniers dhimmis aussi bien que les musulmans; Al-Awzâ'i (VIII^e s.) intercède auprès du gouverneur abbasside pour les chrétiens exilés du Mont Liban; le mufti As'ad Zâma (XVII^e s.) empêche le sultan ottoman de se venger sur les chrétiens crétois qui ont appelé Venise à leur aide. Les juristes hanéfites ne considèrent comme valide le testament d'un dhimmi que s'il est conforme à leurs intérêts même s'il n'est pas conforme à ceux de l'Islam : un dhimmi peut léguer ses biens pour faire construire une église, mais pas une mosquée... Ibn Qayyim al-Jawziyya (XIV^e s.) dans ses **Ahkâm ahl al-dhimma** (Lois concernant les dhimmis), dit qu'un musulman marié à une dhimmie peut lui demander de ne pas boire de vin mais ne peut l'en empêcher...

"Ces exemples, entre beaucoup d'autres, montrent comment l'Islam veut assurer la dignité de l'autre et respecter ses sentiments à un point difficilement imaginable. Car l'homme est à respecter d'abord et avant tout".

V. CITOYENS... NON DHIMMIS (Muwatinûn... lâ dhimmiyyûn), n° 271, juin 1981, pp. 39-43, (traduction intégrale).

"Les dhimmis sont-ils des citoyens dans la société islamique? L'idée de poser la question peut paraître étrange à première vue. En tout cas, elle est posée dans les ouvrages des fuqahâ' et des chercheurs contemporains. Mais, plus étrange encore, certains de ces chercheurs répondent à la

question négativement. Ils considèrent le dhimmi, dans le meilleur des cas, comme un citoyen de second rang.

"La chose ne mériterait pas qu'on y attache une grande importance si ce qu'on écrit sur ce sujet se limitait à des ouvrages écrits en Occident. Car la déformation de l'Islam, dans son histoire, sa doctrine et sa loi, est à la base de ces livres. On en trouve un bel exemple dans l'article "Dhimma" de l'Encyclopédie de l'Islam publié en allemand, en anglais et en français et traduite en arabe. D.B. Macdonald y écrit que "les dhimmis ne sont pas considérés comme des citoyens de l'Etat islamique" (t. IX, p. 391, de la trad. arabe). (L'auteur se réfère ici à la première édition de l'Encyclopédie de l'Islam; dans la deuxième, le même article est rédigé par Claude Cahen; il est basé sur les témoignages de l'histoire et ne comporte pas la phrase citée par l'auteur. Note du traducteur).

"Je disais que si la chose se cantonnait à cela, elle ne mériterait guère d'attention. Mais ce qui a attiré mon attention la plus aiguë, c'est qu'un chercheur de la valeur du Dr Mâjid Khaddouri, président de l'Institut d'Etudes sur le Moyen-Orient de l'université Johns Hopkins, à Washington, écrive dans son livre important La guerre et la paix selon la Loi de l'Islam, p. 237 : "Le dhimmi ne jouit pas de la citoyenneté complète, car, bien qu'il croie en Dieu, il ne reconnaît pas que Muhammad est son Envoyé. Il a donc une foi incomplète et ne mérite pas d'être purement et simplement membre de la fraternité islamique". Le Dr Khaddouri formule ce jugement grave sans citer un seul texte "légal-révéle" (shar'i) à l'appui de son point de vue.

"Il a probablement trouvé cette idée que le dhimmi ne mérite pas la citoyenneté complète dans Mâwardi, qui cite l'opinion des Shâfi'ites sur la Jizya (le tribut à payer par le dhimmi) : à leur avis, ce tribut est à considérer comme la contrepartie symbolique du "loyer pour habiter une maison" (Al-ahkâm al-sultâniyya, p. 243). Ce qui m'amène à situer ici sa source, c'est que les Shâfi'ites sont les seuls à avoir cette opinion et que le Dr Khaddouri renvoie 25 fois au livre de Mâwardi dans son ouvrage. Porter un jugement sans preuve "légale-révéle" est un défaut non négligeable dans ce qu'écrit le Dr Khaddouri; mais s'appuyer sur une seule opinion en fie - si c'est le cas - en est un autre, qui prive son étude de toute objectivité et de la base scientifique qu'on est en droit d'exiger de la part d'un chercheur de cette qualité et de cette compétence.

"Le même sujet est traité dans un autre ouvrage par le Dr 'Abd al-Karim Zaydân, professeur de législation islamique (**shari`a**) à l'université de Bagdad. Dans son important ouvrage **Ahkâm al-dhimmiyyin wa-l-musta'minin** (Les lois concernant les **dhimmis** et ceux qui sollicitent le droit de séjour), le Dr Zaydân pose la question : "Le **dhimmi** peut-il jouir de la nationalité islamique ?" (p. 63). Il répond : "Les musulmans sont par principe les seuls habitants de la Demeure de l'Islam. Les **dhimmis** et ceux qui sollicitent le droit de séjour peuvent y habiter avec eux, car l'Islam n'interdit pas aux musulmans de fréquenter les non-musulmans et n'interdit pas à ceux-ci de résider en pays musulman".

