



HAL
open science

Les maqāṣid al-šarīʿa d'après Ibn ʿĀšūr : vecteurs de modernité ?

Clara Valli

► **To cite this version:**

Clara Valli. Les maqāṣid al-šarīʿa d'après Ibn ʿĀšūr : vecteurs de modernité ?. Sciences de l'Homme et Société. 2022. hal-03724283

HAL Id: hal-03724283

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-03724283v1>

Submitted on 15 Jul 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LES *MAQĀSID AL-ŠARĪ‘A* D'APRÈS IBN ‘ĀŠŪR :

Vecteurs de
modernité ?



Présenté par Clara Valli

Sous la direction de M. Khalfallah

Université de Lorraine – UFR Arts Lettres et Langues
Master 2 CEMEO - Arabe
2021-2022



**UNIVERSITÉ
DE LORRAINE**

ALL ARTS
LETTRES ET
LANGUES
NANCY

Année universitaire 2021 - 2022

***Les maqāṣid al-šarīʿa* d'après Ibn ʿĀšūr : vecteurs de modernité ?**

Présenté par Clara Valli

Sous la direction de M. Khalfallah

Soutenance le 27 mai 2022 devant un jury constitué de M^{me} Denooz et M.
Khalfallah

Remerciements

Mes plus sincères remerciements s'adressent à mes proches qui ont su, depuis toujours, m'apporter la confiance, le soutien et le réconfort.

Toute ma reconnaissance va à mon directeur de recherche, M. Khalfallah, qui ne cesse de nous transmettre sa passion et son savoir. Disponible, patient et bienveillant, il m'a enrichie de son expérience tout comme de ses nombreux conseils tout au long de ce travail.

Je tiens également à remercier M^{me} Denooz, M. Mlih et M. Jaber ainsi que l'ensemble des professeurs du département d'Arabe, pour leur accompagnement et enseignements précieux.

Système de translittération Arabica

Consonnes arabes	Transcription internationale (revue Arabica)	Voyelles arabes	Transcription internationale (revue Arabica)
ء		ـ	a
ب	b	ـِ	i
ت	t	ـُ	u
ث	ṭ	ا	ā
ج	ǧ	يـِ	ī
ح	ḥ	وـُ	ū
خ	ḫ	يـِـ	ay
د	d	وـِـ	aw
ذ	ḏ		
ر	r		
ز	z		
س	s		
ش	š		
ص	ṣ		
ض	ḏ		
ط	ṭ		
ظ	ẓ		
ع	ʿ		
غ	ǧ		
ف	f		
ق	q		
ك	k		
ل	l		
م	m		
ن	n		
و	w		
ه	h		
ي	y		

N.B. : les lettres solaires des mots translittérés ne seront pas assimilées.

Sommaire

<i>Remerciements</i>	2
<i>Système de translittération Arabica</i>	3
INTRODUCTION	6
1.1 Hypothèses	7
1.2 Problématique	7
1.3 Biographie de l'auteur	8
1.4 État de l'art	10
1.5 Méthodologie	14
1.6 Plan	16

Chapitre 1 – L'INDIVIDU : SOCLE DES *MAQĀṢID*

Section 1 : De l'importance accordée à la réformation de soi	18
1.1.1 Comprendre par les mots : analyse textuelle	18
1.1.2 Une pensée singulière aux accents humanistes	21
1.1.3 Œuvrer pour la <i>maṣlaḥa</i> en éradiquant la corruption : devoir individuel	28
Section 2 : De la propension de la <i>ṣarī'a</i> à l'adaptabilité	38
1.2.1 Les <i>maqāṣid</i> comme résultante d'un contexte en mutation	38
1.2.2 Lecture classique des circonstances modernes : l'octroi de licences	43
1.2.3 Une adaptabilité au-delà des coutumes et des époques	48
Conclusion de chapitre	54

Chapitre 2 – UNE SOCIÉTÉ SOUS LE PRISME DES *MAQĀṢID* : GAGE DE RÉUSSITE ?

Section 1 : Une vision étendue des composantes de la Communauté	57
--	----

2.1.1	De la nécessité d’instaurer la cohésion au sein du groupe	57
2.1.2	La Communauté : établissement d’une autorité morale	63
2.1.3	Valorisation des avancées techniques et des rénovations	68
<u>Section 2</u> : Les transactions économiques : un système à part entière		73
2.2.1	Perception de la richesse dans les sources scripturaires	73
2.2.2	Des droits humains accordés dans le cadre des transactions	78
2.2.3	Équilibre des rôles : les devoirs impliqués par ces droits	83
Conclusion de chapitre		89
Chapitre 3 – UNE APPRÉHENSION <i>MAQĀṢIDĪ-E</i> DE LA FAMILLE		
<u>Section 1</u> : Aux fondements de la famille : la contraction du mariage		93
3.1.1	Des <i>maqāṣid</i> relatifs à cette institution	93
3.1.2	Émancipation des coutumes : de la <i>ḡāhiliyya</i> à l’islam	98
3.1.3	Les composantes nécessaires à la validité du contrat	102
<u>Section 2</u> : Les liens de lignage et de parenté		108
3.2.1	Objectifs relatifs à ces liens familiaux	108
3.2.2	Des interdictions instaurées en vertu des liens de parenté	113
3.2.3	Solution de recours : la dissolution des liens familiaux	117
Conclusion de chapitre		122
CONCLUSION GÉNÉRALE		124
OUVERTURE SUR LA THÈSE		130
Bibliographie		140

Introduction

À l'orée du 20^{ème} siècle, les intellectuels arabes cherchèrent des catégories à la fois religieuses et rationnelles afin de faire face aux changements sociétaux engendrés par la colonisation. Un de ces intellectuels, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āšūr¹, à la fois théologien et penseur de la *Nahḍa*, ressuscita le concept de *maqāṣid al-šarī'a*, traduit par « les buts de la loi islamique² ». Généralement employé dans les traités d'*uṣūl al-fiqh* s'intéressant à la théorisation du droit, cette notion sous-entend que la *šarī'a*³, qui forme un ensemble de dispositions conjecturelles (*aḥkām ḡaniyya*), aurait certains buts et aspirations. La connaissance de ces finalités permettrait également de rétablir la vérité en cas de divergences d'opinions et d'absence de preuves catégoriques (*adilla ḡarūriyya*) concernant une question juridique⁴.

Le *fiqh* dut faire face, avec la généralisation du modèle de société moderne dans les pays musulmans, à de nouvelles réalités. Les réponses qu'il devait apporter se devaient donc d'être en adéquation avec ces changements politiques. Cependant, ces dernières étaient souvent confuses, témoignant de l'absence de convictions communes et d'accord entre les juristes dans les domaines relevant des branches de la Loi (*al-furū'*)⁵.

Bien que publié en 1946, les questions soulevées par cet ouvrage semblent toujours d'actualité. En effet, les pays musulmans et les pays occidentaux sont présentés de nos jours comme deux « entités » distinctes. Leur ambivalence semblerait se manifester essentiellement dans le rapport qu'ils entretiennent avec la modernité, que ce soit sur le plan idéologique ou politique. Cette réflexion débuta dès le 19^{ème} siècle durant l'*islāḥ*, le mouvement du « réformisme ». La question concernait alors la source de la réforme et de la pensée moderne ; on se demandait si cette dernière pouvait se trouver au sein même de l'islam et de ses Textes fondateurs, ou si au contraire, ce corpus se devait d'être mis de côté afin de permettre le

¹ IBN 'ĀŠŪR, M. (1879-1973) : intellectuel, théologien et professeur à l'université az-Zaytūna.

² Ce choix de traduction a été fait par Hassan Boutaleb en 2017. Nous favoriserons plutôt l'emploi de « finalités » pour traduire *maqāṣid*, laissant davantage sous-entendre une notion spéculative à l'instar de « buts », qui renvoie à un ensemble précis d'objectifs à atteindre. En effet, les finalités de la loi islamique ne sont ni matérialisables ni identifiables de manière exhaustive.

³ Cela nécessite une précision d'ordre méthodologique : la restitution du terme *šarī'a* présente une difficulté, étant parfois traduit par « loi divine », « normativité », ou encore « loi islamique ». Nous conserverons l'appellation de *šarī'a* ou de Loi dans ce travail. L'usage de la majuscule pour « Loi » permettra de différencier la *šarī'a* des autres types de lois.

⁴ IBN 'ĀŠŪR, M., (Trad. BOUTALEB, H.), *Les buts de la loi islamique*, Al-Burāq, 2017, p. 10.

⁵ *Ibid.*

développement des sociétés, comme ce fut le cas en Occident. Ibn ‘Āšūr, au travers de son analyse des *maqāṣid*, ouvre le champ à une vision nouvelle.

Le corpus que nous étudierons afin de répondre à cette question est le traité rédigé par Ibn ‘Āšūr « *maqāṣid al-ṣarī‘a al-islāmiyya* », publié en 1946⁶. Il fut réédité en langue arabe en 1985⁷, 2001⁸ et 2004⁹, puis fut traduit en anglais et édité en 2006¹⁰, et enfin en français en 2017¹¹. L’auteur y expose le caractère immuable du message islamique, qui, de par sa visée universelle, aurait la capacité de s’adapter à toute époque. Si les manières d’appliquer la *ṣarī‘a* peuvent susciter des divergences d’opinions, il n’en va pas de même pour ses objectifs qui rassemblent autour du même consensus. Autrement dit, cet ouvrage propose une approche innovante de la jurisprudence qui permettrait de désamorcer les problématiques multiples portant sur le rapport de l’islam à la modernité.

Hypothèses

Les *maqāṣid al-ṣarī‘a* relèvent du domaine classique d’*uṣūl al-fiqh*, la science des fondements du droit musulman, qui se chargent de déterminer les sources des statuts et leurs modalités. Cependant, nous nous proposons, à travers cette étude, de ne pas l’appréhender comme tel. En effet, nous partirons du postulat que cet ouvrage revêt un habillage traditionnel de manière intentionnelle, ne faisant de celui-ci qu’une apparence ; c’est en cela que l’œuvre se démarque. Les termes classiques ainsi que la forme même de cet écrit semblent être utilisés afin de rendre plus recevable, peut-être, auprès des fidèles mais aussi des savants de l’époque, une pensée tout à fait moderne. À travers cette démarche, Ibn ‘Āšūr s’inscrit dans la continuité de la réforme entreprise par ses pairs, utilisant les textes classiques comme fondements de leur discours et bases de leur argumentation.

Problématique

⁶ IBN ‘ĀŠŪR, M., *Maqāṣid al-ṣarī‘a al-islamimyya*, Al-ṣarika al-tūnsīyya li-l-tawzī‘, 1946.

⁷ IBN ‘ĀŠŪR M., *Maqāṣid al-ṣarī‘a al-islamimyya*. Al-ṣarika al-tūnsīyya li-t-awzī‘, 1985.

⁸ IBN ‘ĀŠŪR M., *Maqāṣid al-ṣarī‘a al-islamimyya*. Dār al-nafā’is, 2001.

⁹ IBN ‘ĀŠŪR M., *Maqāṣid al-ṣarī‘a al-islamimyya*. Dār lubnān, 2004.

¹⁰ IBN ‘ĀŠŪR, M., *Ibn Ashur : Treatise on Maqasid Al-Shariah* (1re éd.), International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006.

¹¹ IBN ‘ĀŠŪR, M., (trad. BOUTALEB, H.), *Op. cit.*

Nous ne tenterons pas de répondre à la question récurrente portant sur la réelle présence d'une conception moderne, comparable à celle que nous connaissons aujourd'hui, dans ces textes, mais nous nous intéresserons plutôt à celle-ci dans les *kulliyāt al-ḥams*, se référant à la préservation des cinq principes universaux énoncés dans l'œuvre étudiée. Il s'agit de la préservation de la religion (*al-dīn*), de la personne physique (*al-nafs*), de la raison (*al-'aql*), des biens matériels (*al-māl*) et enfin de la filiation (*al-nasab*). Finalement, des liens de similitude peuvent être établis entre ces valeurs et celles aux fondements de nos sociétés contemporaines, où l'homme et ses intérêts sont placés au centre des préoccupations.

Évoluant dans un milieu encore traditionnel, la pénétration de la culture européenne par la colonisation encouragea considérablement ce besoin de réforme, notamment dans les domaines de l'éducation et de l'administration, mais engendra également des bouleversements dans la perception de l'individu de manière plus générale. Il serait donc intéressant de se demander si les *maqāṣid* et la façon dont ils sont traités par Ibn 'Āšūr dans son ouvrage éponyme ne seraient pas un outil qui serviraient d'intermédiaire, grâce à leur apparence classique, à la diffusion et à l'acceptation de ses idées. Autrement dit, nous nous questionnerons, tout au long de ce travail, sur la potentialité des principes proposés par les *maqāṣid al-šarī'a* en tant qu'analogie d'une appréhension moderne de l'homme et de la société.

Biographie de l'auteur

Ibn 'Āšūr, est un théologien et professeur du 20^{ème} siècle, représentant à la fois une branche aristocratique de la société tunisienne ainsi que l'élite des '*ulamā*' de son temps. Il est l'auteur d'ouvrages traitant de divers domaines du champ des études religieuses, comme le *fiqh* ou le *tafsīr*. Publiée en 1984, l'œuvre par laquelle il se démarqua fut *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, exégèse coranique cristallisant ses années de productions intellectuelles.¹²

Le contexte familial de Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āšūr¹³

Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āšūr naquit en 1879 à La Marsa et mourut en 1973. Sa famille, de descendants *idrisīd* marocains, étaient des notables de Tunis ; plusieurs de ses membres exerçaient des fonctions politiques et religieuses. Installée en Espagne musulmane, la famille

¹² ṬABĀ'A (AṬ-), I. Ḥ., *Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn 'Āšūr 'alāma al-fiqh wa uṣūlihi wa al-tafsīr wa 'ulūmuhi*. Dār al-Kalām, p. 75, 2005.

¹³ BEN ACHOUR, M.F. *et al.*, *Al-mawsū'a al-tūnisiyya*, Al-mağma'a al-tūnisiyya li-l-'ulūm wa al-adāb wa al-funūn, Volume 1, pp. 97-101, 2013.

‘Āšūr fut contrainte d’immigrer au Maroc à cause des persécutions religieuses qui sévissaient alors à la fin de la domination islamique en Andalousie. Le premier membre à avoir contribué à cette renommée fut Muḥammad Ibn ‘Āšūr, personnage soufi du 17^{ème} siècle, maître de la *tarīqa šādiliyya*¹⁴. La prospérité des ‘Āšūr se poursuivit avec trois frères de la cinquième génération, qui furent tous envoyés à l’université *al-Zaytūna* afin d’y étudier les divers domaines des sciences islamiques. Il s’agit de Aḥmad (m.1839), Muḥammad, (m.1849) et Muḥammad al-Ṭāhir (m.1868). Ce dernier sera nommé juge *mālikī* ainsi que *naqīb al-ašraf*. Nous pouvons également noter que Muḥammad al-Ṭāhir était un sympathisant du camp antiréformiste de Sādiq Bey, à la tête de la Régence de 1859 à 1882. Son grand-père maternel, Muḥammad al-‘Azīz Bū ‘Attūr (1825-1907) joua également un rôle important dans la sphère politique tunisienne, puisqu’il fut premier ministre de ‘Ali Bey III, à la Régence de 1882 à 1902¹⁵. Cependant, bien qu’évoluant dans un environnement intellectuel et politique, la pensée d’Ibn ‘Āšūr ne sera pas uniquement conditionnée par sa famille, mais le sera également par les évènements sociaux, politiques, et culturels de son époque. En effet, la Tunisie vivait une période qui la bouleversa profondément ; sa chute aux mains de l’occupation française.¹⁶

Sa formation

Ibn ‘Āšūr accomplit ses premières années d’apprentissage au *kuttāb*, apprenant le Coran, l’arabe et le français. Il fut admis en 1892 à *al-Zaytūna*. À la fois université et mosquée, elle est le principal centre de savoir du Maghreb, et le plus ancien établissement d’enseignement du monde arabe, fondé en 737. En ce qui concerne son orientation juridique, *al-Zaytūna* a toujours été divisée entre le *madhhab* malikite et hanafite. Cette université exerçait et exerce encore une forte influence dans la société tunisienne, d’autant plus avant 1875, date de fondation du collège *Šadiqiyya*. Avant la création de cet établissement, qui diversifia les enseignements dispensés aux élèves, l’éducation islamique prévalait et se positionnait en tant qu’unique domaine notable.¹⁷ Les ‘*ulamā*’ bénéficiaient du même statut privilégié, hissés aux rangs élevés de la société et ayant la permission d’en contrôler les différentes sphères. Les fonctions qu’ils exerçaient étaient diverses ; ils pouvaient être aussi bien professeurs qu’auteurs ou encore personnalités politiques. Leurs discours n’ont eu de cesse de façonner la pensée populaire

¹⁴ NAFI, B. M., *Tāhir ibn ‘Āshūr : The Career and Thought of a Modern Reformist ‘ālim, with Special Reference to His Work of tafsīr*, Journal of Qur’anic Studies, vol. 7, no 1, p. 2, 2005.

