



N° 94/03 - Mars 1994
39ème année

LA LOI RELIGIEUSE ISLAMIQUE ET LE CRIME DE REBELLION

par Dominique URVOY *

Communication présentée à la Table ronde "Violences et pouvoirs politiques" (Université de Toulouse II) le 25 novembre 1993.

* Membre scientifique à la Casa de Velasquez, pensionnaire à l'Institut Français des Etudes Arabes de Damas, agrégé de philosophie, licencié en sociologie, docteur ès lettres, docteur en islamologie, chargé de recherche au C.N.R.S., professeur à l'Université de Dakar et occupe actuellement la chaire de pensée et civilisation arabes à l'Université de Toulouse-Le Mirail. Citons parmi ses nombreuses publications sur l'Islam: - articles dans les revues Arabica, Studia Islamica, Islamochristiana - et livres: Le Monde des Ulemas Andalous, Genève: Droz, 1978; Penser l'Islam, Paris: Vrin, 1980; Penser d'al Andalus: la vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères, C.N.R.S. et P.U.M., 1990; Ibn Rushd (Averroes), London and New York, Routledge, 1991.

Les évènements, très soulignés par les médias, de l'Iran il y a quelques années, ou actuellement de l'Algérie, ont accrédité auprès du public l'idée que l'Islamisme était révolutionnaire. C'est sans doute un grand succès pour ses adeptes que d'avoir ainsi persuadé le monde que l'"application de la Sharra" était tout naturellement une source de rénovation, voire de rénovation radicale. Pourtant on peut citer des cas où le Droit musulman a pu être invoqué à l'encontre de ces islamistes. J'en citerai seulement deux exemples.

La presse occidentale s'est émue, il y a deux ans, de voir le gouvernement algérien intervenir dans les mosquées. Mais c'était juger selon nos critères et les islamistes l'ont bien compris, eux qui, pour se concilier le public international, ont crié que la démocratie était bafouée - démocratie qu'ils méprisent totalement par ailleurs! Pourtant le gouvernement algérien n'a rien fait que de parfaitement traditionnel en pays musulman: le prône du vendredi doit être fait au nom du souverain ou du chef du gouvernement; si ce n'est pas fait c'est un acte de rébellion. Ca a même été un signe privilégié de rébellion, dans l'histoire de l'Islam, que de refuser de dire la *khutba* au nom du souverain, voire de la dire en un autre nom. Même le seul pays arabe à majorité musulmane qui se dit de constitution laïque, la Syrie, continue à respecter cette règle et quiconque s'y aviserait de ne pas invoquer le nom du président Asad au début du prône s'exposerait aux pires ennuis.

La presse occidentale a moins relevé ce qui s'est passé en Arabie Séoudite lorsque le roi a parlé de s'associer au processus de paix entre pays arabes et Israël. Un certain nombre d'ulémas fondamentalistes ont rappelé vertement qu'il ne saurait y avoir de paix avec les infidèles. Selon la Sharra, le monde est divisé entre "domaine de l'Islam" (*dâr al-Islam*) et "domaine de la guerre" (*air al-harb*), et si le conflit n'est pas permanent de fait avec celui-ci, il l'est de droit. Aussi un pays musulman ne déclarait-il jamais la guerre, autrefois, à un pays non-musulman, mais tout au plus pouvait-il "déclarer une trêve", généralement de dix, ou au plus de vingt ans, qui

devenait caduque d'elle-même *au* bout de ce délai sans autre acte juridique. Le roi d'Arabie n'a pas discuté sur ce point, mais il a simplement déclaré que les ulémas qui s'opposaient à lui entraient en rébellion et qu'il était décidé à leur appliquer les "peines légales" appropriées. Ce qui a suffi pour réduire au silence les protestataires.

Nous avons donc deux exemples, l'un de violence effective, l'autre de violence "symbolique", où la persistance de fait, dans la vie politique actuelle des pays musulmans, du Droit classique est invoquée à l'encontre de tout processus révolutionnaire, fut-il "islamique". Comment peut-on en arriver là? Pour le comprendre il faut tenir compte de quatre éléments qui constituent l'ossature du phénomène: 1) La mise en place, par le Coran, d'un crime de rébellion contre le Prophète; 2) la transmission des prérogatives du Prophète au souverain légitime: le calife; 3) l'acceptation de fait de la revendication de ces prérogatives par les détenteurs du pouvoir qui ne l'ont pas obtenu par délégation du calife; 4) les difficultés de définir rimâm injuste" contre lequel seul la rébellion serait légitime.

