

TITRE DE L'INTERVENTION.

M. DJERADI Larbi.

Université Abd Al Hamid Ibn Badis. Mostaganem.

« Approche spirituelle de la notion de 'liberté' en Islam et de ses implications sociétales ».

« **Consulte-les sur toute chose** »¹.

Réfléchir, dans la contextualité socio-historique actuelle, à la problématique de la liberté en général et de la liberté religieuse en Islam en particulier apparaît comme une des thématiques majeures pour certains islamologues et surtout pour les politologues. Ces « penseurs » ou « chercheurs » ne prennent généralement pas le soin de distinguer soigneusement l'« Islam » des sociétés dites musulmanes. La différence (ou la nuance) entre ces deux objets d'étude doit soulever certaines interrogations, au moins sur le plan théorique. Le moins que l'on puisse dire est que : la représentation de l'Islam telle qu'elle s'actualise dans l'imaginaire occidental, non seulement inquiète, mais peut, également, constituer une source de résistance non négligeable au processus de globalisation ou de mondialisation. Ce processus ne se limite plus aux seules « valeurs » économiques qui relèvent de son ordre mais s'attaque de plus en plus aux valeurs « sociétales » fondamentales, que certaines tendances de la modernité veulent transformer pour créer la société dite post-moderne.

Le processus de globalisation ou plus précisément celui d'uniformisation qu'impose la modernité à l'ensemble des sociétés humaines et en particulier à celles qui sont les plus farouchement attachées au socle spirituel de leurs traditions, n'est en réalité qu'une nouvelle forme d'aliénation avec l'émergence d'une nouvelle forme de « croyance » : le culte de la modernité.

Ce processus d'unification / uniformisation de la sphère humaine a pour moteur la **volonté humaine** et pour opérateur le **monde occidental**. Mondialisation et occidentalisation participent à un même et unique mouvement évolutif de l'humanité en tant que collectivité. La mondialisation est l'arme absolue au service de l'occidentalisation des peuples et des mentalités².

Comme son étymologie l'indique la modernité est une dynamique régie par les ruptures, par l'éphémère, par le factuel ; ce qui ne peut être que changement indéfini. Elle ne peut donc être qu'un mouvement général centré sur la désintégration plus ou moins progressive et programmée de la tradition et pour tout ce qui est considéré comme relevant essentiellement d'une source supra-humaine. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le processus de globalisation est exactement inverse à celui de l'universalisation. La polarité matérialiste, séculariste, individualiste semble, selon les apparences quantitatives et statistiques l'emporter sur la polarité spirituelle. La notion de « vie » prime, en tentant de supplanter celle du « bien ». L'idéologie égalitariste et laïciste façonne les mentalités où aucune

¹ Coran, 3, 159.

² Goffin, roland, 'Mondialisme et subversion' in *Vers La Tradition*, N° 92-93, juin-septembre 2003, 17-29.

place n'est laissée à la discrimination différentielle. Le nivellement par le bas de la globalisation ignore que la métaphysique de l'être repose essentiellement sur la différence. "Être est fondamentalement être différent". Dans le regard traditionnel sur le « Droit », la différence peut être privilégiée sur l'égalitarisme et non sur l'égalité ontologique et principielle. A titre d'exemple :

Au regard de l'Islâm, la question de l'égalité des hommes et des femmes est dépourvue de signification. C'est comme si on discutait de l'égalité d'une rose et d'un jasmin : chacune a son parfum, sa couleur, sa forme et sa beauté propres. L'homme et la femme ne sont pas identiques ; chacun ses traits et ses caractéristiques particuliers. La femme n'est pas l'égale de l'homme. Mais l'homme aussi n'est pas l'égal de la femme. L'Islâm considère que leurs rôles dans la société ne sont pas rivaux mais complémentaires. A chacun échoient des fonctions et des devoirs particuliers selon sa nature et sa constitution »³.

L'examen du processus historique de la genèse de la modernité est une suite discontinue de ruptures. Les ruptures qui affectent le lien sociétal sont les plus évidentes. Leur sommet est atteint par l'« individualisme » moderne. L'individu devient, au détriment de la cellule familiale ou communautaire, l'unité sociétale majeure. Si l'on considère que le religieux n'est qu'un segment du paradigme spirituel, il ne peut signifier qu'un tissu symbolique de liens aussi bien horizontaux que verticaux. La sensibilité à la nature et à la forme des liens sociétaux est omniprésente dans la tradition musulmane. Le degré ultime de toutes les catégories de liens, y compris les liens transcendants, est exprimée par le *maqam* du *Ihsân*, qui dépasse celui de l'*Imân* (la foi) et de l'*Islâm* (le culte). Le statut du comportement musulman c'est-à-dire de celui qui est « soumis à l'ordre universel » est inscrit dans la vulgate coranique :

« Ils ordonnent le bien et interdisent le mal »⁴.