¹⁵ IFRAK, K., *Mohammad al-Tahir Ibn Achour (1879 - 1973)*, Centre culturel du livre, p. 13, 2020.

¹⁶ MALKĀWĪ, F. H., *Al-šayḥ aṭ- Ṭāhir Ibn ‘Āšūr wa qaḍāyā al-iṣlah wa al-taḡdīd fī al-fīkr al-islāmī al-mu ‘āšir*. Al-ma ‘had al- ‘ālī li-l-dirāsāt al-islāmiyya, p. 19, 2005.

¹⁷ ḤADR (AL-) ḤUSAYN, M., *Tūnas wa ḡāma ‘a az-Zaytūna*. Al-maṭba ‘a al-ta ‘awuniyya, p. 82, 1971.

tunisienne.¹⁸ Ce n'est qu'à l'arrivée de la population française que cette autorité s'affaiblit. Notons cependant que les débats autour de l'occupation étaient à cette époque peu nombreux, du fait de la présence française sur le sol tunisien depuis plus de dix ans lorsqu'Ibn 'Āšūr fit ses débuts dans l'institution.

Sa carrière¹⁹

Il finit ses études à *al-Zaytūna* en 1896, et devint professeur auxiliaire. En 1900, il fut nommé lecteur au collège *Ṣadiqiyya*, puis, à 24 ans, il devint professeur de première classe à *al-Zaytūna* en 1903. Sa carrière se teinta d'une touche politique en 1904, lorsqu'il prit le poste de député d'État. C'est cette responsabilité qui lui permit d'entreprendre les premières étapes de son projet de réforme de l'éducation *Zaytūnī*. Après avoir participé à une commission chargée de réformer l'éducation de 1908 à 1912²⁰, il fut nommé juge *ḡamā'a māliki* ainsi que membre du Bureau de la supervision académique de l'université *az-Zaytūna*. Il y enseigna en 1923 parallèlement aux cours dispensés au collège *Ṣadiqiyya*, tout en conservant son poste de député *Bāš Muftī*. Quatre ans après, en 1927, il fut nommé chef de la magistrature malikite de Tunisie. C'est en 1932 que le titre le plus important lui sera accordé, celui de *ṣayḥ al-Islām*. Notons d'ailleurs qu'il est le premier *'ālim mālikī* à l'obtenir. Il démissionna un an après, conservant cependant son titre de *muftī*. Quelques années plus tard, en 1944, le titre de *ṣayḥ al-Zaytūna* lui sera de nouveau attribué, et ce jusqu'en 1951.²¹ Ayant toujours pour ambition de réformer, particulièrement le domaine de l'éducation, c'est durant ce second mandat qu'il tenta de mettre en œuvre ses idées, en introduisant dans le programme d'apprentissage classique les sciences modernes. Il réduisit également les enseignements traditionnels, qu'il jugea insuffisants pour l'époque moderne.

Sa pensée réformatrice²²

Sa production fut prolifique et de nature diverse, concernant aussi bien le champ religieux que linguistique ou encore historique.²³ Cependant, son investissement fut motivé

¹⁸ ŠAMĀM, M., *A'lām min al-Zaytūna*. Al-muṭābi'u al-muwaḥadat, p. 95, 1990.

¹⁹ ĠĀLĪ (AL-), B., *Ṣayḥ al-ḡama'a al-a'zam Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn 'Āšūr : ḥayātuhu wa āṭāruhu*. Dār al-qalam, pp. 35-71, 1996.

²⁰ BEN ACHOUR, M. F., *Al-ḥaraka al-adabiyya wa-al-fikriyya fi Tūnis / muḥādarāt alqāhā al-Ṣayḥ Muḥammad al-Fādil Ibn 'Āšūr 'alā ṭalabāt Qism al-dirāsāt al-adabiyya wa-al-luḡawiyya*, Ġāmi'a al-Duwal al-'Arabiyya, Ma'had al-dirāsāt al-'arabiyya al-'āliya, p. 75, 1956.

²¹ IFRAK, K., *Op. cit.*, p. 35.

²² MALKĀWĪ, F. H., *Op. cit.*, pp. 481-631.

²³ Nous pouvons notamment citer les traités théologiques et linguistiques suivants :

IBN 'ĀŠŪR, M., *Al-waqf wa āṭāruhu fi al-islām*, Dār al-naṣr, 2015.

IBN 'ĀŠŪR, M., *Alaysa aṣ-ṣubḥ biqarīb*, Dār al-salām, 2006.

principalement par le désir de réforme de l'éducation. En effet, il comptait palier au retard de l'enseignement arabe par des méthodes de modernisation concrètes et accessibles. Ibn 'Āšūr souhaita établir un plan structuré, réduisant la marge de liberté des professeurs, qui enseignaient souvent de manière traditionnelle. Les premières années seraient consacrées à la mémorisation, tandis que les classes supérieures aideraient les élèves à développer un esprit critique et le sens de l'analyse. Il souhaitait un enseignement universel et disponible pour tous, dont l'État serait responsable, mentionnant le lien entre la régression de l'éducation et celui de la *Umma*. Il l'expliqua par divers facteurs, notamment le conflit qu'oppose les différentes écoles juridiques, la focalisation sur des aspects secondaires des sciences islamiques plutôt que sur le fond, ou encore la prévalence du *taqlīd* sur l'*iğtihād*.

État de l'art

En 1977, Ibn 'Āšūr publia *Uṣūl al-niẓām al-iğtimā'ī fī al-Islām*²⁴, ouvrage regroupant les différents défis de l'islam contemporain, notamment celui de combiner les valeurs traditionnelles avec la société moderne. Le premier volume de son *tafsīr Al-Taḥrīr wa al-tanwīr*²⁵ est publié en 1956, et l'œuvre intégrale composée de 30 volumes l'est en 1970. Ce fut le dernier ouvrage majeur de sa vie, répondant à des nécessités sociétales et historiques. En effet, après des années de défense du réformisme, il se rendit compte qu'il ne pourrait avoir lieu, entreprit de façon volontaire par les intellectuels et le peuple, que s'il passait par la source, le Coran lui-même. Ainsi, c'est au moyen de l'exégèse qu'il répandit sa vision, en offrant un nouvel angle d'approche. Ibn 'Āšūr, en tant que linguiste, se démarqua grâce à l'approche lexicale qu'il eut du Coran, insistant sur l'abondance de sens dont il recelait, menant fatalement à diverses interprétations et significations.

Si le travail d'Ibn 'Āšūr s'inscrit dans la continuité de son prédécesseur Abū Ishāq al-Šāṭibī dans le but de compléter ses travaux, le regain d'attention pour les *maqāsid* est récent, et cette discipline fut longtemps marginalisée par les différents traités de jurisprudence classique²⁶. Il fallut donc attendre Al-Šāṭibī pour qu'elle constitue un domaine d'étude à part entière ayant un certain pouvoir de modification sur l'interprétation du corpus juridique. Cependant, nous

IBN 'AŠŪR, M., *Uṣūl al-inṣā' wa al-ḥaṭāba*, Dār al-minhāğ, 2012.

IBN 'AŠŪR, M., *Mūğiz al-balāğā*, Dār al-aḍwā' al-salaf, 2005.

²⁴ IBN 'ĀŠŪR, M., *Uṣūl al-niẓām al-iğtimā'ī fī al-islām*, Dār al-Salām, 2005.

²⁵ IBN 'ĀŠŪR, M., *Al-taqrīb li-l-tafsīr al-taḥrīr wa al-tanwīr*, Dār Ibn Ḥuzmat, 2008.

²⁶ KAMALI, M. H., *Maqasid Al-Shari'ah, Ijtihad and Civilization Renewal*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2012.

pouvons constater que la floraison des recherches universitaires portant sur les *maqāṣid* ne se produisit que ces dernières années, ayant abouti à la publication de certains livres et articles souhaitant mettre en lumière cette discipline qui s'avère pertinente dans nos sociétés actuelles. En effet, prenant en considération les problématiques modernes et les questions soulevées par le statut de « minorité » accordé aux musulmans vivant en Occident, l'exploitation de ce thème de la *ṣarī'a* est intéressant en vue de favoriser le dialogue interreligieux mais aussi de revoir la façon de vivre l'islam dans les pays non-musulmans, qui paraît parfois être problématique. Nous souhaitons donc à travers cette ébauche d'état de la question fournir une synthèse des travaux réalisés, en vue de permettre au lecteur de prendre connaissance des diverses orientations que les chercheurs ont adopté dans leurs études des *maqāṣid*.

Tout d'abord, nous pouvons mentionner les travaux de Jasser Auda, professeur spécialisé dans le droit islamique, en particulier dans l'étude des *maqāṣid*. En effet, il publia plusieurs ouvrages traitant de ce sujet, comme *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*²⁷ ou encore *Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide*²⁸. Il y présente les *maqāṣid* comme la composante majeure de la philosophie juridique islamique, une vision qui permettrait, si elle était davantage entendue, d'accroître l'entente entre les citoyens ainsi que de favoriser une pratique apaisée de l'islam. Il propose donc une approche systémique de la jurisprudence et de ses fondements, en insistant sur ses finalités supérieures, qui sont la liberté, la justice et l'égalité. Pour atteindre ces objectifs, Jasser Auda soumet une méthode particulière d'analyse et de critique basée sur la globalité du message islamique et de son système, comme celle de la multi dimensionnalité. Finalement, cette proposition offre un regard croisé sur différentes disciplines dans le but de mettre en lumière leurs similitudes résidant dans leurs finalités, et ce, qu'elles relèvent du domaine islamique comme c'est le cas pour la philosophie du droit, ou qu'elles soient extérieures à celui-ci, comme la question de la modernité, de l'organisation de la société ou encore de la culture. L'auteur défend que les applications actuelles et leurs perceptions idéologiques diffèrent, à bien des égards, de leur intention première. En effet, les interprétations sont réductionnistes : le besoin de rétablir une approche holistique et universelle s'avère urgent afin de ne pas céder à l'autoritarisme et à l'intolérance causé par un manque de spiritualité, qui est lui-même engendré par une lecture littéraliste faisant abstraction des finalités de la loi islamique. Jasser Auda incite à rétablir, à travers ses ouvrages,

²⁷ AUDA, J., *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law : A Systems Approach*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.

²⁸ AUDA, J., KHAN, S., & SHAIKH-ALI, A. A., *Maqasid Al-Shariah : A Beginner's Guide*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.

un rapport éclairé à l'islam et ses préceptes. Il avance qu'il faudrait dépasser cette vision cloisonnée des sciences islamiques en allant au-delà des écoles de droit, qui font obstacle à l'*iğtihād* ayant pour objectif la coexistence active et pacifique des communautés musulmanes vivant à l'étranger. Il affirme que la validité de tout *iğtihād* doit être déterminée en fonction de son niveau d'atteinte de la détermination ou de réalisation du *maqāṣid al-šarī'a*.

Nous pouvons ensuite mentionner les travaux de Wael B. Hallaq²⁹, chercheur spécialisé dans le droit musulman. Dans ce contexte d'intersection dialogique des impératifs juridiques post-classiques et modernes, l'auteur se demande en quoi les *maqāṣid al-šarī'a* sont-ils pertinents en termes de modernité. Le défi actuel principal semble être celui de revivifier la *šarī'a* dans une version moderne, avec une focalisation particulière sur les *maqāṣid*. Ainsi, il avance que le début du dialogue doit être fait sur la centralité : l'intersection entre l'histoire juridique et la tradition, ainsi qu'entre impératifs théoriques et substantiels de la modernité. Les *maqāṣid* sont considérés par Wael Hallaq comme étant la meilleure solution aux problématiques rencontrées, puisqu'ils résument l'éventail des actions souhaitées par la loi islamique, tout en inférant les raisonnements en incluant le cadre spatio-temporel. L'auteur nous rappelle que pour déterminer le ratio, le juriste fait appel à ses facultés rationnelles, et non pas au texte, puisque la rationalité en est absente, par essence. Le but suprême est la protection de l'intérêt public (*maṣlaḥa*) en concordance avec les principes de la Loi, comme l'affirme Al-Šāṭibī : « la *šarī'a* a été instituée pour la promotion du bien des croyants ³⁰ ». Ses travaux commentent la pertinence des *maqāṣid* dans le traitement des questions comme la peine capitale, contraire à un des cinq universaux qui est celui de la préservation de la vie, ou encore dans l'interdiction de la fornication ou de l'adultère. Ces questions, dont les réponses sont formulées dans le droit classique, sont mises en parallèle avec celles données par un état séculier. Il questionne leur évolution dans le contexte de modernité au sein duquel nous vivons, et défend que nous pouvons constater une modification de la moralité religieuse. Ainsi, la conclusion que nous donne l'auteur est la suivante : installer les *maqāṣid* dans un système juridique où l'état est subordonné à la *šarī'a* est un défi radical. Dans cette perspective, il faudrait construire un nouveau droit, un nouveau système ainsi qu'une nouvelle morale juridique.

²⁹ HALLAQ, W. B., *A History of Islamic Legal Theories : An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh*, Cambridge University Press, 1999.

HALLAQ, W. B., *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press, 2011.

HALLAQ, W. B., *Sharī'a : Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, 2009.

³⁰ AL-ŠAṬIBĪ, I., *Al muwāfaqāt fī uṣūl al-šarī'a*, *Dār al-kitāb al- 'ilmiyya*, Liban, 2004.

Michael Bohlander, juge et professeur spécialisé en droit comparé a étudié le rapport entre les deux entités que représentent d'une part, l'islam et son mode de fonctionnement, et d'autre part, l'école séculière et sa façon d'appréhender l'État. Nous découvrons à la lecture de ses travaux³¹, les points convergents entre élaboration de la loi islamique et élaboration de la loi séculière. L'auteur illustre cette thèse par plusieurs exemples. Tout d'abord, il avance que les deux types de lois sont élaborées par des déductions humaines de ce qui est supposé être un bien pour la société. En effet, tout comme la loi séculière, la loi islamique déduit, par des spécialistes, les lois coraniques et en élaborent de nouvelles à la lumière du Texte. Dans les deux cas, ce qui est recherché est la justice. Aussi, il nous éclaire quant au fait que toutes les sociétés ont des principes moraux. En ce qui concerne le modèle de société islamique, les valeurs sont la préservation de la religion, de la vie, de la lignée, de l'intellect et de la propriété. Un modèle de société laïque ne reconnaîtra pas, quant à lui, la protection de la religion ni de la lignée comme on l'entend au sens islamique du terme, mais défendra plutôt la liberté de religion, d'expression, ou encore celle de la vie au travers du concept d'État de droit. Il mentionne également le fait que le champ éthique des deux entités sont similaires, visant le service de l'intérêt public et la répression de l'abus de pouvoir. Les diverses solutions envisageables au rétablissement du dialogue sont également énoncées. Parmi elles, l'auteur relève l'importance du rôle que les *maqāṣid al-ṣarī'a* ont à jouer dans cet échange, montrant alors que les deux systèmes ne sont finalement pas si différents.

Muhammad Umer Chapra est un économiste et professeur dont les travaux portent essentiellement sur le système économique islamique. Dans son ouvrage *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid Al-Shariah*³², il rappelle la raison d'être de la *ṣarī'a*, qui est le bien commun et la protection du mal. Il rappelle que cet objectif va au-delà des divergences d'opinions, et rassemble l'ensemble des juristes et docteurs de loi. Il expose la nécessité, selon l'islam, de mettre tout en œuvre afin de favoriser la prospérité de la société : ses travaux insistent ainsi sur le lien qu'entretiennent *maqāṣid* et progrès économique. En effet, il défend qu'un groupe humain ne peut accroître ses richesses et sa modernité sans prendre en considération les nécessités morales de ses individus, autrement dit leur bien-être, passant par le développement de l'intellect ou encore de la foi. Si la juxtaposition de ces éléments est

³¹ BOHLANDER, M., *Sisters in law – using maqāṣid al-shari'ah to advance the conversation between Islamic and secular legal thinking*, Arab law quarterly., vol. 28, no 3, pp. 257-277, 2014.