I Dans le Coran l'idée de rébellion est d'abord celle de "révolte contre Dieu", marquée par les mots de *taghûe*, *tughyân*... Elle est invoquée pour des épisodes anciens, notamment celui de Pharaon contre Moïse (XC, 27, 45), ou avant même pour les contemporains de Noé (LM, 52), qui ont tous connu le châtement; mais elle peut être invoquée d'une façon générale et intemporelle (LXXVIII, 21-23; LI, 53; LXVIII, 31; XXXVII, 29; XXVIII, 55; XXIII, 75). Alors que la Bible peut opposer la mansuétude de Dieu non seulement aux manquements des hommes - ce que fait aussi le Coran - mais aussi à leur révolte (cf par ex Genèse 32,14), le Coran exclut formellement le pardon dans ce dernier cas: "Si nous leur faisons miséricorde et écartions le mal qui est sur eux, ils persisteraient, certes, à marcher en aveugles dans leur rébellion (*fi tughyânihim*)" (OUM 75; trad. Blachère). En outre il faut remarquer que le vocabulaire qui désigne cette rébellion

contre Dieu, désigne aussi l'idée d'être injuste, oppresseur.

Ce dernier aspect est naturellement renforcé lorsque le Prophète, passant de la Mecque à Médine, passe du statut d'"avertisseur" à celui de chef temporel. Ensuite, contre les juifs de Médine, notamment, qui acceptaient le message monothéiste mais pas la suprématie politique du prophète, le Coran lance l'accusation de "hypocrisie". Celle-ci est très vite rattachée à celle de révolte, y compris, cette fois, au sens politique: "N'as-tu point vu ceux qui ont été hypocrites (*alladhîna nâfaqû*). Ils disaient à ceux de leurs frères qui, parmi les Détenteurs de l'Écriture, ont été impies (*al-ladhîna kafarû*): "Si vous êtes expulsés, nous partirons, certes, avec vous, et nous n'obéirons jamais à personne contre vous. Si l'on vous combat, certes, nous vous porterons secours!" (LIX, 11; trad. Blachère). Il y a donc l'affirmation d'un lien étroit entre la foi et la soumission à celui qui représente l'unité de la communauté.

C'est ce que montre à l'évidence un hadith: "la vraie religion consiste à être loyal envers Dieu, envers Son Prophète, à l'égard des chefs de la communauté musulmane et de la communauté toute entière". Ce hadith qui est rapporté par Bulderl (*Sahîh*, éd. Dar al-qalam, Beyrouth, 1987, t.I, p 93. Trad. Houdas: *El-Bokhari, les traditions islamiques*, Paris, 1903, t.I, p 31) en conclusion du chapitre de la foi, est rattaché par lui à la parole coranique (IX, 92): "pourvu qu'ils soient sincères envers Dieu et Son Prophète".

Dans une autre section du recueil de Bukhârl, on trouve des récits d'une répression féroce exercée par le Prophète contre des tribus qui avaient apostasié: "Le Prophète leur fit couper les mains et les pieds et crever les yeux; puis on les laissa mourir sans cautériser leurs plaies". "On les jeta dans la Harra: ils demandèrent à boire en vain, on ne les abreuva pas". Bulderl donne à la suite quatre récits, qui ne diffèrent que par des détails, de cette répression, pour bien marquer son importance, et conclut les deux derniers de ces récits par la formule: "Ces gens-là avaient volé, tué, renié leur foi et fait la guerre à Dieu et à Son Envoyé" (*Sahîh* t. VIII p 577578;

Houdas t. IV, p 381-383). Il est clair que c'est le dernier délit qui entraîne la cruauté de cette répression car ni le vol (puni de l'amputation de la main droite, puis du pied gauche s'il y a récurrence, et enfin de prison s'il y a seconde récurrence!), ni le meurtre, ni l'apostasie (punis de mort simple) n'appellent un tel acharnement (on cautérise la plaie en cas d'amputation). Par ailleurs ce hadith étant transmis par voie multiple (*tawâtur*) cela ne lui donne que plus de force probante dans la législation musulmane.