Le principe même du « Droit » et de la « Liberté » se trouve donc dans cette posture dynamique d'actions et de réactions de l'individu et de la communauté. Une analyse des lexèmes clefs de ce verset, lie la notion de bien à la « connaissance » à la chose connue : *al ma'rûf*, et le mal à ce qui est blâmable, refusé, rejeté : *makrûh*. Le lien sémantique entre ces deux éléments repose donc sur l'universalité et la pragmatique du « consensus ». La recherche du consensus dans la vie sociale est la synthèse et l'équilibre entre le droit et le devoir qu'aucune tradition spirituelle ne néglige. Une société fondée uniquement sur des « droits » peut-elle assurer son harmonie et son équilibre ? En Islam parler uniquement de « Doit » et occulter le « Devoir » relève de la pure ignorance. Le « Droit » et le « Devoir » relèvent des mêmes sources scripturaires. Le « Droit » est ce l'on exige de l'autre. Il représente une vectorialité d'un sujet centré sur la dimension de l'« Avoir ». Il est l'expression même du désir, de la volonté de l'« Etant » qui aspire à jouir de l'acte même d'exister. Le « Devoir » est ce que l'Autre exige de nous et nous renvoie donc directement à la conscience de notre identité sociétale et à notre dimension d'être avec d'autres. C'est ce double mouvement centripète et centrifuge qui conditionne

³ Seyyed Hossein Nasr, cité par Gaid tahar, *Dictionnaire élémentaire de l'Islam*, Office des publications universitaires, Alger, 2^e édition, 1982, 112.

⁴ Coran, 3, 104.

notre « liberté » ou notre « soumission ». L'analyse la plus élémentaire des textes⁵ qui circulent le plus dans la culture musulmane montre en effet, que les notions de « Droit » et de « Devoir » ne peuvent, elles aussi, être saisies sans le référence à l'« Ethique » *Al khlâq* c'est-à-dire l'Ethique, la Morale et au *Adâb* l'ensemble des règles d'éducation, de courtoisie, de civisme et de civilité. Les textes fondateurs de l'Islam (Coran et *Sunna*) ainsi que leur herméneutique spirituelle reformulent une problématique originelle et originale des notions de « Liberté », de « Servitude » et de « Citoyenneté », ainsi que de leurs conséquences sur la dialectique de l'identité et de l'altérité. La métaphysique de la « diversité » imposée par le « *kûn* » divin, absolu et universel, synthétise l'ensemble des rapports entre tous les ordres de la nature. L'écologie spirituelle, en Islam, implique une subtilité éthique et esthétique de toutes les formes de relations entre les étants et apporte un éclairage sans précédant dans le dialogue entre les individus, les groupes, les communautés ainsi qu'entre les nations. Ce dialogue concerne également l'homme et son environnement. Ce dialogue entre le « Créateur » et l'ensemble de la « Création », entre le « Principe » et l'ensemble des degrés de la « Manifestation » implique pour l'homme, cet « Etant » paradoxal, tous les segments de la liberté. Ceux du culte, de l'opinion ne représentant que des cas particuliers.

A chacun de vous Nous avons assigné une législation et une voie à suivre. Si Allah avait voulu, certes il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais il veut vous éprouver en ce qu'il vous donne. Concurrencez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous ; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez⁶.

Ce verset, à lui tout seul, assure et garantit tous les « droits », y compris celui de la non-soumission au Principe Absolu. La « différence » appartient à la sacralité de la création. La « différence » est la modalité essentielle de toute la manifestation. Le paradigme divin de la « Liberté » et de l'« Humain » sont des corollaires manifestes dans toute métaphysique fondatrice d'une spiritualité authentique.

L'idée de la prédestination, si fortement accusée dans l'Islâm n'abolit pas celle de la liberté. L'homme est soumis à la prédestination parce qu'il n'est pas Dieu, mais qu'il est "fait à l'image de Dieu" ; Dieu seul est absolue liberté, mais la liberté humaine, malgré sa relativité – au sens du relativement absolu -- , n'est pas autre chose que de la liberté, comme une lumière faible n'est pas autre chose que de la lumière. Nier la prédestination reviendrait à prétendre que Dieu ne connaît pas "d'avance" les événements, qu'il n'est donc pas omniscient⁷.