BOHLANDER, M., & HEDAYATI-KAKHKI, M., *Criminal Justice under Shari'ah in the 21st Century—An Inter-Cultural View*, Arab Law Quarterly, vol. 23, no 4, pp. 417-436, 2009.

³² CHAPRA, M., *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid Al-Shariah*, International Institute of Islamic Thought, 2016.

absente, alors les sociétés se dirigeront fatalement vers une prospérité à court terme couplée d'une augmentation des actes de délinquance et de criminalité. Les *maqāṣid al-ṣarī'a* sont donc un prisme intéressant à travers duquel les sociétés musulmanes peuvent penser, ou repenser leur développement.

Enfin, nous pouvons mentionner Muhammad Hashim Kamali, professeur ayant enseigné la jurisprudence islamique, et ayant consacré divers articles aux *maqāṣid al-ṣarī'a*, dont *Maqasid Al-Shariah, Ijtihad and Civilisational Renewal*³³, *Actualisation of the higher purposes of ṣarī'a*³⁴ ou encore *Maqāṣid al-ṣarī'a : the objectives of islamic law*³⁵. Il s'est intéressé à l'histoire de ce concept et aux principaux savants l'ayant développé, ainsi qu'à la manière dont il pouvait être appliqué à travers l'*iğtihād*, orientant sa perspective vers le renouveau civilisationnel ainsi qu'à la réévaluation des méthodes employées par les systèmes de jurisprudence islamique afin de l'accomplir.

Bien que cet état de la question ne constitue pas une liste exhaustive des travaux réalisés sur les *maqāṣid al-ṣarī'a*, nous constatons que l'ensemble des auteurs ayant publié des ouvrages et articles concernant ce sujet les perçoivent comme une réelle solution aux diverses problématiques rencontrées de nos jours par les musulmans et questionnent la pratique actuelle de l'islam, qui se doit d'être repensée dans le but de répondre aux finalités de sa loi.

Méthodologie

La méthodologie que nous emploierons pour la rédaction de ce mémoire sera celle développée par Duchet dans les années soixante-dix, dite de la sociocritique. Il affirma que « C'est dans la spécificité esthétique même, la dimension valeur des textes, que la sociocritique s'efforce de lire cette présence des œuvres au monde qu'elle appelle la socialité »³⁶. Nous tenterons donc de dégager la socialité du texte *maqāṣid al-ṣarī'a*, de l'analyser au travers de son orientation idéologique pour en déceler son inscription politique, culturelle et historique. De cette façon, nous pourrions analyser la réception de cette œuvre par le public visé, autrement dit celui des '*ulamā'*' de *al-Zaytūna*. L'intentionnalité étant inhérente à toute production de

³³ KAMALI, M. H., & SHAIKH-ALI, A. A. S., & KHAN, S., *Maqasid Al-Shariah, Ijtihad and Civilisational Renewal*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2012.

³⁴ KAMALI, M. H., *Actualization (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shariah*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2021.

³⁵ KAMALI, M. H., *Maqasid al-Shariah: The Objectives of Islamic Law*, Occasional Papers, 1999.

³⁶ DUCHET, C., *Introductions. Positions et perspectives*, dans Claude Duchet, Bernard Merigot et Amiel van Teslaar (dir.), *Socio critique*, Paris, Nathan, 220 p., pp. 3-8, p. 4, 1979.

l'esprit, il semble intéressant d'étudier les procédés discursifs utilisés dans cet ouvrage afin de déceler le contexte socioculturel dans lequel il a été écrit, mais il est également important de l'interroger. En effet, quelle était l'ambition de l'auteur ? Pourquoi a-t-il développé ces idées ? Nous tenterons ainsi de dévoiler la dimension sociale de l'œuvre au travers d'une analyse du discours, de sa structure et de sa rhétorique, afin d'en faire apparaître son orientation idéologique.

Plan

Afin de répondre à la problématique formulée précédemment, nous tâcherons de démontrer que les *maqāṣid* présentent des similitudes avec la conception de l'homme dans nos sociétés actuelles, en nous focalisant pour ce fait sur les aspects de cet ouvrage ayant trait à l'individu uniquement. Tout d'abord, nous nous intéresserons à la nécessité d'amélioration du caractère qui est formulée, mobilisant les valeurs sociales visant l'apaisement des relations de soi à l'autre. Puis, nous verrons dans une seconde partie qu'un des principes majeurs de cet ouvrage est la recherche perpétuelle de la facilité pour l'homme, comme cela est le cas dans nos sociétés modernes qui tendent à adopter des mesures favorisant l'aisance dans divers domaines

Chapitre 1

L'individu : socle des *maqāṣid*

Section 1 : De l'importance accordée à la réformation de soi

1.1.1 Comprendre par les mots : analyse textuelle

Le discours et son organisation peuvent être perçus comme des objets sociaux, porteurs de sens. Ainsi, nous pouvons appréhender les signes en allant au-delà de la signification primaire qu'ils véhiculent et supposer que ces derniers sous-tendent un projet de communication qui leur est inhérent, et qui révélerait un contexte politique ou historique³⁷. Ce projet nous permet de comprendre la société dans laquelle l'auteur évolue mais également de percevoir comment ces systèmes internes de l'œuvre littéraire « produisent du social »³⁸. Les liaisons entre texte et contexte seraient donc effectives si nous considérons que tout auteur choisit une certaine structure et emploie les mots de manière intentionnelle, révélant ainsi la socialité de sa production.³⁹

Nous tenterons d'appliquer cette théorie à l'œuvre d'Ibn 'Āšūr, *maqāṣid al-šarī'a al-islāmiyya*. Dans un contexte colonial où la langue française se répandit dans les administrations et les établissements scolaires, la langue arabe devint un symbole d'identité permettant la sauvegarde de la tradition tunisienne et s'avéra être un outil pour les revendications nationalistes⁴⁰. Sa transmission et sa maîtrise, incarnée par l'Université *al-Zaytūna*, renforça son rattachement à l'islam, faisant d'elle un vecteur de cohésion sociale permettant l'unité du peuple. Cependant, les productions écrites étaient, tout comme la société, traversées par les nouvelles réalités de la colonisation appelant à une modernisation aussi bien technique que linguistique. À la manière des réformistes du 19^{ème} siècle qui s'appuyèrent sur des arguments coraniques pour permettre le renouvellement de la société, Ibn 'Āšūr se sert de la structure du discours religieux traditionnel afin d'introduire de nouveaux principes. Ces derniers, conservant tout de même un ancrage dans les principes islamiques et leur moyen d'expression classique, revendiquent une conception moderne de l'homme et de la société. Alors que le transfert du lexique religieux pour exprimer des idées émanant du droit positif est courant – comme le montre *al-šūrā* désignant la démocratie parlementaire – Ibn 'Āšūr intègre, comme nous le verrons, un lexique séculier au sein d'un discours *fiqhī*. Ce procédé permet d'exprimer dans un

³⁷ GAILLARD, F., *Roland Barthes : les mots, les choses*, Rue Descartes, vol. n° 34, no 4, pp. 15-25, 2001.

³⁸ BRANCA-ROSOFF, S., *J. Neefs et M.-Cl. Ropars, La politique du texte. Enjeux sociologiques. Pour Claude Duchet*, Langage & société, vol. 65, no 1, pp. 107-110, 1993.

³⁹ GAUTIER, C., *Texte, contexte et intention illocutoire de l'auteur*, Revue de métaphysique et de morale, vol. n° 42, no 2, pp. 175-92, 2004.

⁴⁰ HIBOU, B., *Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine*, Revue d'histoire moderne contemporaine, vol. n° 56-4bis, no 5, pp. 14-39, 2009.

langage compris et accepté par la population une parole innovante qui aurait probablement été inaudible si elle avait été exprimée de façon explicite.⁴¹

Le titre du traité, *maqāṣid al-šarī'a*, semble révéler le contenu de l'ouvrage. En effet, il se rapporte au domaine d'*uṣūl al-fiqh*, et bien que la notion de finalité suppose une réflexion de l'esprit, il ne s'agit en rien d'un ouvrage s'apparentant aux traités de philosophie ou de *'ilm al-kalām*. Alors que la science du *kalām* se consacre à la connaissance de Dieu par le biais de la raison seule, le *fiqh* concerne la Loi et sa compréhension humaine. Cependant, la science du *fiqh* et celle des *uṣūl al-fiqh* sont distinctes. En effet, alors que la première s'intéresse à la conformité des actes des personnes responsables (*af'āl al-mukallaḥīn*) aux prescriptions légales, la dernière détermine plutôt le statut (*ḥukm*) de ces mêmes actes, touchant l'ensemble des domaines de la vie quotidienne.⁴² Comme l'auteur le précise, cette science s'adresse aux « spécialistes » ou aux « juristes » (p. 18). Cependant, tout lecteur sera en mesure de saisir les sens des *maqāṣid*, se rapportant à son existence, car bien que cet ouvrage soit principalement consacré à l'étude des transactions (*mu'āmalāt*) et aux règlements qui les régissent, il aborde également la place de l'homme au sein de la société, et plus particulièrement au travers des règles de convenance (*al-ādab*) que ce dernier se doit observer.

Cette attention portée au comportement en société ne lui ôte cependant pas l'acception philosophique qui lui est inhérente. En effet, dès lors que nous nous intéressons à la perception et à l'exposition de ce que l'on considère comme des valeurs appartenant au « bien », nous faisons preuve d'une interprétation subjective de cette notion centrale de la philosophie morale. Il s'agit d'une compréhension personnelle, influencée par un environnement culturel et politique qui diffère d'une aire géographique à l'autre. Nous comprenons alors que, bien que l'intention formulée par l'auteur soit d'exposer des raisonnements juridiques, l'enchevêtrement des questions ayant trait à l'individu concède à cette démarche un caractère nécessairement éthique, bien qu'il ne soit pas explicitement mentionné.

Ibn 'Āṣūr n'entend pas aborder le thème de la purification de l'âme et fournir une étude spirituelle des enseignements islamiques, mais entreprend plutôt de fournir une description d'un idéal moral à atteindre pour tout individu. Il serait donc intéressant de saisir les éléments de sa

⁴¹ *Ibid.*, p. 46.

⁴² JAHDAŃI, A., *Les divergences dans les uṣūl al-fiqh d'après al-Šaymarī, juriste ḥanafite du Ve/XIe siècle*, Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses, Résumé des conférences et travaux, n°124, pp. 397-402, 2017.

pensée qui présentent des similitudes avec les principes humanistes que nous rappellerons, et de définir ce que l'on entend par ce terme.

Nous pouvons noter que l'ouvrage étudié, bien que divisé en trois parties traitant de diverses questions juridiques, présente un équilibre notable en ce qui concerne la répartition des passages évoquant l'individu et ses attributs. En effet, nous relevons un nombre important de pages se rapportant, au sein de chaque partie, à l'homme, ses valeurs et ses prescriptions, réparties de façon homogène au fil de l'ouvrage. Un tel agencement pourrait être interprété comme une volonté de teindre les questions juridiques d'humanité, permettant de les replacer dans une perspective individuelle et non plus institutionnelle.

En ce qui concerne le vocabulaire se rapportant à l'individu dans cet ouvrage, l'auteur se différencie de ses prédécesseurs en adoptant un terme innovant. En effet, bien que nous ne puissions affirmer qu'il soit le premier à l'introduire dans un traité de *fiqh*, l'emploi de *fard* au profit de *muslim* ou de *mu'min* révèle une transformation dans la conception de l'individu. Il introduit une réalité moderne, celle de ne plus appréhender l'homme par le biais de sa croyance, mais au travers son existence en tant que telle, faisant de lui un être humain à part entière, avant d'être un croyant appartenant à une communauté.

Kazimirski définit dans son dictionnaire le mot *fard*⁴³, dans sa première entrée, comme « 1. Seul, tout seul, isolé. 2. Unique, sans pareil, incomparable, excellent. ». Il définit ensuite dans sa seconde entrée, le participe actif de ce terme, *fārid*, comme « 1. Seul, isolé ; qui croît isolément, arbre, etc. ; qui chemine seul. 2. Bon, excellent. ».

Ces deux premières entrées rassemblent les deux notions qui sont exprimées par la majorité des dérivations de ce mot définies par Kazimirski, à savoir la solitude et l'excellence. En effet, en ce qui concerne la solitude, il mentionne *furadatan* « qui chemine tout seul », *mutafarridan* « qui s'isole, vit dans l'isolement » ou encore *fardān* « 1. Seul, isolé. 2. Unique. 3. Un. ». Quant à l'excellence, nous pouvons citer *farīd* « Excellent, sans pareil, invraisemblable. » ou encore *farāyid* « Grosse perle de grand prix. ». Bien que cela ne constitue pas une liste exhaustive de toutes les entrées se rapportant au mot *fard*, cela nous permet d'en saisir le sens et de comprendre l'intentionnalité de l'auteur, qui l'emploie pour évoquer l'individualité plus que la solitude.

⁴³ KAZIMIRSKI, B.A., *Dictionnaire arabe-français contenant toutes les racines de la langue arabe*, Tome 2, pp. 564-565, 1960.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, la présence française en Tunisie diffusa son idéologie, incarnant un vecteur de modernité ainsi qu'une perspective de changement pour la société. Or, l'importance de l'individu ainsi que l'excellence qui lui concède sa raison sont au centre de l'humanisme. Nous devons cependant être prudents, car il serait erroné de vouloir établir une comparaison entre le mouvement d'idées européen qu'est l'humanisme et le désir de réforme des sociétés musulmanes répondant à ses valeurs⁴⁴. En effet, il ne s'agit pas, dans ce cas, de réduire l'influence de la religion dans la vie des hommes afin de s'affranchir de ses principes, comme ce fut le cas en Europe où l'on assista à un phénomène de « déchristianisation⁴⁵ », mais plutôt de changer le regard des individus sur eux-mêmes ainsi que sur la société.

Ibn 'Āšūr, en employant le mot *fard* dans son ouvrage, contribue, sans que cela ne soit perceptible par le lecteur, à l'assimilation de principes inspirés de la modernité. En effet, la diffusion d'une conception de l'homme basée sur son individualité et non plus uniquement sur sa religiosité participe à l'élaboration d'une société nouvelle fondée sur la responsabilité grâce à l'usage de la raison, ainsi que sur la liberté individuelle octroyée par sa condition naturelle d'être doué d'intelligence. De cette manière, le retard des pays musulmans par rapport à l'Occident pourrait être désamorcé ; une appréhension active de la vie politique et sociale et non plus passive comme elle l'était auparavant, permet une prise de conscience générale, au travers des mots, du statut de l'individu et du citoyen capable d'agir et de changer sa propre condition ainsi que celle de son pays.

1.1.2 Une pensée singulière aux accents humanistes

Bien qu'inscrit dans le mouvement de pensée réformiste de la *nahḍa*, Ibn 'Āšūr, comme nous l'avons vu précédemment, endosse et reflète une tradition classique d'un islam zeytunien, aussi bien de par son statut que de par l'inscription des *maqāsid al-šarī'a* dans le domaine d'*uṣūl al-fiqh*. Or, ce savoir surpasse sa qualité religieuse et constitue, à lui seul, l'idéologie d'une civilisation et de ses codes. En effet, l'islam et le développement de ses disciplines comme le *fiqh*, a participé à la construction d'une éthique qui lui est propre, régie par des normes de conduite et de pensée, qui, rejoignant les valeurs portées par l'ensemble des religions

⁴⁴ CHOURAQUI J.M., GRIL D. et LEBLANC C., *L'humanisme dans les monothéismes*, Revue Internationale de l'Éducation, 2014, Vol. 60, No. 3, Quel humanisme pour le 21e siècle ?, pp. 407-425, 2014.