II. Après la mort du Prophète, certaines tribus crurent pouvoir s'affranchir des marques de soumission politique tout en se réclamant de la foi islamique. Interprétant à la lettre la définition coranique des croyants comme "ceux qui prient et qui donnent la dîme", le calife Abû Bakr traita en rebelles les tribus qui ne payaient plus la zakât et les anéantit.

Le Droit musulman, élaboré à partir du siècle, situe le rebelle par rapport à l'apostat pour définir quelle peine lui appliquer (cf J.L. Kraemer: "Apostates, rebels and brigands", *Israel Oriental Studies* X, 1980, p 34-73). Outre le jihâd contre les infidèles, il y a trois autres formes de jihâd que le grand public ne connaît pas: - contre les apostats (*ahl al-ridda; al-murtaddin*); - contre les rebelles (*ahl albugha; al-bughât* = autre terme coranique désignant les révoltés contre Dieu); - contre les bandits (*al-muhâribûn*). Le cas du banditisme est théoriquement à part puisqu'on fait intervenir des critères distinctifs. Le Droit hanbalite par exemple distingue si le brigandage entraîne vol et assassinat (auquel cas le coupable est mis à mort et exposé sur le gibet), assassinat seulement (mise à mort sans exposition), vol sans assassinat (amputation de la main et du pied en même temps), ou seulement acte de terrorisation (punis de l'exil). Ce sont donc des critères d'utilité publique qui sont pris en considération.

L'apostasie n'est pas considérée comme un acte de conscience. Pour être plus clair on peut distinguer le cas individuel des mouvements d'apostasie

collective. Dans ce dernier cas on l'a assimilée à la formule coranique (V,33): "faire la guerre à Dieu et à Son Envoyé et corrompre la terre". Il y a donc besoin d'un "effort" (*jihad*) collectif pour la réduire. Les coupables méritent la décapitation, voire la crucifixion.

L'apostasie individuelle est plus délicate. Le Droit classique ne la distingue pas de l'apostasie collective ou du moins la place sous la même définition, et par suite sous la même peine. On pourrait invoquer cependant la célèbre formule coranique "pas de contrainte en religion!" (II, 257), mais ce n'est que tardivement que ces mots ont été isolés pour en faire un axiome de la discipline des "buts de la Loi" (*maqâ'id al-sharî'a*), qui ne date que du VIII/XIV^e siècle et qui reste très peu répandue. En fait la formule coranique est à sens unique, comme le montre le reste du verset affirmant que "celui qui est infidèle aux Tâghût et croit en Allah s'est saisi de l'anse la plus solide et sans féltre". Autrement dit il faut laisser la liberté à un non-Musulman de devenir musulman, mais rien n'est dit de la démarche inverse, et c'est bien comme cela que le Droit classique a compris ce texte, traitant l'apostasie, même individuelle, non comme un délit religieux mais comme une offense à l'Etat, réclamant la peine de mort.

La rébellion doit être située par rapport aux deux autres formes. Pour cela on fait intervenir le critère de l'existence, ou non, d'une justification idéologique, basée sur un c.à.d. une interprétation de la parole de Dieu. - Sans justification idéologique, soit en elle-même soit parce que l'autorité refuse de tenir compte de celle qui est proclamée par les intéressés, elle est assimilée au banditisme. On distinguera alors s'il y a meurtre ou non. - Avec justification idéologique, le coupable continue à être considéré comme musulman, mais doit être combattu et soumis.

On voit donc qu'en principe, en aucun cas la rébellion ne devrait être traitée comme l'apostasie. Mais en pratique c'est ce qui a été le plus souvent le cas. Aussi les juristes ont-ils été obligés de rappeler certains devoirs à l'autorité. Voici ce que dit Ibn Qudâma

(541/1146 - 620/1223), qui appartient à l'école hanbalite:

"On désigne, par le terme *d'ahl albaghy*, les rebelles qui se soulèvent contre le chef de l'Etat (*imam*) dans le but de le renverser. Les Musulmans ont le devoir d'aider le chef de l'Etat à combattre ces rebelles, en usant d'abord des moyens jugés les plus aisés. Quand il faut en arriver à les combattre à main armée et à détruire leurs biens, quiconque combat est dégagé de toute responsabilité et, s'il vient à être tué, meurt en martyr. On ne doit pas s'acharner à poursuivre des rebelles quand ils battent en retraite. On ne doit pas achever leurs blessés. Leurs biens ne constituent pas un butin de guerre. Leurs femmes et leurs enfants ne doivent pas être emmenés en captivité. Quand un rebelle est tué, on doit le laver, le mettre dans un linceul et faire sur lui la prière des morts. Aucune des deux parties n'est responsable des dommages causés aux personnes et aux biens de l'autre pendant la durée des opérations" (H. Laoust: *Le précis de droit d' Ibn Qudâma*, Beyrouth, 1950, p 268-269).