"Bien qu'il incline à considérer le dhimmi comme membre des habitants de la Demeure de l'Islam, en opposition à ce que disent d'autres (une note renvoie à Ahmad Taha al-Sanûsi, Fikrat al-jinsiyya fil-tashri` al-islamî al-muqârân : L'idée de nationalité dans la législation islamique comparée; pp. 24, 57 et 63), à savoir, que les dhimmis ne jouissent pas de la nationalité islamique, le Dr Khaddouri dit cependant que le dhimmi obtient la nationalité islamique par acquisition (b1-1-iktisâb), comme conséquence du pacte de dhimma, s'il y a eu pacte explicite. Sinon, si le dhimmî est entré en état de dhimma en fonction d'un contexte indiquant qu'il a accepté cet état, sa nationalisation (jinsiyya) dépend de la volonté de l'Etat islamique lui-même. C'est lui qui accorde la dhimma - la nationalisation - au non-musulman par sa seule volonté et selon son estimation, en accord avec les règles de la Loi islamique (shar'i'a) et les exigences du bien commun de l'Etat (p. 66).

"A ce point, une autre opinion retient aussi notre attention. C'est celle du savant Abû 1-'Alâ al-Mawdûdi, le grand juriste pakistanais, dans un ouvrage publié en arabe sous le titre Nazariyyat al-Islâm wa-hady-h (La théorie de l'Islam et sa guidance). Il y dit, p. 301 : "L'Islam a placé sur les épaules des musulmans (d'un pays islamique) la charge de supporter toute son organisation. Eux seuls peuvent assurer sa légitimité. Cette organisation trouve en eux le moyen de mettre en pratique réellement son code légal. Ils doivent pleine soumission à tous ses préceptes religieux, moraux, temporels et politiques. L'Islam leur enjoint de réaliser tous les devoirs qui lui sont dus, tous ses préceptes. Il leur demande tous les sacrifices pour défendre l'Etat islamique. En contrepartie, il les investit, eux seuls, du droit à élire les responsables de cet Etat, à être membres du Parlement et à se voir confier les principales fonctions, afin que la politique idéologique de cet Etat soit conforme aux principes islamiques".

"Le professeur Mawdûdi ne tient aucun compte des droits des dhimmis dans un Etat islamique, sauf cependant dans le cadre de ce qu'on appelle aujourd'hui les droits politiques. Il donne alors son point de vue (P. 359) : "Du fait que le rôle du chef de gouvernement en Islam est de gérer les choses de l'Etat selon les principes de l'Islam, et du fait que le Parlement n'a rien d'autre à faire qu'à aider le Président à réaliser cet ordre conforme aux principes islamiques, ceux qui ne croient pas en ces principes n'ont pas le droit d'être investis de la présidence du gouvernement ou d'être eux-mêmes membres du Parlement. De même, ils n'ont pas le droit de participer comme électeurs aux élections des titulaires de ces charges. On peut sans doute leur accorder le droit d'être membres des assemblées municipales et locales et le droit d'élire ces membres, car ces assemblées n'ont pas à s'occuper des questions concernant l'organisation de l'Etat. Leur seul rôle est de gérer les choses pour faire face à des nécessités locales".

"Et notre grand juriste d'ajouter : "On peut constituer, pour les communautés non musulmanes, un Parlement indépendant, grâce auquel ils pourraient résoudre leurs problèmes sociaux et exposer leur point de vue sur les questions administratives de l'Etat. La participation à ce Parlement comme membre ou comme électeur serait réservée aux non-musulmans" (p. 360).

"Nous ferons, à propos de ces opinions, plusieurs remarques d'importance. La première est qu'elles traitent le **dhimmi** comme une entité séparée de la société des musulmans. Elles le mettraient volontiers dans un coin, avec les étrangers ayant sollicité un permis de séjour, à partir du principe qu'il y a deux sortes de gens dans une même nation : les uns sont soumis au pouvoir de l'Etat musulman et les autres lui restent étrangers, n'ayant reçu que le permis de résidence. Cette théorie me semble influencée par deux facteurs :

- "Les séquelles historiques du pacte de dhimma, qui était à l'origine un accord entre tribus ou individus ayant des intérêts divergents et formant des entités distinctes. Ceci n'a plus de sens avec la naissance de l'Etat, qui assume la protection de tous ses membres. Il abrite ces intérêts divergents et ces entités isolées et les relie par les liens de la patrie commune et d'une organisation socialo-juridique unique.
- "Le critère de division des hommes en fonction de leur religion et le fait de considérer que les musulmans sont les seuls citoyens de l'Etat islamique, à l'exclusion de tous les autres ou avant tous les autres, et de considérer que la responsabilité de l'organisation de l'Etat est un dépôt confié aux seuls musulmans. Ce qui réduit à néant la valeur de la "patrie" comme propriété de tous, qu'ils la défendent au nom de leur foi ou au nom de leur terre.