⁴⁵ ANTOINE, A., *L'« humanisme spiritualiste » de Luc Ferry: A propos de "l'Homme-Dieu ou le sens de la vie"*, Esprit, No. 227 (12), pp. 34-45, 1996.

monothéistes, renvoie à une certaine forme d'humanisme. En effet, issu de ce « fond social et culturel de l'Arabie antéislamique⁴⁶ », nous pouvons reconnaître un mode de vie basé sur les codes de la société tribale, comme le défend Jaqueline Chabbi dans son ouvrage « Les trois piliers de l'islam⁴⁷ ». Les valeurs centrales sont la solidarité et l'honneur, traversées par la figure mohammadienne, renvoyant à un idéal de justice et d'équité. Ibn 'Āšūr évoque d'ailleurs la solidarité en ces termes :

« Le Prophète a dit : « Il est préférable de donner ses terres en usufruit à un frère plutôt qu'en demander un montant précis ». Ainsi, il a compris cette tradition comme étant un acte de perfection morale. Il a également mentionné la tradition suivante, rapportée par Rafī' b. Khadij qui la tenait de son oncle, Zahir b. Rafī : « L'Envoyé de Dieu nous a interdit les actes incéléments entre nous ». Comme c'est indiqué par les savants, dans sa présentation de ce chapitre, Bukhari – selon son habitude et sa profonde compréhension des choses- a mentionné que cet épisode relève du domaine de l'entraide mutuelle. » (p. 42)⁴⁸

Cela reflète la volonté de conserver cette valeur dans un monde traversé, au lendemain de la guerre, par la montée de l'individualisme.⁴⁹

Cependant, comme nous venons de le mentionner, il s'agit là d'une approche propre à la pensée musulmane. En effet, dans ce cas précis, le concours au bien-être humain ne se ferait qu'au travers son impulsion religieuse, en faisant de la satisfaction divine le lien de cause à effet.⁵⁰

Derrière le terme « humanisme » se cachent des concepts pluriels, qui, à en croire la morphologie du mot, tendraient à se mettre au service de l'homme. Il est cependant plus prudent de définir ce mot-valise afin de délimiter la portée de notre travail. Le dictionnaire Robert le

⁴⁶ KHALIL, I., *Islam et Classicisme*, Bulletins de l'Académie Royale de Belgique, vol. 18, no 7, pp. 332-340, 2007.

⁴⁷ CHABBI, J., *Les trois piliers de l'islam : Lecture anthropologique du Coran*, Seuil, 2016.

⁴⁸ L'ensemble des citations sont issues de l'ouvrage *Les buts de la loi islamique* (Al-Burāq, 2017) traduit par Hassan Boutaleb.

⁴⁹ ROUCLOUX, J., *Les cinq périodes de l'individualisme savant*, Revue du MAUSS, 27(1), p. 185, 2006. <https://doi.org/10.3917/rdm.027.0185>

⁵⁰ Bien qu'il précède Ibn 'Āšūr, nous pourrions citer l'Emir 'Abd al-Qādir comme synthèse de la culture humaniste arabo-musulmane, qui déclare : « Les Hommes sont donc la famille de Dieu, et le Seigneur aime de préférence ceux qui concourent à faire du bien à Sa famille. [Le] Créateur, et toutes les créatures, depuis les plus hautes jusqu'aux plus humbles, sont consacrés au bien et au service du genre humain. » El-Kader, A. E., (Trad. Penot, A. A.), *Le livre des haltes*, Entrelacs, 2020.

qualifie, dans sa première entrée, comme étant une « Théorie, doctrine qui prend pour fin la personne humaine et son épanouissement⁵¹ ».

Cette définition irait donc dans le sens d'une notion globalisante incluant l'ensemble des idéologies, quelle que soit leur époque, tendant vers cette même culture ; il s'agirait ainsi d'un concept muable et transposable à diverses civilisations. Cependant, si nous consultons la seconde définition, nous remarquons que cette dernière est bien plus ciblée. En effet, elle nous informe que ce terme désigne le « mouvement intellectuel européen de la Renaissance, caractérisé par un effort pour relever la dignité de l'esprit humain et le mettre en valeur, et un retour aux sources gréco-latines.⁵² »

Nous préférons donc la première définition grâce à son acception universaliste, la rendant applicable aussi bien à l'Orient qu'à l'Occident. Il serait d'ailleurs erroné de considérer que l'humanisme est l'apanage de l'Europe, qui le cloisonnerait et l'inscrirait dans une dynamique occidentale du triomphe de la raison sur le religieux, permettant ainsi de libérer l'homme de l'obscurantisme dogmatique.⁵³

Au contraire, il serait intéressant de déterminer les valeurs concernant l'individu portées par Ibn 'Āšūr qui s'inscriraient dans une vision de philosophie morale, humaniste et universelle, et ceux relevant davantage d'un regard arabo-islamique. Nous pouvons tout d'abord relever cette façon d'appréhender l'humanisme en regard de son implication dans la sphère religieuse. En effet, l'exhortation à adopter les plus nobles vertus et à polir son caractère est perçu comme un devoir en réponse de la « dignité absolue et de la valeur suprême⁵⁴ » accordée par Dieu aux humains. Au travers de l'acquisition de la culture et du savoir-être, il transcenderait sa nature primaire et honorerait le statut dont le divin l'a couronné. En adoptant cette noblesse de caractère, l'homme serait en mesure de répondre au principe énoncé par Al-Šāṭibī dans son ouvrage « *Al muwafaqāt fī uṣūl al-šarī'a*⁵⁵ » ; il s'agit de la promotion du bien et de l'empêchement du mal. D'ailleurs, il est mentionné dans *maqāṣid al-šarī'a* que :

« Dieu a privilégié le genre humain du reste des créatures en le guidant aux vertus et à la dignité, et en lui faisant distinguer les bonnes qualités et les

⁵¹ ROBERT, P., *Le nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert, p. 1288, 2004.

⁵² *Ibid.*

⁵³ SENIGUER, H., *La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman : le regard de Malek Bennabi*, Confluences Méditerranée, N° 89(2), p. 187, 2014. <https://doi.org/10.3917/come.089.0187>

⁵⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁵ AL-ŠAṬIBĪ, I., *Al muwafaqāt fī uṣūl al-šarī'a*, Dār al-kitāb al-‘ilmiyya, Liban, 2004.

mauvaises actions qui l'entourent. Tout ceci a permis à l'homme de discerner et de découvrir les différentes notions de bien, de justice, de science et de civilité. » (p. 266)

Nous pouvons donc constater que la notion de privilège est mise en exergue, faisant de l'individu une incarnation de l'aboutissement de la création divine. Il poursuit d'ailleurs en confirmant le lien avec le principe énoncé par Al-Šāṭibī, en présentant une sorte de synthèse valorisant la connaissance de ces valeurs morales universelles. Aussi, c'est au travers de cette pleine conscience de l'élément divin que l'individu entreprend une démarche de réformation de soi, lui permettant d'honorer son statut de « représentant de Dieu sur terre ».

En effet, Ibn 'Āšūr décrit l'apogée de cette perfection humaine comme résidant dans la balance et la tempérance. Il dit :

« L'attitude tempérée, entre les deux extrêmes que sont la démesure et la négligence est la source de toute perfection humaine. Voilà pourquoi Dieu, a décrit la communauté musulmane et ses premières générations de la manière suivante :
« Et c'est ainsi que Nous avons fait de vous une communauté du juste milieu. (2,143) » (p. 104)

Afin d'appuyer son propos, nous pouvons remarquer que l'auteur mobilise un verset du Coran. En effet, bien qu'il s'agisse d'une réflexion sur l'attitude humaine, Ibn 'Āšūr fait preuve de la prudence caractéristique des traités de *fiqh* en justifiant son affirmation par un élément du Texte, lui concédant une certaine légitimité. Il en va de même pour la page suivante, où il mentionne un *ḥadīth* :

« Dans une tradition rapportée par Ibn Abbas, l'Envoyé de Dieu a dit : « la religion la plus aimée de Dieu est la magnanime », c'est-à-dire que la religion la plus aimée de Dieu est l'Islam, car elle est magnanime. Le Prophète a donc confirmé que la magnanimité est la qualité majeure de l'islam. L'analyse thématique de la Loi prouve de manière indubitable que la magnanimité et l'aisance font partie intégrante des finalités de la religion musulmane. » (p. 105)

Cette méthodologie permet d'édifier un rempart autour des '*ulamā*' et leur accorde une fiabilité engendrant une adhésion plus importante à leurs idées.

L'humanisme dit « islamique » se construit donc en parallèle, si ce n'est en opposition, avec le mouvement culturel européen. Alors que ce dernier vivait le rapport au divin comme un frein au développement de la société dont il faudrait se détacher afin de permettre le plein épanouissement de la raison humaine, les penseurs musulmans s'en sont quant à eux servis comme d'un tremplin, une fondation permettant de se transcender ainsi qu'un référentiel de valeurs.

Ce bref exposé permet d'avoir un regard plus général sur l'humanisme et d'inscrire la pensée d'Ibn 'Āšūr dans un cadre cette fois plus spécifique, celui de « l'humanisme islamique ». Cependant, alors que ce concept est défini par Éric Geoffroy comme « s'incarnant dans une éthique qui place constamment l'homme, l'individu, dans une relation dynamique entre liberté et responsabilité, droits et devoirs⁵⁶ », nous pouvons interroger le terme arabe adopté pour refléter cette idée.

Comme nous l'avons vu précédemment, l'humanisme islamique englobe les notions de savoir-être, de cet ensemble de convenances d'usage entre les hommes au sein d'une société, renvoyant dans ce cas au terme *adāb*. La personne se conduisant comme tel est donc *adīb*, laissant sous-entendre l'idée d'un individu « lettré ». En ce qui concerne le modèle de caractère décrit par Ibn 'Āšūr, et de facto par le Coran l'ayant incarné au travers de la figure de Muḥammad, il a été illustré par l'expression « *insān kāmil* », laissant transparaître l'excellence humaine et sa perfection substantielle. Cette dernière est décrite par l'auteur comme tel :

« En ce qui concerne sa disposition à encourager les gens à adopter la meilleure conduite possible, il y a de nombreux exemples d'exhortations et d'interdictions de l'Envoyé de Dieu relatifs à sa volonté de parfaire les âmes de ses Compagnons, et les amener à adopter un comportement digne de leur prestigieux rang religieux. Il s'agissait de leur faire revêtir des qualités parfaites dont le poids n'aurait pu être supporté par les autres croyants, si on leur avait demandé. » (p. 61)

Nous pouvons cependant constater dans ce passage qu'une telle distinction ne peut être endossée par l'ensemble des croyants. En effet, cela est le privilège des Compagnons, créant ainsi une sorte de hiérarchie, au pire, et de modèle, au mieux. Ainsi, comme cela est d'usage dans les religions, l'élévation de l'être s'effectue par le biais de l'imitation des personnages mentionnés par les Textes et les traditions. L'individu ne saurait achever le polissage de son

⁵⁶GEOFFROY, E., *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Seuil, p. 6, 2009.

âme et de sa conduite par le seul cheminement individuel, au cours duquel il découvrirait ces valeurs morales absolues. L'évolution se fait, au contraire, par l'assimilation des modèles humains édifiés par Dieu, concédant ainsi à ces derniers un privilège divin irréfutable. Ils sont considérés comme des « élus », comme un idéal inatteignable vers lequel il faudrait pourtant tendre.

Nous pouvons relever que, dans le cadre de l'humanisme islamique, cette démarche est consciente. En effet, alors que cette notion ne trouve pas d'équivalent dans son homonyme européen, c'est la conscience de soi mais surtout celle de Dieu, observant et témoignant de toutes les actions accomplies, qui encourage le « bel agir ». De ce fait, cette conscience n'est pas, comme nous pourrions l'imaginer, source d'angoisse, mais engendre plutôt une responsabilité inaltérable envers tous les éléments qui composent l'environnement de l'individu, y compris sa propre personne. Ibn 'Āṣūr dit d'ailleurs :

« En effet, l'Envoyé de Dieu était, de manière spécifique, le législateur pour ses Compagnons, et il les a amenés à assumer les états les plus parfaits, et les aspects les plus poussés et les plus manifestes de la fraternité islamique, à fuir le brillant de ce bas monde, et à plonger et saisir pleinement les enseignements de la religion. » (p. 62)

L'expression « fuir le brillant de ce monde » illustre cette conscience du statut passager de la vie terrestre, qui ne serait qu'une étape au cours de laquelle la mise en pratique des valeurs humanistes universelles garantirait le salut de l'âme.

Cependant, comme nous l'avons indiqué précédemment, la perception musulmane du cheminement individuel vers cet idéal nécessite un accompagnement. Ce dernier répond à une pédagogie particulière, la pédagogie coranique. En effet, le Prophète s'engage en tant qu'éducateur de la Communauté, comme le mentionne l'auteur dans ce passage :

« Par ces interdictions, le Prophète entendait élever ses Compagnons, et faire disparaître d'eux toute envie de s'enorgueillir. » (p. 63)

Ainsi, c'est au travers des limites que le Prophète formule que les Compagnons peuvent s'élever, et qui permettront à leur tour d'élever les croyants. Finalement, cette logique éducative est en chaîne, passant par des « stations » chargées de transmettre le message aux hommes au fil des époques. L'individu musulman, parallèlement au lien qu'il établit avec le divin, adhère également à cette transmission humaine de l'application des préceptes, incarnée par le

personnage de Muḥammad et de ceux qui l'ont côtoyé. Cela octroie une dimension humaine à la Révélation qui est rendue plus accessible, et permet de transposer l'essence du message divin, dont les arcanes sont pourtant présentés comme impénétrables, dans un individu désigné par Dieu comme étant le plus à même de les mettre en pratique.

Les qualités endossées par ce dernier ne sont cependant pas toutes le résultat d'une faveur divine. En effet, comme Ibn 'Āšūr le mentionne, l'amélioration du caractère requiert un certain effort :

« Il y a aussi certaines qualités acquises qui sont le produit à la fois de la disposition et de l'effort individuel. Ces qualités produisent un effet sur le caractère de la personne, et seuls ceux qui s'en revêtent les voient se refléter dans le perfectionnement de leur perception et de leur pensée. » (p. 167)

Nous comprenons ainsi que l'aboutissement de la moralité humaine est le fruit du concours à la fois divin et individuel. Cette affirmation est finalement l'illustration de toute la pensée humaniste islamique. En effet, bien qu'elle porte en elle les principes moraux universaux, elle se distingue par une conception de l'homme et de sa perfectibilité qui lui est propre ; sa double dimension. Comme l'affirme Bennabi, « c'est l'idée islamique qui est le fondement de cette évolution, et l'homme musulman qui est le support concret de cette idée⁵⁷ ». Par évolution, nous comprenons celle aussi bien individuelle que sociétale.

Ainsi, nous constatons un entrelacement complexe de domaines et de principes hétérogènes participant tous, comme en témoigne Ibn 'Āšūr, à l'élaboration d'une pensée humaniste propre au contexte musulman, qui pourrait se résumer en une inscription des valeurs universelles de la moralité et du savoir-être dans une acquisition se faisant au moyen des sciences religieuses classiques, imprégnées des préceptes coraniques qui leur sont inhérents. Une distinction doit pourtant être émise entre les humanistes classiques, comme Ibn 'Arabī (1165-1240), et les intellectuels de l'époque contemporaine. En effet, le contexte est tout aussi différent que les défis auxquels ils doivent faire face.

Ibn 'Āšūr, réformiste tunisien ayant rédigé les *maqāṣid al-šarī'a* en 1946, s'inscrit dans une époque où les données politiques et historiques sont à prendre en compte afin de comprendre au mieux sa pensée. Tout comme les autres penseurs de la *nahḍa* œuvrant pour la réforme, l'élément déclencheur de leur initiative est la prise de conscience, au contact de la

⁵⁷ BENNABI, M., *Les conditions de la renaissance*, Op. cit., p. 73.

modernité, du retard accumulé par les pays musulmans. Celle-ci est incarnée par les européens présents, en contexte colonial, sur ces mêmes terres. Cette rencontre des cultures les ont menés à repenser leurs principes en allant au-delà des frontières, tendant toujours plus vers un idéal d'Homme universel, un homme qui, quel que soit sa religion, contribue au maintien du bien au sein de la société et participe à la défense de la justice.