En somme la théorie islamique de la rébellion essaie de concilier plusieurs impératifs: celui de la communauté et celui de l'ordre. Le premier impératif, qui s'exprime par l'idée que, a priori, il ne devrait pas y avoir de guerre civile dans la communauté, débouche sur l'idée qu'il faut d'abord chercher à persuader, et que les différences de type sectaire sont tolérables si les normes prédominantes restent les mêmes. Mais l'on sait la fragilité de ce principe communautaire: de la même façon, au Moyen-Age il était en principe "impensable" qu'il y ait une guerre à l'intérieur de la Chrétienté; et pourtant...! Et pour Platon déjà il ne saurait y avoir de guerre que contre les Barbares, et qu'entre Grecs il ne pouvait y avoir que des "corrections fraternelles"; ce qui n'a pas empêché que ces "corrections" aboutissent à la suppression de la moitié de la population grecque en quelques siècles! De la même façon, si fort que soit l'esprit de la *umma*, il y a eu de nombreux conflits d'autorité, de nombreuses révoltes ou révolutions qui ont simplement abouti à ce que, si le

rebelle triomphe, il dévalorise la religiosité de ses adversaires (les Abbassides contre les Umayyades, les Almohades contre les Almoravides, etc.), et si l'autorité en place l'emporte, elle fait fi des justifications religieuses alléguées par le rebelle. pour pouvoir le traiter en brigand.

En effet l'impératif d'ordre s'avère être beaucoup plus puissant: s'il ne faut pas s'acharner sur le rebelle ni sur sa famille, il n'en faut pas moins, selon les termes mêmes du droit, lutter contre lui, y compris jusqu'à le détruire. La répression de la rébellion est si nécessaire qu'elle annule un autre point du Droit musulman: en principe le meurtrier n'hérite pas de sa victime, sauf si l'homicide est justifié; une des justifications que l'on peut invoquer est "quand un souverain juste fait mettre à mort un rebelle" (Ibn Qudâma, p 154), rebelle dont il peut donc hériter après son exécution.

III L'Islam, notamment sunnite, a le plus souvent admis les pouvoirs de fait. Dans la polémique contre le Kharigisme, pour qui devrait être calife seulement le plus méritant, et contre le Chiisme, pour qui l'autorité doit revenir aux membres d'une famille, le Sunnisme s'est formé comme la reconnaissance de facto des choix qui avaient été faits pour incarner le califat comme étant les plus utiles à la communauté. Et ce, quelle que soit la manière de désigner l'élu (élection par plusieurs, désignation par un seul, investiture d'un héritier...), ou quelles que soient les réserves que l'on peut faire sur sa moralité. Un adage s'est imposé, selon lequel "il vaut mieux pour la communauté vivre cinq cents ans sous un même imam injuste qu'une seule nuit sans imam".

La formule coranique: "obéissez à Dieu, obéissez au Prophète et à ceux qui Ont autorité sur vous" (IV, 59) a certes été l'objet de restrictions de la part de certains spécialistes qui ont ajouté: "à condition que ne soit rien ordonné qui aille à l'encontre des devoirs envers Dieu". Mais comme aucun souverain n'irait ordonner formellement de violer la shari'a, l'appréciation de la légitimité des prescriptions émanant de l'autorité politique reste bien aléatoire et peut passer, à la limite, comme relevant

plutôt de formes supérieures de scrupule religieux (wara', c.à.d. la crainte, en obéissant à un ordre, d'être entraîné à échéance lointaine dans une situation qui contredirait la shari'a). Les juristes n'entrent pas dans ces considérations et s'en tiennent à la Matérialité de la Loi: il suffit qu'elle soit respectée. Ainsi, si des rebelles ont pris des décisions en accord avec celle-ci, elles restent valides même lorsqu'ils ont été réduits: on ne restituera pas les aumônes légales ni les divers impôts légaux perçus par eux, et on ne les fait pas non plus re-payer, et on ne rapportera pas les décisions prises par leurs juges.