"Une autre remarque, c'est que ceux qui expriment ces opinions s'adressent à un monde qui n'est plus le nôtre. Ils écrivent des textes destinés à être lus en cette deuxième moitié du XXe siècle, alors que leurs yeux et leur esprit sont tournés vers le grand Etat musulman du siècle des Omeyyades et du premier siècle abbasside (VIIe-VIIIe s.). Ils ne s'adressent pas à des musulmans répartis dans plus de quarante Etats, mais à un Etat unique qui s'étendrait des portes de la Chine à l'Espagne musulmane. A titre d'exemple, le professeur Mawdûdi répartit les sujets non musulmans de l'Etat islamique en trois catégories, qu'il énumère à la page 335 de son livre :

1. Ceux qui entrent sous l'égide de l'Etat islamique par voie de traité ou d'alliance.
2. Les vaincus après défaite dans une guerre : ceux dont les pays ont été conquis de force.
3. Ceux qui s'agrègent à l'Etat islamique par une autre voie que la paix ou la guerre.

Il me reste seulement à lui demander : où sont ces gens sur la carte de la réalité islamique, qui est notre propos aujourd'hui ?

"Une troisième remarque, c'est que aucun de ceux qui disent que le non-musulman est à considérer comme un citoyen de seconde zone dans la société islamique n'apporte le moindre texte légal-révélé à l'appui de leur prétention. Si nous supposons que certains ont tiré cette conséquence de ce que dit Mâwardi des dhimmis qui paient le tribut en contrepartie du loyer de la maison qu'ils habitent, cette opinion est à compter comme une pure réflexion personnelle en fiqh et ne repose sur un texte légal-révélé à aucun titre.

"Seul, le professeur Mawdûdi cite un texte coranique pour appuyer son opinion sur la citoyenneté. C'est le verset 8,72 : "Ceux qui croient, qui ont émigré et mené combat... et ceux qui leur ont donné refuge et les ont secourus, ceux-là sont affiliés les uns aux autres...". Et il conclut que ce verset précise les deux conditions à la citoyenneté : la foi et l'habitation dans la Demeure de l'Islam ou d'y venir résider (p. 301).

"On ne voit pas bien ce qui permet à notre juriste de tirer cette conséquence de ce verset. Les exégètes du Coran sont d'accord pour dire que ce verset a été révélé pour inviter les Emigrés et les Auxiliaires à resserrer leurs liens, de façon à ce que "chacun d'eux soit plus digne des autres que tout autre", comme dit Ibn Kathir. C'est cela qui poussa le Prophète à établir un lien de fraternité entre chacun de ces deux groupes. Ils se choisissaient mutuellement comme héritiers, avant même leur propre parenté, jusqu'à ce que la révélation abroge ce verset en parlant des héritages. Le cheikh Rashid Ridhâ (mort en 1935), éditeur du Manar, ajoute que ce verset appelle - en plus de la fraternité - à ce que le responsable des affaires des Emigrés et des Auxiliaires soit pris parmi eux et non en dehors d'eux.

"Ainsi, l'unique preuve que le professeur Mawdûdi tire du texte révélé pour corroborer la différence de droits politiques entre musulmans et non-musulmans devrait être précisée et, en tout cas, ne conduit pas à la conclusion qu'il en tire.

"A l'encontre de ce que nous avons vu, autant ceux qui mettent en doute la citoyenneté complète du non-musulman dans l'Etat islamique ont du mal à trouver des preuves, autant l'invitation à affirmer cette complète citoyenneté au non-musulman trouve de nombreux textes et témoignages qui l'assurent.

"Les versets coraniques sur la dignité de l'homme sont tous et unilatéralement en faveur de cette revendication. L'incitation du Coran aux musulmans à être bons (birr) envers ceux qui ne les ont pas combattus pour leur religion et ne leur ont pas fait du tort va dans le même sens. Les dires du Prophète désapprouvant un musulman qui a fait du mal à un dhimmi, qui lui a fait du tort ou qui médit de lui, et qui s'en désolidarise en sont une troisième preuve. Une quatrième en est le "document" (sahifa) de Médine - première "constitution" de l'Etat musulman - par lequel le Prophète définit, en accord avec les "autres", la base des relations des musulmans avec les autres dans la société médinoise. Après avoir affirmé que tous, musulmans ou non, forment une seule communauté, la sahifa ajoute :

"Les juifs qui nous suivent ont droit à être secourus et soignés, sans qu'on puisse leur faire tort ni qu'on s'allie contre eux. Ils participent avec les musulmans aux frais de la guerre tant qu'ils combattent ensemble. Ils s'entraideront contre quiconque est hostile à ce document. Ils se donneront mutuellement de bons conseils et s'interdiront tout crime"...