1.1.3 Œuvrer pour la maṣlaḥa en éradiquant la corruption : un devoir individuel

Au-delà de la simple réforme personnelle, les *maqāṣid al-ṣarī'a* inscrivent cette amélioration du caractère dans une logique commune de perfectionnement de la société. De ce fait, chaque individu est appelé à œuvrer pour le bien commun, la *maṣlaḥa*, au travers l'application d'un ensemble de valeurs. Ibn 'Āšūr dit :

« La bienveillance est l'attitude recommandée dans les situations où les gens ont tendance à être sévères. Elle est louable du fait qu'elle ne cause ni tort ni corruption. » (p. 104)

Nous remarquons, dans cette citation, qu'il établit un lien direct entre évolution individuelle et bien-être général. L'adoption d'un comportement conforme à l'islam sert également de modèle ; les individus ont le pouvoir de s'influencer mutuellement. Ce point de vue peut être mis en relation avec ce qui peut être qualifié de logique éducative islamique, ou de pédagogie comme nous l'avons mentionné précédemment. Bien que l'auteur introduise une vision moderne de l'individu, considéré pour « lui-même » et non plus uniquement pour sa croyance, il ne présente cependant pas une vision individualiste de la société. Le schéma proposé ici est davantage celui de l'interaction, où les mœurs communes, établies par le Coran, exercent une influence sur les hommes et leurs comportements ; c'est cette même éthique de société qui participe à l'éducation d'un individu. Nous comprenons ainsi qu'il est primordial que l'environnement dans lequel ce dernier évolue réponde au référentiel de valeurs islamiques, comme le montre Ibn 'Āšūr :

« Nous avons clairement vu dans les deux chapitres précédents que la finalité de la sharia est de préserver l'ordre du monde et y réglementer les comportements des hommes, de sorte à les empêcher de se détruire et de se corrompre. » (p. 133)

Comme en témoignent les deux citations précédentes, l'auteur mentionne à plusieurs reprises le mot *fasād* (corruption), tout d'abord sous sa forme nominale (p. 104), puis verbale *yufsid* (p. 133). Le fait de combattre la corruption est l'une des finalités de la *šarī'a*, comme il le rappelle. Cependant, qu'entend-il par *fasād* ? Kazimirski définit ce terme comme étant « 1. Corruption, état de ce qui est corrompu, gâté. 2. Dépravation, corruption (de mœurs, etc.). 3. Oppression, violences exercées contre les plus faibles. 4. Dégâts, ravages. 5. Stérilité de l'année, pénurie de vivres. ⁵⁸»

De la même façon, Ibn 'Āšūr emploie ce mot dans son acception générale ; c'est-à-dire toute chose, action ou parole, menant à la corruption de la société. Régulièrement cité dans le Coran (à 60 reprises⁵⁹), nous pourrions réduire *al-fasād* à sa dimension religieuse, au sens de « semer la corruption sur terre ». Cependant, la pensée de l'auteur et le contexte dans lequel il a rédigé cet ouvrage laissent sous-entendre une acception plus large, couvrant aussi bien la corruption politique que morale, désignant ainsi toute sorte de décadence. De toutes les manières, le raisonnement juridique est assimilable au raisonnement politique. En effet, leur champ d'action et d'influence semblent être communs, puisqu'ils visent, tous deux, à faire régner un certain ordre considéré comme « juste ». Pour ce faire, la question de la souveraineté, qu'elle relève aussi bien de l'autorité divine que temporelle, enjoint à la soumission des individus, que ce soit en tant que sujets croyants ou citoyens au sein d'un ordre donné, l'ordre universel établi par Dieu ou celui de la cité. ⁶⁰ Ainsi, la corruption entendue par l'auteur désigne toute déviation de la voie de rectitude instaurée par la Loi.

La méthodologie discursive employée dans les *maqāṣid al-šarī'a* permet de relier la structure énonciative aux phénomènes psychologiques et sociaux de l'époque à laquelle l'ouvrage a été rédigé. En effet, le fait que chaque assertion soit étayée par des versets coraniques, révèle une perception du monde propre à la pensée d' Ibn 'Āšūr et de ses pairs, par élargissement.⁶¹ Cela sous-entend que la moralité islamique, inspirée de l'époque du Prophète et des quatre Califes qui lui ont succédé, est hissée en tant qu'idéal. C'est ce système qui devient le référent à partir duquel on jugera les degrés de corruption de la société en question. Comme

⁵⁸ KAZIMIRSKI B.A., *Op. cit.*, p. 593.

⁵⁹ 'ABD AL-BĀQĪ, M. F., *Al-Mu'ğāṃ al-Mufahras*, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1958.

⁶⁰ BEN ACHOUR, Y., *Violence et politique en Islam*, Lignes, numéro 25(2), pp. 159-173, 1995.

⁶¹ CHARAUDEAU, P., *Une analyse sémiolinguistique du discours*, Langages, 29(117), pp. 96-111, 1995. <https://doi.org/10.3406/lgge.1995.1708>

l'affirme Yadh Ben Achour, il est le « souverain bien⁶² » ; tout ce qui aurait suivi cette époque ne serait qu'une imitation plus ou moins fidèle de cet absolu moral.

De même, tout ce qui dépend de l'infini comme le temps et l'espace ainsi que les éléments naturels, instaurés par le divin, ne sont pas corruptibles. Finalement, il n'y a que la vie matérielle, *al-dunyā*, qui soit soumise à la corruption ; elle en est même l'incarnation et ne peut y échapper. Les hommes faisant partie de cette matrice le sont également, et ne peuvent s'en affranchir qu'au travers l'acquisition des nobles vertus. Ainsi, l'individu rétablit le lien avec le divin en se soumettant à ses injonctions, dans l'attente de retrouver son affranchissement dans l'au-delà, *al-āhira*, espace dénué de toute corruption. Cependant, comme le montre la structure de l'ouvrage, qui fait suivre chaque affirmation de versets l'étayant, l'homme est en perpétuelle interaction avec la Révélation ; elle lui permet de faire que cette décadence ne soit que passagère. La présence de la Loi a une visée éducative, et l'établissement de la norme peut donc s'expliquer de cette manière. Ibn 'Āšūr dit à ce propos :

« En ce qui concerne la capacité d'éduquer les gens, il incombe de la prendre soigneusement en considération, car les états qui en découlent pourraient être formulés sous la forme de paraboles visant à susciter la crainte et la peur. »
(p. 64)

Dans ce passage, l'auteur aborde la question de l'enseignement des « réalités suprêmes » (*al-ḥaqā'iq al-āliyya*). Il l'illustre par un *ḥadīṭ* qui rapporte qu'un Compagnon, Abū Dharr, avait mal interprété une déclaration du Prophète qui lui était adressée :

« Mon bien-aimé [le Prophète] m'a dit : « Ô Abū Dharr, vois-tu le Mont Uḥud ? » Je lui ai répondu : « Oui ! » Il me dit alors : « Je ne veux pas avoir autant d'or que Uḥud, mais seulement trois dinars » (p. 64)

Il voulut par la suite faire de cette injonction personnelle un principe qui aurait pu s'appliquer à l'ensemble des musulmans. C'est en ce sens qu'Ibn 'Āšūr mentionne le fait « d'éduquer les gens ». Cette indication permet de relativiser la Loi, qui apparaît de temps à autres comme une entité rigide et figée, à propos de laquelle nous ne pourrions ni réfléchir ni émettre d'interprétations. L'auteur humanise ainsi les enseignements prophétiques qui, au fil des époques, évoluent et s'apparentent parfois au droit normatif.

⁶² BEN ACHOUR, Y., *Op. cit.*, p. 163.

Il met au contraire en évidence la façon dont le Prophète appréhendait la *šarī'a* ; plus qu'une unique subordination à celle-ci, il la vivait et incarnait son esprit. En effet, nous voyons à travers le *ḥadīṭ* qu'il se servait des principes moraux du Coran, et adaptait la formulation de ces derniers à la personne à qui il s'adressait. La *šarī'a* est, comme son étymologie l'indique, une voie menant à la source d'eau ; elle est une éthique visant à établir le bien au sein de toutes les sphères de la société. Il s'agit donc de principes moraux et non de statuts immuables ; chaque individu doit ainsi y répondre en faisant un effort de transposition de cette éthique à sa situation personnelle. En effet, ce qui est bon pour une personne ne l'est nécessairement pas pour une autre.

Il en va de même pour l'éducation ; les injonctions du Prophète ont été émises, comme le montre le *ḥadīṭ* cité, en prenant compte des facteurs aussi bien psychologiques que sociaux des interlocuteurs. De cette manière, vouloir étendre le conseil qui lui est destiné à l'ensemble de la communauté peut conduire à des non-sens, voire à la corruption. En effet, comme Ibn 'Āšūr l'indique, cela pourrait susciter « la crainte et la peur ». Or, tout ce qui repousse de la voie souhaitée et n'enjoint pas au respect de ses règles ne correspond pas à l'esprit de la *šarī'a* , qui se veut être un idéal de justice et d'égalité. Le Prophète a pu formuler des discours qui étaient adressés à une nation particulière, à une certaine époque ; afin de toucher son peuple, il prit en considération leur composante morale. Ainsi, ses propos parfois sévères ne sont qu'une apparence et un moyen de persuader ; le ton, la structure et le vocabulaire employés sont donc modulables selon l'interlocuteur.

Cependant, l'injonction morale qui leur est adressée est quant à elle une constante, puisqu'elle se veut en conformité avec l'éthique islamique. En ce sens, Ibn 'Āšūr invite à prendre garde aux discours qui peuvent être le résultat d'une interprétation erronée. En effet, bien que le message véhiculé soit primordial, il rappelle également que leur forme est à prendre en compte, puisqu'elle est telle une parure qui a la capacité d'influencer les auditeurs, en les attirant ou les éloignant du bon comportement. Il convient donc, pour celui qui entend comprendre les finalités de la Loi, de savoir faire la différence entre ce qui relève d'une législation, d'un reproche (*al-tawbīḥ*) et d'une menace (*al-tahdīd*), sous peine de transformer un énoncé à valeur éducative en un vecteur de corruption.

Cet enseignement illustre la volonté de réforme de l'auteur ; il explique le retard des sociétés musulmanes par la méthode des Anciens, qui conduisit à la limitation voire à la régression de la pensée, du moins en ce qui concerne le domaine des sciences religieuses. En effet, ces derniers n'ont pas pris en compte les facteurs sociaux de leurs époques en mutation,

et ont ainsi figé le message islamique dans les siècles passés, octroyant à leur interprétation le monopole de la justesse. Cependant, cette institutionnalisation de leurs paroles provoqua, chez les générations suivantes, une certaine incohérence, provoquée par le décalage des enseignements qui leur étaient donnés et l'évolution toujours plus rapide de la société. Ils la contemplèrent sans avoir les outils pour y accéder et surtout pour la comprendre, en tant qu'héritiers d'une pensée zeytunienne classique. Cette dernière leur transmet une vision du monde influencée par les textes admis comme des références et jouissant d'une légitimité manifeste, rendant impossible leur révision ou leur adaptation au contexte moderne.

L'objectif suprême de la *šarī'a* étant la *mašlahā*, cette entrave à la transformation de la pensée – et par conséquent de la société – peut être assimilée à une forme de corruption. En effet, le maintien de ces principes sévères, bien qu'ils furent conformes autrefois aux mœurs et aux habitudes des peuples arabes, peuvent engendrer dans un contexte contemporain divers vices, dont celui de l'extrémisme. Ibn 'Āšūr dit :

« La modification peut signifier une autre restriction au bien-être de l'homme. Elle peut également se traduire par un allègement, pour mettre fin aux positions extrêmes. » (p. 175)

« Ce qui est le plus recherché à travers l'affirmation du statut de permissivité c'est de mettre fin aux excès des extrémistes, et les exhorter à suivre ce qui est naturel et acceptable pour la majorité des gens raisonnables et de bien, conformément à la Parole de Dieu : « il déclare licite les bonnes nourritures, et déclare illicites les aliments impurs » (7,157) » (p. 177)

Ces extraits exposent l'une des fonctions de la loi islamique, qui est celle de modifier les attitudes corrompues et de les déclarer comme telles ; tous les aspects de la *šarī'a* convergent vers cette volonté d'agir conformément au bien. Cela est rendu possible et accessible grâce aux dérogations accordées par le Prophète et aux injonctions divines, qui cherchent toujours à faciliter l'accès au bien. Cependant, Ibn 'Āšūr rappelle que cette confluence vers l'idéal islamique ne se fait que par l'exercice du juste milieu : il appelle à peser tout acte et parole dans la balance, afin de ne pas tomber dans les excès menant aussi bien à l'extrémisme qu'à la négligence. Il dit à ce propos :

« Un aspect de la sagesse des modifications est de prendre soin de les mettre en œuvre sans écart, car trop d'indulgence pourrait conduire à des extrêmes. En effet, si le changement comporte une restriction, les gens pourraient être

tentés d'y échapper, alors que s'il s'agit d'un allègement, ils pourraient croire à tort qu'ils peuvent s'en dispenser complètement. » (p. 176)

Dans les deux cas, cela favoriserait l'émergence de la corruption. Il est donc intéressant de constater que cette dernière n'est pas uniquement le résultat d'une avancée vers les valeurs parfois permissives, en lien avec le contexte tunisien des années 1940, qui accompagne la modernité. En effet, elle est en tension entre ces deux modèles de société. La corruption est tout aussi susceptible d'être provoquée par une application littérale de la Loi sans effort de contextualisation, que par un affranchissement de ses prescriptions afin de s'adapter aux principes européens d'une liberté sans limites.

La pensée d'Ibn 'Āšūr démontre ainsi que la *šarī'a* n'est pas antinomique avec la modernité. Au contraire, elle est un appel à l'évolution de la société et des mentalités tout en respectant les normes islamiques. Cependant, tous les individus ne sont pas en mesure de saisir l'esprit de la Loi et de la vivre comme l'enseigne la tradition prophétique. Or, comme nous l'avons mentionné précédemment, nous ne nous situons pas dans une perspective individualiste où les hommes ne seraient responsables que d'eux-mêmes, ne causant aucun tort s'ils s'écartaient de la voie prescrite. En effet, la moralité est perçue, dans la société tunisienne, comme une responsabilité commune où l'individu et son comportement ont des répercussions sur les autres. Ici, il prend part à la vie de la Communauté, au sein de laquelle il se doit d'adopter un bon comportement, en condamnant la corruption. Pour ce fait, plusieurs solutions sont envisagées par la Loi, comme le mentionne l'auteur :

« Ainsi, la dissuasion, les sanctions et les peines catégoriques peuvent être vues comme des moyens visant à réformer la condition des êtres humaines à l'aide de mesures nécessaires pour atteindre ce qui est bénéfique pour eux, ni plus ni moins. » (p. 172)

Dans un contexte moderne où les peines corporelles sont de moins en moins répandues, du moins dans les pays européens où l'on préfère une peine carcérale ou financière, la loi islamique prescrit, quant à elle, des sanctions spécifiques, qui sont pour la plupart physiques⁶³.

⁶³ Notons que ces dernières s'apparentent à celles qui étaient pratiquées en Europe durant les siècles derniers, comme la peine du fouet qui subsista en Angleterre jusqu'à la fin du XIX^e siècle, mais qui furent abolies progressivement jusqu'à disparaître. Ces sanctions pénales autrefois en vigueur, comme l'ordonnance de 1347 de Philippe VI ordonnant de couper la lèvre aux blasphémateurs, sont associées, au lendemain de la seconde guerre mondiale, à une période sombre de l'histoire qu'il serait inacceptable de reproduire.

Ibn 'Āšūr comprit cette réticence face à de telles mesures, et tente dans le chapitre « La *šarī'a* ne comporte aucune mesure vexatoire », de les rendre plus tolérables ou du moins plus compréhensibles pour un lecteur contemporain. En effet, alors que le terme même de *šarī'a* tend à être assimilé et réduit à ces dites peines corporelles, l'auteur tente de lui concéder une image plus clémente par le biais de son argumentation. Il débute d'ailleurs ce chapitre en disant que « la Loi ne cherche pas à éprouver les êtres humains » (p. 170). Cela donne l'impression qu'il désavoue les assimilations erronées, de système intransigeant et répressif, émises à l'encontre de la loi islamique. Il poursuit en affirmant que ses objectifs ne peuvent se produire « que par l'application des mesures de clémence » (p. 170) ; c'est une infirmation sans équivoque de ces idées répandues.

Toujours étayé par des versets coraniques, ici les 160 et 161 de la sourate *al-nisā'*⁶⁴, il insiste sur le caractère magnanime de l'islam, qui veille à respecter une certaine pédagogie « qui prend en compte le bien de la Communauté et sa progression graduelle d'une manière douce sur la voie de la réforme » (p. 172). Nous voyons donc que la stratégie discursive adoptée par l'auteur n'est pas celle d'un démenti des accusations émises par les instances occidentales des droits de l'homme, mais plutôt celle d'une révision globale de la façon de présenter ces mesures. De ce fait, il permet la légitimation d'un regard frais et prudent sur les objectifs de la Loi et les moyens qu'elle prévoit afin d'y parvenir. En ce sens, de telles pratiques seraient certes différentes de celles appliquées en Europe mais n'en seraient pas pour autant moins défendables. En effet, il argumente en disant :

« En effet, si les sanctions prévues par la Loi dépassaient les limites de la peine requise, son but serait alors une pure vengeance plutôt qu'une réforme. Voilà pourquoi la plupart des peines légales sont corporelles, l'intention étant de procurer la douleur physique, car ce type de douleur est ressenti par tout le monde. En revanche, les sanctions financières ne sont pas communes dans la Loi, sauf à titre d'indemnisation pour les blessures procurées. » (p. 172)

L'argument qu'il formule dans cette citation est surprenant, puisqu'il fait appel au caractère égalitaire, toujours plus encouragé dans les sociétés contemporaines, pour défendre ces mesures.