La notion d'Islam , c'est-à-dire de « soumission », contrairement à ce que cela a pu soulever comme critiques à l'égard de la doctrine religieuse, qui lui est liée, implique, et de manière absolue une posture existentielle radicale, celle de la « Liberté ». Tout l'ordre de la création ou de la manifestation s'inscrit dans la

⁵ Imâm Mohieddîne Annawawî, *Riyâdh As-silhîn*, Le Jardins des vertueux, traduction et commentaire du Dr Salheddîne Keshrid, Dar Al-Gharb Al-Islami, Beyrouth, 1994.

⁶ Coran, 5, 48.

⁷ Schuon, frithjof, cité par Gaid tahar, *Dictionnaire élémentaire de l'Islam*, Office des publications universitaires, Alger, 2^e édition, 1982, 258.

« Soumission » dans la mesure où elle ne peut signifier autre chose qu'un ordre cosmologique régit par la puissance d'un principe unique d'unité et d'unicité. La seule dérogation métaphysique à cette « soumission » a été accordée à l'homme « vicaire », « représentant » ou « khalifat » du Divin sur le monde terrestre. Ce que confirme le Coran :

« En vérité, je vais établir sur la Terre un Khalife »⁸.

La complexité structurale de l'état adamique et, en particulier, la diversité des éléments qui la composent, fait que son statut dépasse tous les degrés de l'Être y compris les états angéliques. Cette supériorité trouve son fondement dans l'analogie entre l'état humain et l'état divin. Analogie que précise le Hadîth : « Allâh a créé Adam selon Sa Forme », « *Inna Allah khalaqa Adama 'alâ sûratihî* ». La communauté humaine ne peut être cimentée que par les liens de fraternité qui concerne l'ensemble du *Khalq adamique* en tant que Khalifat c'est-à-dire dépositaire d'une autorité spirituelle source de tout pouvoir temporel. L'analogie formelle trouve son application dans les différents modes dans l'ordre de l'action donc, dans la gestion des rapports sociétaux.

Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et nous avons fait de vous des nations et des tribus, afin que vous vous connaissiez mutuellement. Certes, le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand-Connaisseur⁹.

Ces liens de fraternité reposent sur trois fondements :

- Principe d'unité et de fraternité entre l'ensemble des communautés humaines. Confirmation des autres religions et de leur protection. Exemple de l'action de l'Emir ABDELKADER au Moyen-Orient.

- Principe de diversité du genre humain et de la diversité des cultes et des croyances.

« Pas de contrainte en religion »¹⁰.

C'est cette absence même de contrainte qui singularise l'homme dans l'ordre de la création et lui octroie un statut métaphysique unique celui d'être la seule créature capable de liberté. Mais cette liberté n'est pas sans danger. Une autre créature d'un autre statut métaphysique l'a vécue, et elle a été bannie du Ciel.

Pour prouver métaphysiquement la liberté, il suffit, sans s'embarrasser de tous les arguments philosophiques ordinaires, d'établir qu'elle est une possibilité, puisque le possible et le réel sont métaphysiquement identiques. Pour cela, nous pouvons d'abord définir la liberté comme l'absence de contrainte.¹¹

- Parenté adamique, abrahamique et islamique : Le Hadith : « Aucun d'entre-vous n'est croyant s'il ne désire pas à son frère ce qu'il désire pour lui-même ».

Pour Gillis :

⁸ Coran, 2, 30.

⁹ Coran, 49, 13.

¹⁰ Coran, 2, 256.

¹¹ Guénon René, *Les états multiples de l'être, chapitre XVIII : la notion métaphysique de la liberté*, Guy Trédaniel, Editions Véga, Paris, 1984, 101.

La racine kh-l-f, dont est tiré le terme khalîfa, comprend le sens premier de « se trouver derrière », qui évoque un symbolisme spatial, et celui de « venir après », qui évoque un symbolisme temporel. Ce second cas n'est qu'une simple nuance du premier car, au degré principal qui est envisagé ici, il s'agit d'une « succession logique » et non d'une succession temporelle.....La notion métaphysique du Califat se rapporte essentiellement à la manifestation considérée comme l'aspect « extérieur » et apparent du mystère caché et intérieur de l'Essence »¹².