"Ainsi, ce document donne aux Scripturaires les droits de citoyenneté complète, tout en les laissant pratiquer leur culte en toute liberté. Les musulmans et eux se portent mutuellement secours pour protéger Médine et s'entraident, chacun à sa place, pour porter toutes les charges" (Abd al-'Aziz Kâmil, Ma' al-Rasûl wa-l-mujtama', Avec le Prophète et la société, p. 25).

"En outre, que signifiaient les paroles de 'Ali et de tous les juristes musulmans, du premier au dernier, affirmant que "leur sang est comme le nôtre... Ils ont les mêmes droits et les mêmes devoirs que nous...". Que signifiaient-elles si elles conduisaient finalement à tronquer les droits des non-musulmans, même s'il ne s'agissait que des droits "politiques" ?

"Après tout cela, n'est-il pas étrange que les fuqahâ' autorisent les musulmans à entrer en guerre pour défendre les dhimmis et qu'ensuite, certains d'entre eux refusent, par exemple, aux dhimmis le droit de vote dans les élections au Parlement ?

"Certes, on pourrait dire que les stipulations du pacte de dhimma sont la base sur laquelle s'appuient les fuqahâ pour justifier l'entrée en guerre pour défendre ceux qui sont sous la "protection" des musulmans. C'est vrai, mais ce n'est pas toute la vérité. Car ce pacte est une obligation entre êtres humains et il est précédé par un autre pacte entre les musulmans et Dieu, qui stipule que leur mission est de faire régner "l'équité" (al-qist) sur la terre, avec tout ce que comporte ce mot en fait de justice sociale et de justice politique.

"La défense de la dignité de l'homme est un devoir fondamental pour la société islamique. Toute atteinte à cette dignité, sous quelque forme que ce soit, est une atteinte à une valeur affirmée par l'Islam et donnée comme liée à cette créature dont Dieu a fait son "vicaire" sur la terre; sans compter que ce serait une atteinte à cette "bonté" que Dieu incite les musulmans à considérer comme la "base" des relations avec les autres.

"Le pacte de dhimma, qui était au début un engagement et une garantie, a abouti, par suite de malversations contraires à l'esprit de l'Islam, à tronquer les droits des gens et à les avilir. Ceci nous invite à nous interroger s'il y a encore lieu de parler de "protection" (dhimma) et même s'il est encore justifié de continuer à employer ces expressions de "Gens de la dhimma" ou de "dhimmis".

"Le pacte de dhimma n'est plus une question qui se pose, non seulement aujourd'hui, mais depuis longtemps; depuis que l'Etat islamique ne connaît plus ce genre de relations avec ses sujets non musulmans qui étaient basées sur des pactes de sécurité et de protection (peut-être eux-mêmes basés sur l'existence de pactes préalables qui définissaient les droits et les devoirs des non-musulmans). La question de la sécurité et de la protection ne s'est posée que dans le cadre de pays où les musulmans ont pénétré après une victoire. C'est d'eux que parle le professeur Mawdûdi.

"Quant à l'expression "Gens de la dhimma", nous ne voyons aucune nécessité pour l'employer, vu les modifications qu'elle a connues et qui l'ont amenée à signifier autre chose que ce qu'elle visait au début. S'il est vrai qu'elle est employée dans les hadiths du Prophète, cet emploi est du genre de la description et non de la définition, comme nous l'avons dit; sans compter que c'était, en l'occurrence, employer un vocabulaire, des mots et des formes qui régnaient dans la péninsule arabe avant l'Islam.

"Il reste cependant qu'il n'est pas indispensable de continuer toujours à employer cette expression "historique", surtout si son emploi conduit à une certaine ambiguïté et à effrayer les gens, même si ceci n'est pas d'ordre logique. C'est ce qui nous invite à trouver une autre expression plus juste des droits des non-musulmans dans l'Etat islamique. C'est aussi ce qu'exige la réalité contemporaine des mouvements islamiques dans les différents pays (Dr Fathi 'Utmân, Mur'âja'at al-ahkâm al-fiqhiyya al-khâssa bi-ghayr al-muslimin: Révision des statuts juridiques concernant les non-musulmans).

"Il y a un intérêt certain à ranger l'expression "Gens de la dhimma" dans la liste des qualifications historiques appliquées aux non-musulmans dans les époques antérieures et à la bannir du vocabulaire de la recherche sur les problèmes de la société musulmane actuelle.

"Si nous reconnaissons l'influence des changements de temps et de lieu sur les élaborations du fîe, c'est bien le moins que nous reconnaissons leur influence sur les idées et les formules régnaient dans les sociétés musulmanes. Considérer les non-musulmans dans la société islamique comme des "citoyens à part entière" n'ajoute rien de neuf à la réalité actuelle, qui est en avance sur les efforts des chercheurs pour définir sa nature, alors que la plupart d'entre eux n'arrivent pas à détourner leurs yeux du passé pour voir la carte du présent et de ses changements.