⁶⁴ Traduction de MASSON, D., *Le Coran*, Gallimard, p. 226, 1967.

Verset 160 : Nous avons interdit aux Juifs d'excellentes nourritures qui leur étaient permises auparavant : c'est à cause de leur prévarication;

Verset 161 : parce qu'ils se sont souvent écartés du chemin de Dieu, parce qu'ils ont pratiqué l'usure qui leur était pourtant défendu, parce qu'ils ont mangé injustement les biens des gens. Nous avons préparé un châtement douloureux pour ceux d'entre eux qui sont incrédules.

Ibn 'Āšūr effectue donc un renversement des réprobations en affirmant que les sanctions pénales islamiques sont justifiables par le fait qu'elles seront ressenties par tous de la même manière, contrairement aux sanctions financières. Finalement, nous comprenons qu'il s'agit d'un moyen, que l'auteur s'évertue à normaliser, pour lutter contre toute forme de corruption et assurer le bien-être de la société.

« Nous avons indiqué dans ce chapitre que la dissuasion, la punition, et les peines de manière générale instituées sont exclusivement destinées à améliorer la condition des gens. » (p. 349)

Ces peines ont plusieurs fonctions. Tout d'abord, comme cela est mentionné dans cette citation, elles permettent la dissuasion (*rad'*). En effet, elles revêtent une apparence sensationnelle qui suscite la crainte chez les personnes qui y assistent. Comme ce fut le cas en Europe où ces peines étaient courantes durant le Moyen-Âge, elles sont donc, plus qu'une réalité, une menace symbolique.⁶⁵

Elles sont également un moyen de rétablir la justice auprès des proches de la victime, qui trouvent réparation et apaisement vis-à-vis du crime commis. Cette justice terrestre garantie par l'État permet donc, nous pourrions le supposer, d'empêcher que les personnes qui n'ont pas obtenu compensation ne se vengent elles-mêmes et sèment davantage de désordre dans la société.

Cela donne la possibilité à l'État, par la même occasion, d'établir son autorité. En effet, il est le garant de l'application des prérogatives divines en leurs bonnes et dues formes. Cependant, l'un des objectifs principaux des peines prévues par la Loi est celui de réformer le criminel, comme l'auteur l'affirme dans le passage suivant, où il dit à propos du fait d'éduquer ce dernier :

« *Al-ta'dīb*, est inhérent à l'objectif le plus élevé de la Loi. Il consiste à réformer les comportements individuels, de sorte à améliorer les conditions de vie de la société » (p. 350)

Ibn 'Āšūr explique, dans le chapitre « Le but des sanctions légales » (p. 349), qu'il s'agit en effet d'une finalité majeure, puisque de telles mesures élimineraient le mal du criminel ; elles

⁶⁵ KERNER, H.J., *Les sanctions pénales classiques et leurs altérations dans les politiques criminelles européennes*, International Annals of Criminology, vol. 25, p. 91, 1987.

sont ainsi une sorte de purgatoire lui permettant de prendre conscience de son erreur et l'empêchant de récidiver.

« L'application de la peine au criminel élimine en lui le mal qui l'a incité à commettre son crime. Ce mal s'enracine plus profondément dans l'âme du criminel quand l'idée de commettre un crime se traduit dans la pratique. » (p. 350)

L'auteur formule ainsi explicitement le lien entre le corps et l'âme ; les souffrances infligées à l'un sont à l'origine de la réforme de l'autre. Elles « extirpent le mal chez les criminel » (p. 351). Ainsi, cet exposé nous permet de comprendre les diverses solutions envisagées par la loi islamique afin d'empêcher la corruption, et le point de vue particulier de l'auteur sur la question.

Ainsi, nous pouvons à présent nous demander si l'élévation de l'individu en regard de la bonification de son caractère, comme cela est présenté dans l'ouvrage étudié, ne relève pas d'une réelle intention de l'auteur de faire coïncider les finalités de la loi islamique avec les valeurs de modernité. L'élément qui irait le plus dans ce sens, selon nous, résiderait davantage dans la forme de son discours ainsi que dans le vocabulaire employé que dans le fond de sa pensée. En effet, ce qui est réellement nouveau dans les *maqāṣid al-šarī'a* est l'appréhension et la considération de l'homme qui, par la seule force de la lexie *fard*, comme nous l'avons exposé, se voit changer. De l'essentialisation de l'être en fonction de sa religion, il accorde une importance à la nature humaine en tant que telle, et la replace au centre de l'attention, offrant ainsi un caractère humaniste aux sciences religieuses.

Nous avons par la suite vu que l'encouragement à la perfection morale et à la bonne conduite est omniprésent. Cependant, les valeurs mises en lumière par l'auteur ne présentent rien de résolument novateur. En effet, si la justice, l'égalité et la solidarité sont décrites comme étant les finalités les plus ultimes de la *šarī'a* afin de concourir au bien-être de la société, elles rejoignent les valeurs morales universelles prescrites aussi bien en Orient qu'en Occident. Il s'agirait cependant d'une surinterprétation que d'avancer que l'auteur mit ces principes en exergue dans le but de faire coïncider l'islam avec une conception moderne de la moralité. Nous pourrions plutôt l'expliquer par un désir de faire perpétuer une conception idéaliste de la *šarī'a* qui, plus qu'une loi, serait une utopie, une synthèse du dessein divin vers laquelle il faudrait aspirer afin d'assurer la félicité d'une société et de son peuple. Dans ce sens, Ibn 'Āšūr conforte les personnes n'appartenant pas à la Communauté en affirmant que les valeurs qu'ils défendent

sont les mêmes que celles portées par l'islam, qui serait ainsi pleinement compatible avec la modernité.

Il en va de même pour ce qui concerne la condamnation des mauvais comportements et des actes menant à la corruption ; il s'agit là d'un but auquel toute société aspire. Cependant, les moyens mis en œuvre pour y parvenir diffèrent d'un côté de la Méditerranée à l'autre. En effet, si les sanctions pénales en Europe ne prennent pas la même forme que dans les pays musulmans qui ont, pour leur part, conservé les peines corporelles, nous pouvons tout de même constater un certain scrupule de l'auteur à ce propos. Il insiste sur le bien-fondé des sanctions prévues par la loi islamique ; celles-ci sont nécessaires au maintien du bien commun et ne sont pas aussi sévères que ce que l'on pourrait penser. Son argumentation témoigne d'une volonté de répondre aux exigences de la modernité, qui a poussé les gouverneurs à abandonner de telles pratiques.

Cependant, nous pouvons noter qu'Ibn 'Āšūr n'est jamais dans la critique ni dans la recherche d'un quelconque éloignement des injonctions coraniques. Au contraire, il s'efforce de les expliciter afin de dissiper tout doute ou appréhension qui pourrait subsister à leur propos, afin de les conserver en tant que référent de valeurs morales et juridiques au sein de la société tunisienne. Nous pouvons ainsi saisir l'essence de sa pensée, qui invite à la réforme et à l'adaptation des normes islamiques à l'époque et au contexte donné, sans ne jamais renier son identité. L'auteur mentionne régulièrement les dangers liés à la corruption. Dans un contexte colonial où l'influence européenne se fait toujours plus ressentir, nous pouvons nous demander s'il ne serait pas question, ici, d'une mise en garde contre la pénétration des valeurs étrangères dans les tissus tunisiens aussi bien intellectuels que populaires, qui viendraient menacer le respect des exigences religieuses.

Section 2 : De la propension de la *šarī'a* à l'adaptabilité

1.2.1 Les maqāsid comme résultante d'un contexte en mutation

En opposition avec la *ḡāhiliyya*, période assimilée aux coutumes païennes et aux traditions immorales, l'islam s'imposa comme un symbole de modernité, venant rétablir la paix sociale au travers ses multiples réformes.⁶⁶ En effet, l'avènement de cette religion bouleversa les normes et l'idéologie de l'époque, afin de permettre à la société de se défaire des vices de ses pratiques et d'évoluer vers un mode de pensée progressiste. Cette dualité semble être réapparue dans les pays musulmans et notamment en Tunisie, depuis les années 1940. Ibn 'Āšūr s'inscrit dans ce contexte matériel et intellectuel en pleine mutation qui, comme nous l'avons vu, connut une transformation profonde et rapide de son mode de vie, poussé par la colonisation. Dès lors, un clivage entre les sociétés encore agraires et traditionnelles et celles prenant part à cette dynamique générale d'industrialisation eut lieu. Autrement dit, il s'agit de l'émergence d'une dualité entre pays arabes et européens. Dans cette course à l'innovation technique et intellectuelle, les traditions scripturaires s'affaiblirent et leur influence s'amointrit, rattrapées par les divers événements politiques et sociaux de l'époque.⁶⁷

C'est dans ce contexte de confrontation des cultures que se posa la question de la laïcisation du système et d'un détachement progressif de la loi à la religion. Cette nécessité soudaine de restructuration aussi bien administrative que juridique se fit d'une manière brutale, ne laissant pas le temps à ces nouvelles idées de mûrir et d'être pensées au regard des données culturelles. L'enjeu de cette rencontre avec l'Occident et ses conséquences s'articula autour de la problématique centrale de la conformité aux Textes. En effet, la modernité qui s'étendait toujours un peu plus et qui commençait à s'imposer comme une idéologie globale contraignit – et cela est toujours le cas – les gouvernements à revoir leur conception de la société. Les pays musulmans se trouvèrent donc face au choix de se conformer au modèle occidental de sécularisation ou de conserver la tradition, tout en la repensant afin qu'elle puisse répondre aux nouvelles exigences en vigueur. Ibn 'Āšūr, penseur de la *nahḍa*, opta pour la deuxième option et déclare :

⁶⁶ ARKOUN, M., *Chapitre VI, L'Islam actuel devant sa Tradition*, Aspects de la foi de l'Islam, par Jacques Berque et al., Presses de l'Université Saint-Louis, pp. 149-192, 2019.

⁶⁷ ARKOUN, M., *Op. cit.*, p. 24.

« Dans certaines circonstances la loi a modifié ses règles et ses dispositions passant ainsi de la rigueur à l'indulgence selon les conditions de la société ou des individus ou des individus et a atténué ce qui était pénible. » (p. 216)

En étayant de manière systématique ses propos de versets coraniques, dans ce cas [6, 119] et [2, 173], il s'applique à démontrer que la *šarī'a* est fondée sur la facilité qui en est une de ses caractéristiques majeures. Il s'efforce ainsi à convaincre aussi bien les intellectuels que le peuple de la marge d'aisance accordée par la Loi, afin que cette dernière ne soit pas vécue comme une contrainte par les individus. Il s'agit ainsi de prouver que l'islam n'est pas figé dans le temps mais qu'il a, au contraire, vocation à évoluer afin de répondre, de toutes époques, aux besoins de la Communauté et de participer à son bien-être. Cette démarche réformatrice entamée depuis le XIX^{ème} siècle par des penseurs comme Al-Afḡānī, avait en quelques sortes préparé les esprits à cette nouvelle approche des Textes et avait participé à cette approbation, bien que timide, du peuple à la recherche de solutions novatrices.⁶⁸

L'un des arguments qu'Ibn 'Āšūr avance, allant dans le sens de la facilité dans l'application des préceptes, n'est cependant pas le fruit d'une réflexion sur la situation contemporaine, mais trouve ses sources dans les textes classiques. En effet, Al-Šāṭibī l'avait mentionné en disant : « Les éléments de preuve concernant la suppression des difficultés de cette communauté sont clairement établis et irréfutables⁶⁹ ». L'auteur affirme, quant à lui, que l'une des raisons de cette aisance accordée par Dieu est la vocation de l'islam à être une religion universelle. Il dit :

« Il a voulu que la loi islamique soit universelle et pérenne il a donc fait en sorte que son cours et sa diffusion sont aisés au sein de la communauté et cela n'était possible que par la suppression des difficultés. En conséquence par sa magnanimité sans faille, la loi islamique est celle qui s'adapte le mieux aux êtres humains car elle apporte le confort aussi bien à l'individu qu'à la société. En fait la magnanimité a manifesté son importance dans la diffusion et la continuité historique et ininterrompue de la loi islamique. C'est là une preuve supplémentaire que la facilité relève bien de la *fiṭra* car la nature humaine apprécie l'aisance et le confort. » (p. 106)

⁶⁸ TALBI, M., *L'Islam et le monde moderne*, Politique étrangère, vol. 25, no 2, pp. 101-109, 1960.

⁶⁹ AL-ŠĀṬIBĪ, I. I., & NYAZEE, I. A. K., *Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law : Al-Muwafaqat ft Usul al-Shari'a*, Volume I (*Great Books of Islamic Civilization*), Garnet Publishing, 2011.

Nous comprenons, dans ce passage, que l'octroi de la facilité est un vecteur de propagation de la pensée et du mode de vie islamique, permettant de démontrer que l'islam n'est pas une religion clanique mais universelle. Il serait intéressant de mettre en parallèle ce discours et celui défendu par les instances européennes de l'époque. En effet, bien qu'il étaye ses propos avec des versets coraniques, nous pouvons nous demander s'il ne s'agit pas d'une réponse à l'idéologie occidentale s'étant propagée au-delà des frontières européennes. Alors qu'il semble s'être érigé en tant que modèle sociétal de référence, affirmer l'universalité de l'islam ferait de lui un concurrent capable de rassembler des peuples aux coutumes diverses mais à la foi unique. Étant présent sur plusieurs continents, un tel discours permettrait d'unifier les fidèles et de rétablir une *Umma*, au mode de vie toujours plus affaiblit par l'influence des valeurs occidentales.⁷⁰

De plus, l'auteur, par cette assertion, dément les accusations portées à l'encontre de la *šarī'a*, qui affirment qu'elle est une loi répressive et arbitraire contraire à la dignité humaine et ses droits, comme l'affirmait Ernest Renan en 1883.⁷¹ Ibn 'Āšūr infirme donc cette idée qui ferait de l'islam le responsable de la décadence des pays musulmans. Cependant, il est probable que son intention soit dépouillée de toute considération politique et qu'il ne cherche qu'à expliciter un aspect de la *šarī'a* de manière objective. L'importance qu'il accorde à ce même aspect résonne tout de même particulièrement avec le contexte dans lequel l'ouvrage a été écrit. En effet, la modernité, qui amena les sociétés à passer d'un système agricole à industrialisé, transforma également en profondeur le mode de vie de la population, qui accéda à de nouveaux métiers. D'un mode de vie traditionnel, souvent artisans ou agriculteurs, les Tunisiens devinrent employés d'usine ou chauffeurs de trains.⁷² Cette modernisation de la nature des travaux rendit parfois difficile l'accomplissement des *'ibadāt*, comme la prière ou le jeûne du mois de ramadan. Notons d'ailleurs que le président Habib Bourguiba prononça, près de quinze années plus tard, un discours demandant l'autorisation de la rupture du jeûne pour les travailleurs, afin de relever les défis économiques du pays.

Ces discours appelant à l'assouplissement des pratiques religieuses ne sont pas apparus uniquement en réponse à la transformation de la société, mais trouvent leurs racines chez les intellectuels classiques et même au sein de la tradition, appelant à prendre en compte la

⁷⁰ TALBI, M., *Op. cit.*, p. 105.

⁷¹ ROMAN, A., *Ernest Renan — Ġamāl al-dīn al-'Aḡānī — Paris 1883*, Études Renaniennes, 109(1), pp. 3-55, 2003.