Le champ sémantique du « Khalifat » implique les idées de « lieutenance », de « vicariat », de « représentation », de « succession », de « remplacement ». Tout cet ensemble noétique n'est possible que par la réalité métaphysique et ontologique du statut de l'humain dans l'ordre universel. L'Emir Abdelkader précise :

Ce qu'on appelle l'homme et serviteur est un composé symbolique (*murakkaben tarkiban ma'nawîyyan*), regroupant à la fois la présence d'un Seigneur divin et une forme qui [extériorise] les statuts des prototypes immuables au sein de l'Être réel. Son existence ne diffère en rien de son essence, n'étant qu'un ensemble d'accidents qui ne subsistent que par l'Être réel, et c'est sous ce rapport qu'elle est Dieu (*Haqq*)¹³.

La fonction de lieutenance du Khalifat, c'est-à-dire celui qui seconde et remplace le chef, fait que, l'état humain est un état d'autorité et source du « Droit ». Le « Droit » humain ne peut être, sur le plan terrestre, que le reflet du « Droit » divin céleste et cosmologique. Ce reflet ne représente en effet que la fonction de servitude de l'humain à l'égard du Divin. Cette servitude n'est que la transposition du code du *Khalq* en code du *Shar'* ; transformation du code ontologique en code anthropologique. Seul ce dernier est perméable à toutes les adaptations possibles mais également à toutes les altérations ou déviations potentielles. La servitude est donc toujours relative. Elle dépend de la force des liens qui l'unisse à sa raison ontologique.

Le serviteur n'est donc pas tel par ses propres forces, mais uniquement par Dieu. Son aspect extérieur est celui d'une forme créaturielle et limitée, mais son intérieur n'est autre que l'Ipséité divine sans limites. Il n'existe donc que par son Seigneur, mais sans son existence, Dieu ne saurait être les forces du serviteur. Sans l'Être réel, il n'y aurait pas de serviteur ; mais "dépouillé" de Sa créature, Dieu ne serait jamais manifesté¹⁴.

La servitude : expression de la diversité au sein même de l'unicité de l'unique est la réalisation de l'amour absolu ; celui du Divin pour sa création en général et pour l'humain en particulier. Le *Shar'* ne peut contredire la loi du *khalq* qui n'est lui-même qu'une théophanie du *Haqq*. La perception et la reconnaissance de la diversité ontologique que l'on retrouve dans la métaphysique du « *furqân* » : « la

¹² Gilis, Charles-André, *Les sept étendarts du califat*, Editions Traditionnelles, Paris, 1993, 19.

¹³ Emir 'Abd Al-Kader, *Le Livre des Haltes*, traduits par A. Khurshîd, Alif Editions, Lyons, 1996, 27.

¹⁴ Emir 'Abd Al-Kader, *Le Livre des Haltes*, traduits par A. Khurshîd, Alif Editions, Lyons, 1996, 26.

discrimination » au sens positif du terme est celle que l'on retrouve dans l'enseignement des gnostiques.

Le but n'est pas de proclamer exagérément la pureté de Dieu, le But c'est de reconnaître Dieu à travers les ressemblances et les oppositions¹⁵.

Ou encore :

Dénoter les oppositions, les ressemblances, avec la Foi dans l'Unicité de Dieu, vaut mieux que d'exalter sa pureté en étant privé de cette unicité par le voile de l'aveuglement¹⁶.

La notion de Khalifat n'est pas seulement une mission spirituelle et politique mais également cosmologique et écologique. Cette notion spirituelle de « khalifat » implique essentiellement la primauté du « Devoir » sur celle du « Droit ». Un « Droit » puisant ses sources dans *Al 'aql* se transformant ainsi en Droit positif et un Droit Traditionniste se fondant sur la Transmission ou *An-naql*. C'est de ce dernier type que se spécifient toutes les formes d'applications culturelles et culturelles des droits de l'individualité vis-à-vis du Créateur et de la Création. Ainsi se dégagent les trois formes des droits reconnues par l'Islam :

- *Haqq ALLAH*
- *Haqq An-nafs*
- *Haqq An-nas* : la personne, l'honneur, les biens.

Ainsi l'injustice est bannie de toutes ces formes de « Droits ».

« Les injustes n'auront alors aucun ami fervent et aucun intercesseur à la parole écoutée »¹⁷.

Le concept même de *An-nas* renvoie directement à une diversité ontologique et anthropologique constituant la centralité même de la création.