"Les non-musulmans sont devenus des membres originels (asliyyin) des patries des musulmans. Leurs relations avec les musulmans ne reposent plus sur le "pacte de voisinage" entre tribus ou de soumission d'une tribu à une autre. Ceci exige que nous abandonnions immédiatement, et quelles que soient les justifications (de la dhimma), tout système qui les classerait dans le quartier des étrangers et des intrus.

"Si les Shâfi'ites ont pensé que le tribut - nous en avons parlé ailleurs - était la contrepartie du "loyer pour habiter la Demeure de l'Islam" et si Mâwardi en parle comme de la contrepartie pour le droit de résider en cette Demeure, ces catégories doivent être considérées, elles aussi, comme des efforts de réflexion personnelle qui ont eu lieu à une étape de l'histoire révolue et sur laquelle il faut tourner la page.

"Les "Demeures des musulmans" doivent être la propriété des musulmans et des non-musulmans, sans domination ni supériorité des uns sur les autres, parce que la seule supériorité d'un homme sur un autre est celle de la piété et des bonnes oeuvres. Si tel est le critère de supériorité des hommes devant Dieu, pourraient-ils en trouver un autre entre eux ?".

VI. LES MINORITES : UN TEMOIGNAGE EN FAVEUR DE L'ISLAM (Al-aqalliyyât : shahâda li-l-Islâm), n° 272, juillet 1981, pp. 45-48.

Notre problème, dit l'auteur, est celui des relations entre les musulmans et les autres dans la société d'aujourd'hui et de demain et non dans celle du passé. Mais la référence au passé peut être un exemple à méditer. Dans cette ligne, il faut reconnaître que le Coran, affirmant la dignité de l'homme

et demandant aux musulmans de croire aux prophètes antérieurs, a permis à l'Islam d'avoir envers ses minorités religieuses une attitude proche de ce qu'on nomme aujourd'hui les droits des minorités. Tandis que l'Europe chrétienne, refusant de reconnaître la prophétie du Muhammad - problème qui n'a pas encore été tranché par le Vatican jusqu'à aujourd'hui - a refusé de légitimer la présence des musulmans dans l'Europe du Moyen-Age. Ils n'avaient le choix qu'entre la mort, la conversion au christianisme ou le bannissement, comme en Espagne et en Sicile.

L'auteur apporte alors de nombreux témoignages historiques de cette tolérance de l'Islam envers les minorités non seulement juives et chrétiennes, mais aussi bien mazdéennes ou autres. Il cite le jugement d'auteurs européens non suspects de partialité en faveur de l'Islam, comme Adam Mez, Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1922 et Sir Thomas Arnold, The Preaching of Islam, London 1896. D'après ces auteurs, ce sont les dhimmis qui ont bénéficié de leur statut pour résider dans les pays musulmans tout en gardant leur autonomie et leur personnalité. Ils ont joui, surtout dans les villes, de la sécurité dans leur vie et leurs biens, de la liberté de pensée et de culte et même d'une certaine prospérité.

Ces mêmes auteurs énumèrent les hautes charges qu'ont pu assumer des dhimmis, surtout chrétiens, mais aussi certains juifs : poètes officiels de la cour (al-Ahtâl), conseillers du calife (le père de S. Jean Damascène), gouverneurs de provinces, responsables du bureau (diwân) de l'armée et de celui de l'impôt foncier (kharâj) et surtout secrétaire au trésor, jusqu'à une date reculée, en Egypte par exemple, et même ministres "de la plume", détenteurs de la signature et du sceau califal. T. Arnold cite bien les nombreux décrets califaux interdisant les hautes fonctions aux dhimmis, pour satisfaire les récriminations des musulmans humiliés d'être dirigés par des dhimmis; mais il ajoute que la répétition même de ces décrets prouve qu'ils ne furent appliqués que rarement et temporairement. Pour les juifs, l'auteur cite l'homme politique et historien israélien contemporain Abba Eban dans son Histoire des Juifs : "Les juifs n'ont connu de période de prospérité et de réalisation de leur personnalité dans leur histoire que deux fois : actuellement aux U.S.A. et autrefois en Espagne musulmane".

C'est au point qu'un poète musulman de l'Egypte fâtimide, Al-Hasan b. Bishr, composa cette satire :

"Fais-toi chrétien, car le Christianisme est la vraie religion. Notre temps en témoigne.
Dis "Trois" (la Trinité), qu'ils soient exaltés et magnifiés, et supprime tout le reste (la mission de Muhammad), car cela a été supprimé.
Le vizir Ya'qûb (un chrétien) est le Père, al-'Aziz (le calife) est le Fils, et le Saint-Esprit est en plus".