⁷² MARTIN, J., *Histoire de la Tunisie contemporaine : De Ferry à Bourguiba 1881-1956*, Histoire et perspectives méditerranéennes, Editions L'Harmattan, p. 92, 2003.

condition des hommes. Ibn ‘Āšūr corrobore cette idée de la clémence accordée par la *šarī‘a* en disant :

« La *šarī‘a*⁷³ est fondée sur la facilité de son acceptation par les êtres humains car il s’agit d’une loi naturelle et magnanime. Elle n’est ni vexatoire ni contraignantes et encourage autant que possible les gens aux biens en utilisant les moyens de la facilité et de la miséricorde car la seule utilité de la loi est qu’elle soit appliquée. » « Cette facilité se manifeste de trois manières : ces règles les statuts sont fondées sur la facilité et tiennent compte de la condition générale des êtres humains » (p. 215)

Nous pouvons ainsi constater une dichotomie entre sa conception de la Loi, et celle des dirigeants comme Bourguiba. En effet, il désigne la facilité de cette dernière comme une caractéristique lui étant inhérente. Il est intéressant de relever qu’il en fait, plus qu’un attribut, un « fondement ». Au travers l’emploi (p.215) de termes tels que « êtres humains », « naturelle » et « condition générale des êtres humains », il ancre son discours dans une perspective universelle dépassant les limites de la communauté musulmane. Ainsi, il effectue une inversion des représentations ; d’une loi contraignante qu’il faudrait adapter à la situation de l’homme, il en fait un principe lui étant presque intrinsèque qui accompagne sa disposition naturelle.

En ce sens, elle porterait en elle-même la capacité de se dépasser et de s’adapter aux diverses situations ; sa finalité étant sa capacité à être appliquée, la rendre aisée ne devrait pas causer d’objections mais devrait, au contraire, être une démarche spontanée. Cette approche propose ainsi non pas de modifier les injonctions religieuses mais plutôt d’en revoir la conception ; il s’agit finalement de reconsidérer la compréhension du Coran et de l’inscrire dans une recontextualisation plus générale des textes, afin d’en comprendre les objectifs. En procédant de la sorte, la facilité ne se fait pas au détriment de l’obéissance aux préceptes coraniques mais relève d’une intelligibilité de ses valeurs. En effet, comme nous l’avons mentionné, son message s’imposa comme un élan de modernité dans une société perçue comme ignorante et injuste, et permit de sortir « des ténèbres de la *ḡāhiliyya*⁷⁴ ». Ibn ‘Āšūr puise donc dans la tradition, et fait référence à l’attitude de ‘Umar ibn al-Ḥaṭāb. Il dit :

⁷³ Nous conservons le système de translittération apporté par le traducteur au sein des citations. Le signe « š » est remplacé par « sh ».

⁷⁴ ARKOUN, M., *Op. cit.*, p. 3.

« Durant le règne de Umar b. al-Khattab, lorsque les musulmans furent confrontés aux questions d'héritage et que le partage excédait les biens hérités, Umar n'hésita pas à consulter les Compagnons et à recourir à l'opinion indépendante, à la motivation concernant les parts d'héritage, et à utiliser la méthode des ajustements. » (p. 81)

En le mentionnant, il vise à rappeler que, même les Califes « bien guidés », n'ont pas imposé une interprétation unique et incontestable de la *šarī'a*, mais ont favorisé la méthode des ajustements (*al-'awl*) afin d'en faciliter l'application. Dès lors, nous comprenons que l'auteur souhaite dépasser cette vision tendant à faire de l'islam et de ses textes scripturaires un héritage gardé hissé au rang d'orthodoxie immuable. Il favorise une lecture en phase avec son temps, inscrivant la Loi dans un processus historique évoluant en fonction de son contexte et étant en mesure de s'adapter à la modernité.⁷⁵ Afin de rendre cette idée recevable, il se réfère au Coran et dit :

« Nombre de règles concernant les transactions considérés du domaine du dévotionnel, ont causé de grandes difficultés aux musulmans dans leurs affaires. Et la Communauté en a beaucoup souffert, alors que Dieu a dit : Il ne vous a imposé aucune gêne en matière de religion » (p. 82)

Finalement, cette relation à la *šarī'a* vécue comme contraignante par les fidèles ne serait que la conséquence d'une mauvaise compréhension de sa lettre. Au contraire, elle a vocation à prendre forme dans un corps social, qu'elle régit et rassemble. Il s'agit ici de l'idée-force de l'auteur, qu'il énonce clairement dans le passage suivant :

« En revanche, les relations sociales nécessitent des explications conformes au changement des circonstances et des époques. Par conséquent, lier les gens à des règles fixes et uniformes entraîne inévitablement des grandes difficultés et des désagréments pour de nombreux groupes de la Communauté. » (p. 239)

Ainsi, partant du postulat qu'un texte est porteur d'une certaine sociabilité et qu'il nous permet de comprendre, parfois, les données politiques de son époque, nous pourrions nous attarder, plus que sur cet ouvrage, sur la tendance générale des mouvements intellectuels musulmans en regard de leur contexte. En effet, il semble primordial de comprendre l'orientation orthodoxe que prirent, au XIX^{ème} siècle, certains intellectuels musulmans.⁷⁶ Cela

⁷⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁶ Nous pouvons notamment citer Muḥammad 'Abduh (1949-1905) ou Ğamāl al-dīn al-Afghānī (1838-1897).

pourrait être interprété comme « une action d'étatisation et de nationalisation de la Tradition ⁷⁷ », participant à la construction d'un pays en crise identitaire et à la recherche de symboles fédérateurs. Mettre en avant la souplesse et l'ouverture de la *šarī'a* lui conférerait, peut-être, une trop importante capacité d'adaptation aux pays européens, déjà en position ascendante durant la période coloniale.

En ce sens, plus qu'un support pour l'accomplissement spirituel, elle devint un moyen de renforcer l'unité nationale ; une dimension politique lui fut, dès lors, concédée. La cohésion se construisit donc par le biais de cet imaginaire relié au passé et à sa mythologisation. Cependant, ce statut sacro-saint qui lui fut accordé rendit toute révision ou critique à son égard inaudible, aussi bien par les intellectuels que par le peuple. Ainsi, bien que la pensée d'Ibn 'Āšūr ne soit pas entièrement dépouillée d'une influence politico-sociale, il ne fonde pas le pouvoir salutaire de la Loi sur son orthodoxie, qui en ferait un système perméable à toute interaction extérieure. Il démontre au contraire que la force de cette dernière réside dans sa capacité d'accommodation et d'harmonie en fonction du contexte dans lequel elle se trouve. L'aisance et l'universalité en sont donc des caractéristiques essentielles. Cependant, nous pouvons nous demander, dans quels cas cette clémence est-elle accordée ?

1.2.2 Lecture classique des circonstances modernes : l'octroi de licences

Présenté de la sorte, l'auteur laisse à penser qu'il n'y aurait aucune difficulté à concilier le mode de vie moderne et les exigences culturelles. Cependant, il est important de ne pas tomber dans une forme d'utopie contre laquelle il nous met en garde et qui mènerait à penser que cette finalité fait l'objet d'un consensus unanime et évident. Il propose, donc, dans le second chapitre de la première partie de son ouvrage, « Les méthodes d'affirmation des finalités de la *šarī'a* » (p. 33), d'exposer divers moyens permettant d'identifier les *maqāṣid*.

En effet, l'attribution de valeurs à la Loi, telles que la facilité par exemple, ne relève pas de la seule volonté du *muğtahid* qui opèrerait selon la dialectique afin d'y parvenir, mais requiert des preuves et des examens valides issus des Textes. Ainsi, il est important de ne pas appréhender les *maqāṣid al-šarī'a* de la même manière qu'un texte littéraire à visée persuasive ou esthétique, mais plutôt comme un exposé méthodique et rationnel. En ce qui concerne la mention de l'aisance comme finalité de la Loi, elle relève de la troisième méthode présentée

⁷⁷ ARKOUN, M., *Op. cit.*, p. 14.

par Ibn ʿĀšūr qui consiste à se baser sur « des traditions prophétiques dont la chaîne de transmission est ininterrompue ⁷⁸» et qui rassemble diverses conditions.

Tout d’abord, il s’agit de *al-mutawātir al-maʿnawi*, qui se rapporte à une observation des actes du Prophète par les Compagnons afin d’aboutir à la connaissance de la législation de manière unanime. La seconde est *al-tawātur al-ʿamali*, consistant en l’analyse de ses faits et gestes afin d’en déduire les finalités de la *šarīʿa*⁷⁹. Nous nous attarderons sur cette dernière afin d’explicitier la facilité dans la Loi. Après avoir cité un *ḥadīth* concernant l’arrêt de la prière en cas de nécessité, dans lequel un Compagnon fut contraint de l’interrompre afin de rattraper son cheval en fuite, il dit :

« Ainsi, de son observation directe de nombreux actes de l’Envoyé de Dieu, ce Compagnon a conclu que la tolérance et la facilité faisaient partie des finalités de la sharia. Il a aussi jugé que cesser la prière pour rattraper son cheval, et la reprendre plus tard, était préférable aux difficultés provoquées par cette perte, et qui l’auraient contraint à rentrer chez lui à pied. » (p. 39)

Il évoque ici le concept de nécessité (*darūra*), permettant de passer outre, de manière tout à fait légale, les prescriptions religieuses.⁸⁰ En observant la nature des *ʿibadāt*, nous pouvons remarquer qu’elles ont un lien avec l’environnement extérieur et mobilisent la corporalité de l’individu. Il y a ainsi une interaction entre le spirituel et le matériel, le dévotionnel et le performatif. En prenant en compte les éléments extérieurs, lorsque ces derniers constituent une gêne importante, il y a un renversement des priorités amenant à une remise en question de l’ordre d’importance des actes. Ce débat ouvert de la mise en tension entre obligation divine et contrainte temporelle est toutefois au cœur de la construction juridique des pays musulmans, mobilisant à la fois les docteurs de loi et les juristes séculiers. Il serait ainsi intéressant de comprendre les fondements et les modalités de l’octroi de la dispense (*ar-ruḥṣa*).

Tout d’abord, nous pouvons mentionner que la *ruḥṣa* collective va de pair avec la notion de *maṣlaḥa* renvoyant à l’intérêt commun. Cela évoque la nécessité de préserver les cinq universaux (*dīn, nafs, ʿaql, māl, nasab*). Ce besoin prime sur la nécessité individuelle, comme l’auteur le mentionne dans le passage suivant :

⁷⁸ IBN ʿĀŠŪR, M. (*Trad.* BOUTALEB, H.), *Op. cit.*, p. 38.

⁷⁹ *Ibid*, p. 38.

⁸⁰ BLEUCHOT, H., *Chapitre V. Les fondements du droit musulman*, *Droit musulman : Tome 1 : Histoire, Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte*, Presses universitaires d’Aix-Marseille, pp. 437-475, 2015.

« Ceci étant, entre ces deux types de nécessité, il y en a une troisième qui a été négligée. Il s'agit de la nécessité générale permanente. Celle-ci se présente quand toute la communauté, ou une grande partie, se trouvent dans une situation qui exige de rendre licite un acte interdit pour atteindre un objectif spécifique, comme la sécurité de la Communauté, la préservation de ses ressources matérielles et autres, dont la durée et les circonstances sont variables. Il ne fait aucun doute que l'examen de ce genre de nécessité, quand il survient, est prioritaire et plus important que les besoins individuels, tout comme il réclame la modification de certaines règles juridiques établies. Il n'y a pas beaucoup de cas de ce genre. » (p. 218)

En poursuivant notre approche sociocritique, nous pourrions mettre en perspective cet extrait avec la volonté d'évolution et les entreprises de réforme entamées par l'auteur. En effet, il laisse transparaître une certaine critique à l'encontre des sociétés musulmanes, et des juristes en particulier, envers lesquels il formule un reproche pour débiter son chapitre « Licence publique et individuelle » [II, 18] ; il rejette leurs omissions de certains éléments sur le sujet. Finalement, il semble sous-entendre, en conservant la même subtilité, que le retard des pays dont la juridiction se base sur la *šarī'a* est dû à cette non prise en considération du contexte socio-politique. Par « nécessité générale permanente », il est possible que l'auteur fasse allusion au besoin urgent de rattraper ce retard sévissant dans tous les domaines, aussi bien intellectuels que techniques. De même, l'emploi des locutions « il ne fait aucun doute », « prioritaire » ou encore « réclame la modification », font apparaître l'impératif que cela constitue.

Ainsi, prendre en considération le besoin de modernisation de la société et de le désigner en tant que nécessité impérieuse (*darūra*) afin de répondre au *maqṣad* de la préservation du bien relève du domaine du *fiqh*.⁸¹ En d'autres termes, si la Loi, initialement religieuse, s'élargit à l'ensemble des domaines de la vie humaine en passant ainsi du statut spirituel à temporel, ce serait possible de l'inscrire dans une logique utilitariste afin qu'elle ne constitue plus une contrainte mais qu'elle devienne un facteur de développement. Nous pouvons d'ailleurs noter la quantité limitée de réglementations concernant le droit dans les Textes, contrairement à celles qui se rapportent au culte, montrant ainsi la logique de souplesse et d'adaptation de la Loi.⁸²

⁸¹ HOUOT, S., *De la « jurisprudence des minorités » et de ses déclinaisons : comment le Conseil européen de la fatwâ et des recherches forge une éthique relationnelle*, Archives de sciences sociales des religions, no 179, pp. 281-298, 2017.

⁸² OUBROU, T., *La shari'a de minorité : réflexions pour une intégration légale de l'islam*, Lectures contemporaines du droit islamique : Europe et monde arabe, édité par Franck Frégosi, Presses universitaires de Strasbourg, pp. 205-230, 2019.

Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya dit à ce propos que la *fatwā* a pour vocation de mesurer des solutions « en fonction des époques (*azmān*), des situations, des lieux (*amakīn*), des mobiles, des traditions (*ʿurf*) et des conventions sociales ⁸³».

Ainsi, nous pouvons constater que la nécessité d'avoir recours à l'*iġtihād* est permanente, lorsqu'il est question de déduire des lois du Coran et de la Sunna ; bien que cela soit une entreprise périlleuse, elle reste défendue par l'auteur qui n'appelle jamais à une sécularisation de la société. Au contraire, selon lui, la *maṣlaḥa* ne peut se faire qu'à travers l'application de la *ṣarīʿa*. Il cite cependant ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-Salām :

« Si l'illicite envahissait le monde dans la mesure où rien de licite ne pourrait y être trouvé, il serait alors permis de l'utiliser pour satisfaire les besoins des gens. Toutefois, cette licence ne doit pas être limitée à la nécessité, car cela conduirait à l'affaiblissement des musulmans et à la domination des infidèles et des rebelles sur les terres musulmanes. ⁸⁴ » (p. 219)

Peut-être pourrions-nous transposer l'éventualité « si l'illicite envahissait le monde » à la réalité connue par Ibn ʿĀṣūr des pays musulmans à l'époque de la colonisation. En effet, ce bouleversement idéologique apporté par les européens accompagné d'une vision moderne de la société fut parfois considéré, comme le montrent les réticences savantes et populaires, comme une généralisation de l'illicéité. En ce sens, cette permission formulée dans la précédente citation peut-elle concerner la Tunisie des années 1940 ? Notons tout de même que, en prenant toujours en compte le pouvoir fédérateur accordé à la *ṣarīʿa*, ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-Salām rappelle que l'octroi de cette licence participe au maintien de la position ascendante des occidentaux sur les musulmans. Au vu de ces remarques, nous observons que la question des dérogations, que ce soit dans le milieu social ou culturel, occupe une place importante dans le *fiqh*. Cependant, nous questionner sur la compatibilité d'un tel système avec le contexte juridique moderne est complexe. En effet, Mohammed Talbi déclare à ce propos : « En somme la Loi, aux yeux de la tendance la plus prégnante de l'Islam, n'est pas naturelle ⁸⁵ ». Il va ainsi à l'encontre d'Ibn ʿĀṣūr qui, comme nous l'avons vu, affirme que la loi islamique est universelle et conciliante.

L'auteur défend également que la *ṣarīʿa* permet certaines dérogations qui tiennent compte de la condition morale des hommes. En effet, elle ne saurait être insensible, puisqu'elle puise

⁸³ OUBROU, T., *Op. cit.*, p. 9.

⁸⁴ IBN ʿABD AL-SALĀM, ʿI., *Qawāʿid al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, Al-Maktabah al-Az'harīyah li-l-Turāt, Le Caire, pp. 326-327, 2016.