Dans ce conflit entre un scrupule individuel et les exigences de l'utilité publique, l'élément décisif en faveur de ces dernières a été l'élaboration de la théorie de la préférence due à l'imâm *mafdûl* sur l'imâm *afdâl*. Il s'agit d'un jeu de flexions sur la racine f-d-l qui désigne la valeur, le mérite. *Afdâl*, au superlatif, désigne "celui qui a le plus de mérite". Mais comme il serait utopique d'exiger qu'en chaque instant le pouvoir soit effectivement détenu par celui qui est tel en valeur absolue (ce qu'on fait les Kharigites et qui les a amenés à une très grande instabilité), les exigences de la nécessité (*darûriyya*) conduisent les Sunnites à s'en remettre à celui qui "peut être éventuellement surpassé en mérite" (sens du participe passif *mafdûl*), mais qui donne néanmoins satisfaction pour l'essentiel. Or l'essentiel est, à côté de la paix civile, le respect formel de la Loi. Concrètement cela implique que, quel que ce soit le mode de désignation (élection, désignation testamentaire ou auto-proclamation) il y aît allégeance (*bay'a*) de la communauté, et cette allégeance est considérée comme acquise tant qu'il n'y a pas de rébellion ouverte.

En dehors des critères qui sont nécessaires sous peine d'invalider la prise de pouvoir (être musulman, pubère, et jouir de l'intégrité physique) le seul élément décisif est donc la paix intérieure de la communauté. Il faut remarquer, dans les traités de Droit musulmans, un premier glissement, c'est qu'ils parlent de "communauté" aussi bien pour l'ensemble des Musulmans soumis au Calife que pour une région

particulière soumise à un dirigeant local. Cette ambiguïté permet le transfert de toutes les prérogatives non religieuses du successeur du Prophète à n'importe quel responsable politique en place. Si bien que la règle générale veut que, s'il y a contestation entre Musulmans, il est conseillé à chacun de rester neutre. Si par contre un *imam* en place appelle à son aide les loyalistes pour lutter contre une rébellion, il faut répondre à son aide, surtout (mais non exclusivement) si ce personnage est admis par les Musulmans et si la communauté vit, sous son autorité, dans la paix et le bien-être.

M. Cette prédilection pour le statu quo, qui marque la tradition sunnite, mais que l'on peut retrouver dans l'Islam chiite aussi malgré l'image donnée par la révolution iranienne qui a beaucoup innové par rapport au passé, a une conséquence capitale en ce qui concerne la nature du pouvoir en Islam.

Les traités de Droit public définissent les obligations de l'imam. Dans ses célèbres "Statuts gouvernementaux" al-Mawardi dresse une liste de dix, concernant le calife: en fait elles se ramènent à trois: - maintien et extension de la religion; - protection du pays; - gestion financière (entrées et dépenses) et juridique (application des peines légales et exécution des décisions des juges). Celui qui satisfait à ces obligations est qualifié d'*imâm juste*".

Par ailleurs al-Mawardi décrit un processus de délégation des pouvoirs (généraux ou partiels), qui transmet aux délégués la plupart de ces obligations, et du même coup la qualification. Comme le califat a été aboli depuis près de trois quarts de siècle, cette fiction d'un pouvoir qui viendrait toujours de Dieu par délégations successives devient caduque. Les pouvoirs de fait sont sacralisés par eux-mêmes.

A l'imam juste est due l'obéissance. Il n'est licite de se révolter que contre l'imam "injuste". Mais celui-ci n'est pas défini, et ne peut l'être que par opposition à l'imam juste. Or al-Mawardi ne parle pas de rébellion mais dit seulement que l'imam peut être "destitué" si son honorabilité est lésée.

Qui juge de cela? Essentiellement les *ulémas*, c'est à dire un corps de

"spécialistes" qui détient le "savoir" Ci/m). Aussi l'Islam apparaît-il comme condamné, par essence, à une perpétuelle confrontation entre une classe politique et une classe de spécialistes de la religion. L'histoire nous montre les efforts de chacune pour phagocyter l'autre. Quand cela n'est pas possible, la confrontation devient violente.

L'Islam n'est donc pas, par nature, révolutionnaire. Mais il peut servir d'arme à une catégorie qui se prétend investie de la charge de défendre l'objet du "savoir religieux". Inversement bien des éléments de ce "savoir religieux", tel qu'il est hérité de l'Islam classique, apparaissent en faveur du statu quo.

Dominique URVOY