Sous le calife fâtimide Al-Zâhir (XIe s.), le vizirat fut confié à un juif qui se fit musulman, Abû Nasr Sadqa b. Yûsuf al-Filâhi et fut assisté d'un autre juif Abû Sahl al-Tustari. Le poète égyptien al-Hasan b. Khâqân composa à son tour une satire :

"Les juifs, aujourd'hui, ont réalisé tous leurs espoirs : ils règnent.
La puissance et la fortune leur appartiennent, ainsi que le Conseiller et le Dirigeant (malik).
Egyptiens ! Je vous le conseille : faites-vous juifs, car la barque s'est faite juive".

Tout ceci témoigne que les non-musulmans jouissaient de la citoyenneté et même de privilège : pouvoir, influence, richesse, qui suscitaient l'envie des musulmans, dont certains allaient jusqu'à dire que la majorité musulmane était persécutée par la minorité non musulmane.

VII. L'EGALITE : OUI... MAIS LA DIFFERENCE AUSSI ! (Musâwa : na'm... wa-tafriqa aydan !), n° 273, août 1981, pp. 42-46.

Un musulman peut-il être Président d'un Etat à majorité non musulmane ? Des mosquées peuvent-elles dominer des quartiers d'une ville de tradition et de religion chrétiennes ? Des communautés musulmanes peuvent-elles diffuser par hauts-parleurs l'appel à la prière cinq fois par jour dans une société européenne non musulmane ? La logique et le goût, et peut-être aussi l'intérêt commun, nous obligent à répondre négativement à ces questions. Il s'agit d'un équilibre (mîzân, balance) à respecter dans les relations entre majorité et minorité. Sa base est le respect des sentiments de la majorité et de l'ordre public d'une société. Ceci suppose, bien entendu, l'engagement de la majorité à respecter les droits de la minorité.

Le respect réciproque entre majorité et minorité, la conviction qu'il y a là des droits fondamentaux et inviolables (ce qu'on appelle aujourd'hui les droits de l'homme) et l'exigence pour la minorité de respecter les sentiments de la majorité, tout ceci ne vaut pas seulement pour une minorité non musulmane en pays islamique, mais aussi pour les minorités musulmanes dans une société non islamique. Car une minorité musulmane doit respecter l'ordre public et le sentiment général de la majorité du pays où elle vit, tant que les droits essentiels de la minorité sont garantis et inviolés.

Que demande donc une minorité religieuse ou idéologique dans toute société contemporaine ? Elle demande la liberté de croyance et la réalisation de l'égalité de droits et de devoirs avec les autres. L'histoire témoigne que la société islamique a répondu à ces deux requêtes dans son attitude envers les minorités religieuses. Et d'abord, au sujet de la liberté de croyance, même si on peut discuter en ce qui concerne les signes extérieurs de la religion (sha'â'ir) et les lieux de culte. Mais il faut faire trois remarques.

Aucun texte du Coran et de la Sunna ne restreignent l'usage de ses signes aux non-musulmans. C'est plutôt le contraire, puisque le Coran reconnaît la légalité de ces religions et invite à les respecter.

Les témoignages historiques qu'on cite à cet égard ne sont pas exempts de manipulations et il convient d'être circonspect avant de les utiliser. Cela vaut même pour le célèbre "pacte de Umar" à Jérusalem. Même ce qui en est sûr doit être revu en fonction des exigences du monde actuel. Au mieux, ce ne sont que des "efforts de réflexion personnelle" (ijtihâd) qui n'obligent que dans la mesure où ils sont en accord avec les textes et l'esprit du Coran et de la Sunna.

Concernant les signes extérieurs et les lieux de culte, il faut juger en fonction de l'ordre public et du sentiment général. C'est question d'appréciation et cela varie suivant les temps et les lieux. Mais la minorité qui jouit de la liberté de culte doit la mettre en pratique de façon à ne pas blesser le sentiment de la majorité.

Quant à la deuxième requête des minorités, l'égalité des droits et des devoirs avec la majorité, une foule de versets coraniques et de hadiths prophétiques la préconisent et même en indiquent l'unique fondement : la dignité de l'homme et son immunité. Et l'auteur cite à nouveau ces versets et ces hadiths, en précisant que "faire du mal" (adhâ) dans le hadith "Quiconque fait du mal à un dhimmi, c'est à moi qu'il le fait", vise aussi bien l'atteinte aux sentiments que l'atteinte aux corps et aux biens, selon Coran 33, 53. Il reprend aussi les jugements des fuqahâ permettant aux dhimmis ce qui est interdit aux musulmans.

Mais affirmer l'égalité des droits et des devoirs suppose la définition de l'égalité, non pas dans un sens idéaliste ou comme une valeur abstraite, mais comme une valeur sociale, idéale certes, mais soumise aux lois de la réalité.

Ainsi, il revient à la majorité de diriger le pays. C'est le fondement de la démocratie à l'occidentale : "Majority rule, Minority rights". La pratique américaine va jusqu'à réserver le pouvoir suprême aux "WASP" (White Anglo-Saxon Protestant), Kennedy étant l'exception.