« Nous les avons divisés, sur la terre en communautés : il y a parmi eux des justes et d'autres qui ne le sont pas. Nous les avons éprouvés par des biens et par des maux, il reviendront peut-être vers nous »¹⁸.

De ceci peut découler l'exercice même du « libre arbitre ».

« Dis : c'est la pure vérité venant de votre Seigneur. Que celui qui veut croire croie et que celui qui veut renier renie »¹⁹.

La notion de « Khalifat » peut être également liée à trois idées fondamentales dans la métaphysique du « Droit » en Islam.

- *Ijtihād*.

Dans sa préparation spirituelle et intellectuelle de sa mission au Yémen le Compagnon du prophète Mu'adh Ibn Jabal place l'exercice de sa raison, après celle du Coran et de la Sunna.

Le Prophète approuve explicitement Mu'adh. Ainsi, l'effort de réflexion personnel (*ijtihad*) constitue l'une des sources du droit, du vivant même du Prophète²⁰.

¹⁵ Cheikh Sidi Ahmad Ben Mostefa El-Alaoui, *Sagesses*, traduction par Mohamed Tidaï, bibliothèque religieuse de la confrérie alaouia de Mostaganem, 1985, XXVI.

¹⁶ Ibid., XXVII.

¹⁷ Coran, 40, 18.

¹⁸ Coran, 7, 168.

¹⁹ Coran, 18, 29.

- *Istihsân.*

En plus des quatre sources du droit, le Coran, La Sunna, l'accord de la communauté (*ijma'*), le raisonnement analogique (*qiyâs*), l'école hanafite²¹ a retenu le '*urf*' : usage, ainsi que l'*istihsân* : le choix, l'accord, le consentement.

L' *istihsân* étant donc un jugement préférentiel.

- *Istlâh.*

Al Istilâh concept introduit par l'école malékite²² est une adaptation du droit au contexte socio-historique. L'objectif restant le bien commun ou l'utilité publique *Al maslaha al 'amma*, entendu comme « Bien » pour l'ensemble de la communauté humaine.

L'ensemble de cette épistémologie du droit permet de dire à la suite de Ibn Qayyim al jawziyya que :

[Le juriste est celui qui] possède la connaissance du Coran avec ses différentes significations et celle de la Sunna avec ses variantes, ses diverses leçons et interprétations, et qui, par l'analogie, parvient à trouver la vérité dans toutes les choses dont on ne peut connaître le sens que par le rapprochement d'une autre chose analogue qui en fournit l'éclaircissement²³.

C'est en se référant à tout cet ensemble méthodologique et épistémologique qu'a été rédigée la Déclaration Islamique des Droits de L'Homme et proclamée par M. Salem Azem, secrétaire général du Conseil Islamique, le 19 septembre 1981 à Paris, lors d'une réunion de l'UNESCO. Cette même déclaration des Droits de l'Homme en Islam (DDHI) a été ratifiée par l'Organisation de la Conférence Islamique lors de sa réunion du 5 août 1990 au Caire et reprise par la charte de la Ligue Arabe en 1994. C'est ce texte qui précise les expressions de :

- Droit des Minorités.
- Respect du sentiment religieux.
- Choix de la loi islamique.

Cette culpabilisation culturelle qu'on tente d'imposer à la culture musulmane quant à la gestion du « Droit » et de la « différence » ne repose donc pour un analyste sérieux sur aucun fondement scripturaire. La question, par contre, qui s'impose est celle de l'écart qui existe entre l'Islam et les musulmans. Entre le modèle prophétique mohammadien et la grille mentale et comportementale des individus, des groupes et des décideurs qui se pensent et s'identifient comme musulmans. L'islamité n'est pas seulement une appartenance culturelle, sociologique à une communauté donnée. C'est aussi et surtout l'assimilation d'un enseignement doctrinal et métaphysique donné conforme au modèle Mohammadien pour qui chaque créature a sa raison d'être ce qu'elle est ; et qu'elle ne peut occuper que la le statut et la fonction qui lui ont été assignés dans l'ordre universel.

²⁰ Bouamrane, chikh, 'Le droit musulman et son évolution', chapitre 4, in Bouamrane, chikh, Gardet, Louis, *Panorama de la pensée islamique*, Editions Sindbad, Paris, 1984, 83.

²¹ Abû Hanîfa mort en 150 / 767.

²² Malik Ibn Anas mort en 179 / 795.

²³ Ibn Qayyim al jawziyya, cité par 'Abd al-Râziq, M, *Tamhid*, Le Caire, 1944, 132.