Quand un Etat est basé sur une foi, c'est une évidence primaire qu'il a le droit de choisir des "cadres" en fonction de leur accord plus ou moins étroit avec cette foi. On constate un phénomène analogue aux U.S.A. où un changement de Président et de majorité entraîne la mutation de plus de deux mille cadres pour les remplacer par des cadres dévoués au nouveau Président et à son parti. C'est encore plus net dans les pays socialistes où tous les cadres doivent appartenir au parti communiste. Les membres de ce parti ont même priorité pour l'accès aux biens de consommation. Nous ne souhaitons pas en arriver là ! Mais il reste qu'un Etat basé sur une croyance, quelle qu'elle soit, est en droit de confier sa gestion à ceux qui participent à cette croyance. Ceci permet de comprendre l'attitude de l'Islam sur cette délicate question. Il déclare l'égalité pour tous, mais il souffre des exceptions en distinguant entre musulmans et non-musulmans, non pas à partir d'une quelconque supériorité du musulman sur les autres, mais en considérant qu'être musulman est un facteur important de concorde, d'harmonie et même de bien public pour une société islamique. Cette condition porte sur l'habilitation et la qualification à exercer le pouvoir et ne doit pas être considérée comme de la partialité basée sur la discrimination religieuse ou confessionnelle. C'est une "classification" (tasnif), non une "discrimination" (tamyiz). Si on l'accepte aux U.S.A., pourquoi pas en pays musulman ? Si on objecte qu'aux U.S.A. l'alternance au pouvoir est possible d'un parti à un autre, nous répondrons que, finalement, le résultat est le même : c'est toujours la majorité qui a le pouvoir.

La discrimination, dans les choses temporelles, entre les hommes selon leur religion, leur race ou leur couleur n'est pas coranique. La règle est l'égalité. Tous, en pays musulman, sont "une seule communauté".

Certains veulent prouver la supériorité du musulman sur les autres à partir de trois versets du Coran : "Ne prenez pas les infidèles comme alliés..." (3, 28); "Ne prenez pas les juifs et les chrétiens comme alliés..." (5, 51); "Ne confiez pas vos secrets à d'autre que vous..." (3, 118). Or, le contexte coranique de ces versets montre qu'ils ne concernent en rien les rapports habituels entre les musulmans et les autres. Il s'agit toujours de ceux qui combattent l'Islam. Les "Gens de l'Ecriture" ne sont pas des infidèles, à moins qu'ils ne renient leur Ecriture en s'alliant aux infidèles pour combattre les musulmans. Il s'agit donc d'un groupe limité de Scripturaires et ce serait un contresens de généraliser la portée de ces versets. Et l'auteur cite largement, dans ce sens, le commentaire de Tabari, celui du Manâr et l'ouvrage récent de Muhammad al-Ghazâlî, *Al-ta'assub wa-l-tasâmuh bayna l-Masihyya wa-l-Islâm* (Intolérance et tolérance entre le Christianisme et l'Islam), p. 41.

On peut donc se demander s'il est licite de s'autoriser de ces versets pour limiter la participation des non-musulmans à la conduite des affaires et à la gestion des services publics d'un Etat islamique. La réponse est évidemment négative.

+ + +

QUELQUES REMARQUES EN GUISE DE CONCLUSION

Robert CASPAR

Les idées proposées par le Dr Fahmi Huwaydî visent à lever une certaine contradiction qui subsiste entre la réalité concrète et vivante des sociétés musulmanes actuelles, l'adhésion de principe, avec toutefois quelques réserves, aux diverses Déclarations universelles des Droits de l'Homme, et des catégories socio-juridiques héritées du passé, où elles avaient leur bien-fondé et leurs avantages, mais qui sont aujourd'hui surannées. Il est conscient des traces qu'elles ont encore dans les mentalités, avec les risques de friction, et au moins d'incompréhension, qu'elles comportent et qui mettent en péril l'harmonie de ces sociétés dans les Etats musulmans et dans leurs rapports avec le monde non musulman.

Sa méthodologie semble assez typique de la réflexion musulmane moderne. Elle se veut une réflexion de foi, tenant compte des données de la révélation et des exigences de notre temps. Il propose une "relecture" des textes révélés, avec le souci de les replacer dans leur contexte coranique et historique. On pourra discuter de ses interprétations, mais on ne peut récuser son "effort d'interprétation personnelle". Ensuite, il relativise radicalement les élaborations du fie, des débuts de l'Islam jusqu'à aujourd'hui. Elles répondaient aux besoins de chaque époque, mais elles n'ont pas de valeur absolue et sont à repenser radicalement aujourd'hui. Sa critique implacable du passéisme et de l'irréalisme des fuqahâ pourrait s'exercer sur bien d'autres domaines que celui de la dhimma, où on peut constater un décalage semblable entre les théories de ces juristes et la réalité dans laquelle ils vivent. Il met en lumière leurs contradictions : égalité de principe, inégalité de fait...

De même, il est conscient des problèmes que pose la critique historique moderne sur des données traditionnelles aussi "sacralisées" que le pacte de 'Umar à Jérusalem, par exemple. On pourrait multiplier les exemples de ce genre de "pia fraus" (fraude pieuse), de la part de musulmans ou de chrétiens orientaux, comme ceux que cite l'historien Claude Cahen dans son article Dhimma de la nouvelle édition de l'Encyclopédie de l'Islam.

Enfin, particulièrement exemplaire me semble son effort pour reprendre, à la suite du Dr Mahmassâni, des catégories anciennes, comme celle du "pacte de sécurité" (amn, musta'minûn) et "situation de paix", "situation de guerre" (musâlama, muhâraba), pour leur donner un contenu répondant à la fois à la réalité des sociétés musulmanes et aux catégories du Droit international actuel.

Ceci dit, il ne conviendrait pas de donner à ces articles plus de poids et de portée que ne leur attribue sans doute leur auteur lui-même. Ce ne sont que des essais pour susciter la réflexion ("li-l-munâgasha" : à discuter). Leur forme même est parfois négligée, avec de nombreuses répétitions. Sa volonté d'objectivité et d'esprit critique est parfois prise en défaut. Ainsi des nombreux témoignages historiques et des citations d'auteurs européens modernes en faveur du respect de l'Etat musulman

envers ses dhimmis. Globalement, le bilan est incontestablement favorable à l'Islam. Mais bien des nuances devraient lui être apportées, suivant les époques et les lieux. Ceci pourrait illustrer combien il est difficile de ne pas céder à la tentation, consciente ou non, de l'apologétique sur un sujet aussi délicat, pour les musulmans et pour les non-musulmans. Par exemple, Ibn Taymiyya, dont l'auteur signale l'intervention courageuse auprès du chef tartare en faveur des dhimmis prisonniers, est aussi un des théoriciens les plus sévères pour restreindre les droits des dhimmis.

Mais, finalement, la contradiction majeure et évidente de la pensée de Fahmi Huwaydi est à situer dans le cadre des rapports entre un Etat qui entend rester "religieux" et musulman, et une société internationale, avec ses institutions et ses déclarations, qui est ouvertement pluraliste. On aura facilement remarqué cette contradiction entre les affirmations formelles et répétées de l'auteur pour refuser tout critère religieux de distinction entre les hommes et la solution qu'il propose finalement : un Etat officiellement musulman, réservant aux musulmans toutes les fonctions de responsabilité dans cet Etat. Même s'il affirme que ce n'est pas sur la base d'un critère religieux, que c'est du **tasnif** (classification) et non du **tamyiz** (discrimination), que c'est la loi de tout rapport majorité-minorité (car, dans son hypothèse, il s'agit d'un rapport basé sur la religion), "le résultat est le même", pour reprendre ses propres paroles.

La seule façon, semble-t-il, de lever cette contradiction serait de reprendre les principes, la méthodologie et les perspectives de l'auteur et d'en tirer toutes les conséquences : si on refuse tout critère religieux de distinction entre les hommes - et ceci est, d'après lui, parfaitement coranique - pourquoi le maintenir au niveau de l'Etat ? Seul, un Etat non officiellement religieux, "séculier" pour dire le mot, est pratiquement susceptible de garantir un véritable pluralisme religieux et des droits réellement égaux entre ses citoyens de foi ou d'idéologie différentes, à condition, bien sûr, qu'il soit réellement démocratique. C'est alors, mais alors seulement, que la répartition des citoyens se ferait selon ce critère socio-politique qu'il préconise comme le seul valable, et que l'alternance majorité-minorité serait possible.

Mettre en cause la notion d'Etat religieux et celle de religion d'Etat n'est pas une incongruité aujourd'hui, y compris dans le monde musulman. Depuis longtemps, des voix de plus en plus nombreuses s'élèvent dans ce sens. Précisons seulement, pour conclure, que ce n'est pas préconiser le désintérêt de l'Etat pour la religion et celui du citoyen croyant pour les choses de la cité des hommes. L'Etat, gérant du bien commun, se doit d'assurer aux croyants, à tous les croyants quelle que soit la foi ou l'idéologie en laquelle ils croient, non seulement la liberté de croyance, mais les conditions pratique de l'exercice et de l'expression de cette foi. Le croyant, de son côté, qu'il soit chrétien, musulman ou autre, ne peut considérer sa foi comme une option "privée" et purement idéologique. Elle doit transformer sa vie personnelle et sociale, sinon, elle n'a aucun sens. Il doit donc s'engager à transformer la société dans laquelle il vit, nationale et internationale, dans le sens de la justice, de la réconciliation, de l'égalité et de la participation de tous au bien commun. Il s'y engage comme une exigence de sa foi, mais il peut et doit collaborer à la réalisation de ces buts avec tous ceux qui y tendent aussi, comme exigence d'une foi ou d'une idéologie différente de la sienne.

Monastir, le 29 avril 1982