⁸⁵ TALBI, M., *Op. cit.*, pp. 101-109.

son inspiration dans les injonctions divines. L'appréhender de manière purement juridique, comme une entité qui resterait de marbre face aux difficultés, serait ainsi un non-sens. En effet, Dieu a connaissance des faiblesses des hommes et des épreuves qu'ils traversent. En ce sens, Ibn 'Āṣūr dit :

« Dieu savait que les combattants auraient le cœur brisé en voyant leurs blessures et en sachant qu'ils seraient enterrés dans cet état s'ils mouraient au combat. Il savait aussi que cela briserait le cœur de leurs parents et de leurs proches et il les a ainsi récompensés en leur attribuant cet immense mérite. Par conséquent il y a ici une inversion de la cause : la cause est l'effet tandis que l'effet est la cause. » (p. 92)

Ce passage concerne le fait de ne pas laver le corps martyr ; il explique ainsi que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, la raison sensible l'emporte sur la logique. En effet, s'il n'est pas lavé, ce n'est pas dans le but de conserver le sang dans ses veines. Au contraire, il est intéressant de constater que la Loi, dans ce cas, prend en compte non seulement le contexte de guerre qui rendrait cette pratique complexe et risquerait de retarder les combattants, mais également la dimension psychologique. En plus d'affecter les proches du défunt, cela risquerait de décourager les autres hommes ; la finalité prime donc sur la tradition, en tenant compte des conséquences qu'elle pourrait causer sur l'esprit. De la même manière, la *fatwā* positive commune encourage cette prise en considération de la moralité de la société tout comme son niveau de connaissance religieuse.⁸⁶ Deux actions identiques ne seront ainsi pas jugées de la même façon. Cela est une preuve de la facilité de la Loi, qui dépasse le statut fixe des injonctions pour les individualiser.

Elle vise l'équité, et pour atteindre cet objectif, prend en compte l'ensemble des paramètres composants aussi bien l'individu que la collectivité. Cela comprend également les inclinaisons naturelles de l'homme, que la Loi ne cherche nullement à contrarier. Ibn 'Āṣūr mentionne « l'amour propre et la compétition » (p. 128), des attributs psychiques, mais insiste aussi et avant tout sur les besoins primaires de l'individu. En effet, afin de répondre à ses besoins physiologiques, comme celui de manger ou de boire, la *ṣarī'a* autorise des actions initialement interdites. Nous constatons ainsi que la préservation de la vie prime sur toute autre prescription. L'auteur dit d'ailleurs :

⁸⁶ OUBROU, T., *Op. cit.*, p. 19.

« Voilà pourquoi il est permis de manger une charogne si on ne trouve rien d'autre pour éviter de mourir de faim. Nous sommes donc certains côtés la vie est catégoriquement interdit. » (p. 136)

La protection de la vie humaine est donc, de manière incontestable, l'une des finalités majeures de la Loi. L'existence de cette dernière a pour vocation d'instaurer une certaine harmonie entre les hommes ; en préserver la vie, ce qui est un des cinq universaux, est donc une nécessité. Au travers de cet exemple, l'auteur expose que la *šarī'a* n'est pas une loi contraignante mais qu'elle s'adapte, au contraire, à la condition des hommes afin d'en assurer la survie, certes, mais également la réussite.

1.2.3 Une adaptabilité au-delà des coutumes et des époques

Après avoir parcouru diverses situations, et observé sous quelles conditions l'octroi de la facilité pouvait être accordé, il serait intéressant d'en dégager les principes majeurs. En effet, prendre connaissance de ces fondements au travers d'un exposé synthétique, permettrait de comprendre davantage la pensée d'Ibn 'Āšūr concernant le rapport de la *šarī'a* à l'individu. Nous partirons ainsi du postulat que la pensée canonique musulmane se compose de trois facteurs à prendre en considération, et que nous expliciterons ; il s'agit de la Révélation et de ses modalités, le contexte d'origine et d'arrivée ainsi que la sensibilité humaine.⁸⁷

Tout d'abord, et comme l'auteur le rappelle, il est nécessaire d'établir et de prendre connaissance du lien entre le contexte dans lequel une injonction a été révélée et sa lettre, afin d'en comprendre la finalité et l'esprit. Bien que l'islam ait une vocation universelle et que son message soit formulé de manière à ce qu'il soit transposable à toute époque, il est cependant primordial de connaître la période durant laquelle il fut établi et à quel peuple il s'adressa. En effet, les textes scripturaires doivent être considérés comme « des miroirs de l'univers mental et des représentations des sociétés dans lesquelles elles ont été produites⁸⁸ ». Si le texte est resté figé à travers le temps, il n'en va pas de même pour les structures sociales et législatives qui ont évolué en fonction des éléments historiques et culturels. Cependant, ce qui amena à questionner la souplesse de la Loi fut principalement le facteur temporel. En effet, l'accroissement des échanges entre civilisations que les avancées techniques ont permises, ainsi que la généralisation et la diffusion de la modernité laissent à penser que plus rien ne subsiste

⁸⁷ OUBROU, T., *Op. cit.*, p. 3.

⁸⁸ BURESI, P., *Histoire de l'islam*, p. 147, 2015.

de l'Arabie du 7^{ème} siècle. Ces diverses évolutions requièrent donc, de la part de celui souhaitant suivre la *šarī'a*, une analyse historique de la Révélation afin de pouvoir en faire perdurer le message de manière accessible et intelligible. Ainsi, afin qu'il n'y ait pas d'incohérences entre le Texte et la réalité vécue, il est important de considérer le Coran dans son ensemble, et de ne pas tenter de le fractionner de sorte à en dégager uniquement les règles à observer.⁸⁹

Relier la section du texte à son intégralité est donc un des moyens pour en comprendre le sens et de pouvoir, ainsi, l'appliquer harmonieusement avec l'époque dans laquelle nous vivons. En ce sens, se restreindre à la lettre d'un verset condamnerait l'islam à une éternelle incompatibilité à tout milieu étranger à celui du Prophète. De la même manière, ces règles doivent être mises en relation avec le contexte dans lequel elles ont été établies, comme le mentionne l'auteur :

« Les juristes doivent aussi tenir compte du contexte et des circonstances dans lesquels se trouvait la communauté musulmane au moment où ces règles ont été établies. » (p. 82)

En effet, le travail des juristes consisterait ainsi à effectuer un va et vient entre ces deux aires temporelles, étant celle de la Révélation et celle contemporaine. Cela requiert donc une capacité de transposition permettant d'actualiser l'essence du message coranique en regard du nouveau contexte. Nous comprenons ainsi que, là aussi, une certaine forme d'éloignement de la forme du message est nécessaire afin de pouvoir accéder à son fond, d'en faciliter l'application et de le rendre convaincant malgré l'évolution de la société. Comme nous l'avons mentionné précédemment, le contexte doit être étudié. Après s'être attardé, de manière non exhaustive, sur l'importance de prendre en compte celui de la Révélation, nous aborderons à présent la capacité d'adaptation de la Loi au contexte actuel.

À l'orée du 20^{ème} siècle, les structures administratives et juridiques des pays arabes connurent, durant le contexte colonial, de multiples transformations.⁹⁰ Or, la tendance à l'universalité de la *šarī'a* serait entravée et menacée si elle n'ancrait pas ses principes dans les nouvelles réalités imposées par ces bouleversements. Bien qu'il ne s'agisse pas d'opérer des changements concernant le dogme et les principes fondateurs de la croyance islamique,

⁸⁹ VARLIK, S., *Le sens objectif du Coran à l'épreuve de l'historicité*, Archives de sciences sociales des religions, vol. n° 170, no 2, p. 6, 2015.

⁹⁰ GIUDICE, C., *Législation foncière et colonisation de la Tunisie*, Les administrations coloniales, XIXe-XXe siècles : Esquisse d'une histoire comparée, édité par Samia El Mechat, Presses universitaires de Rennes, pp. 229-39, 2019.

considérés comme absolus, des évolutions peuvent cependant avoir lieu au sein du domaine normatif. En effet, ces préceptes peuvent donner lieu à de nouvelles interprétations dans le but de les adapter à la modernité. Alors que nous assistons à une recrudescence de la normativité, l'auteur appelle, au contraire, à réduire tout ce qui rendrait le quotidien des musulmans difficile, comme une surabondance de règles qui menacerait leur intégration au sein de la société. Il dit à ce propos :

« En effet, il est établi dans les sources du droit que la Communauté musulmane n'est pas tenue d'imiter les actions de l'Envoyé de Dieu qui émanent de sa nature innée, mais chaque individu doit suivre ce qui convient à sa condition. Ceci concerne, par exemple, la manière de manger, de s'habiller, de s'allonger, de marcher, de chevaucher, et autres choses de ce genre : qu'il s'agisse de choses non inhérentes aux prescriptions de la Loi, comme marcher dans la rue, ou voyager à dos d'une bête, ou aux choses qui se rapportent aux prescriptions religieuses » (p. 65)

Nous constatons donc qu'il appelle à se réapproprier la Loi et les enseignements du Prophète, à les intérioriser afin de les appréhender de manière plus magnanime. De cette façon, à défaut d'obéir à une législation intrusive et contraignante, l'individu peut se détacher des préoccupations accessoires et futiles afin d'établir un lien plus profond et raisonnable avec la *šarī'a*. Comme le Prophète lui-même le rappelle, il était un homme qui avait certaines habitudes et dispositions qui, d'un point de vue religieux, sont anodines. Chaque personne doit conserver son individualité tout en la conciliant avec l'esprit des actes figurant dans la Sunna. Ibn 'Āšūr exprime donc son désaccord avec cette façon aveugle de vivre la *šarī'a*, la réduisant au statut de tradition archaïque.

Si nous replaçons cette affirmation dans une perspective politique, nous comprenons que de telles pratiques constituaient, à l'époque de l'auteur, un moyen d'affirmer l'identité tunisienne au travers son appartenance à l'islam. Cette intensification de la normativité va donc de pair avec le contexte colonial où la religion joue ce rôle unificateur. Cependant, cette forme de pratique extérieure réduirait les composantes morales de la Loi, et participerait davantage à son dénigrement. C'est pourquoi l'auteur dit :

« Voilà pourquoi la législation islamique n'a pas à se soucier de déterminer le type de vêtements de maison ou de moyens de transport que les gens doivent utiliser. » (p. 155)

Si nous observons les conditions dans lesquelles la Loi fut établie au IX^{ème} et X^{ème} siècles, nous pouvons constater la multiplicité de formes qu'elle prit. En effet, si le droit musulman conserva les mêmes principes, son application n'était pas uniforme selon le lieu et l'époque où il s'appliquait. Ainsi, durant les premiers siècles ayant suivi l'avènement de l'islam, les décisions n'étaient pas homogènes, témoignant de la marge de manœuvre laissée aux acteurs juridiques tels que les *qādis* et les *muftis*. Ces derniers ne cherchaient pas à imposer des règles de conduite à la société mais assuraient plutôt la tâche de transmettre la moralité islamique.⁹¹ Toujours dans cette logique de permissivité, l'auteur dit :

« Par conséquent accorder une attention particulière aux us et coutumes des différents peuples et contraire aux revendications d'une législation contraignante et universel. Cet objectif est intrinsèquement renfermé dans la législation à caractère permissif de sorte que chaque communauté puisse vivre selon ses coutumes. Néanmoins la permissivité est fondée sur deux règles essentielles : l'avantage ne doit pas être indispensable et le préjudice ne doit pas être significatif. » (p. 155)

Il soulève ici le lien entre identité arabe et appartenance à la communauté musulmane. Alors que l'expression « prendre le turban », utilisée au XIX^{ème} siècle par les européens, évoque le rapport étroit entre culture et culte, Ibn 'Āšūr dément cette idée reçue en continuant de défendre l'universalité du message coranique. De ce fait, il montre l'aisance de son application et son caractère plus symbolique que normatif. Il maintient qu'il ne nie aucunement la singularité de chaque peuple, comme cela est d'ailleurs indiqué dans le Coran [49 ;13]. Ainsi, l'adhésion à l'islam ne saurait se faire au prix du renoncement aux coutumes plurielles, puisque cela constituerait une gêne manifeste pour certaines nations.

Enfin, nous pouvons évoquer la prise en considération de la sensibilité humaine comme principe de la *šarī'a*. L'auteur y fait référence à plusieurs reprises, par exemple :

« C'est le cas par exemple quand on prend en compte la condition mentale d'un individu (ivre) dans le but de vérifier s'il s'agit d'une personne saine d'esprit ou pas car l'objectif de la loi est de punir l'ivresse par la flagellation. » (p. 88)

⁹¹ BURESI, P., *Op. cit.*, p. 7.

Nous constatons dans ce passage que le facteur humain est à considérer, si la Loi veut être observée de manière juste. En effet, les dispositions mentales d'un individu font partie des limites à ne pas négliger afin que nul doute ne subsiste dans l'application de la *šarī'a*. L'auteur affirme que, parmi les idées universelles et conventionnelles, cela appartient à la catégorie de la « cohérence » (*al-ındibāt*). Dans cet ordre d'idées figure le maintien de l'équilibre, entre rigidité et souplesse. En effet, si les croyants doivent tenir compte de la Loi et en assimiler les principes moraux, cette dernière se doit de s'adapter au milieu qu'elle régit. Son observance n'est pas linéaire et uniforme au sein de chaque société, mais suit plutôt l'évolution de chaque peuple et son avancement en matière de connaissances et d'application des prérogatives, en prenant compte de leur avancement spirituel et de leur capacité à recevoir une nouvelle loi.⁹² Ignorer ces composantes la soumettrait au risque d'écumer refus et résistance de la part des hommes, qui verraient en elle une contrainte demandant un assujettissement trop important de leur part. En ce sens, Ibn 'Āšūr dit :

« En conclusion, la Loi cherche à réaliser ses objectifs au sein de la communauté sans causer de difficultés et de peine et en conciliant autant que possible les différents aspects des finalités prévues par ces ordonnances et ses lois. Elle se hisse donc au sein de la communauté du niveau le plus bas de ces objectifs au plus haut dans la mesure ou les circonstances le permettent ; ou, au contraire renoncer à un objectif difficile parmi ceux qui sont les plus importants pour un plus proche de son but. » (p. 131)

Cela inclue la dimension d'omission volontaire de la *fatwā*⁹³, suivant la pédagogie du Prophète lui-même qui ne choisissait de transmettre à sa communauté que ce qui était abordable et applicable par celle-ci. L'individu et sa psychologie priment une fois de plus sur l'aspect canonique.

Nous pouvons, une fois de plus, constater l'humanité et la tolérance émanant de ces principes. En effet, Ibn 'Āšūr va à l'encontre des griefs formulés contre la *šarī'a* en accordant une place particulière à l'octroi de la facilité et la recherche de l'aisance ; peut-être s'agit-il d'un moyen de faire perdurer le message coranique, à cette époque menacé par la présence étrangère et la transformation sociétale qu'elle engendra. Cependant, que cela relève d'une vision réformiste de l'islam ou d'un artifice discursif ayant pour objectif l'assimilation et

⁹² OUBROU, T., *Op. cit.*, p. 23.

⁹³ *Ibid.*

l'intégration de ces bouleversements idéologiques, l'auteur propose un rapport spontané et simple à la Loi, corroborant sa vocation universelle.

Conclusion de chapitre

Nous avons pour ambition de démontrer que Ibn ‘Āšūr, au travers son ouvrage *maqāṣid al-šarī‘a*, tenta de diffuser une vision moderne de l’individu, au moyen de procédés discursifs et de méthodiques classiques, n’étant qu’un support pour permettre une adhésion plus importante à ces idées novatrices. En ce sens, les *maqāṣid* seraient une passerelle permettant d’établir une correspondance entre les valeurs occidentales, alors de plus en plus présentes en Tunisie à cette époque, et les principes de l’islam. Cette première partie nous permet de confirmer cette hypothèse, notamment au travers de certains points.

En effet, la première réforme s’opéra sur le plan linguistique, par l’introduction d’une lexie séculière dénuée de toute acception religieuse, permettant ainsi d’envisager l’individu sous un prisme autre que celui de sa croyance ; à son identité musulmane s’ajouta son implication citoyenne, œuvrant pour le bien de la société de manière responsable et consciente. Ibn ‘Āšūr encouragea, en l’incluant dans le cadre du respect de la Loi, une appréhension active de la vie politique et sociale. Il mobilisa également un vocabulaire coranique afin de corroborer cette nécessité absolue pour les hommes, au vu du retard accumulé par les pays arabes, d’atteindre cet idéal moral universel et d’intensifier leurs efforts pour y parvenir. De spectateur du dessein divin, l’individu devient un acteur responsable, capable de changer sa condition ainsi que celle de son pays. Ainsi, que le langage employé par l’auteur soit séculier ou religieux, il participe à l’assimilation d’une conception moderne du rôle de l’homme dans la société, au sein de laquelle il occupe une place désormais centrale, œuvrant pour le développement et l’équilibre de cette dernière.

Ibn ‘Āšūr explique cette stagnation idéologique et technique par la méthode des Anciens, qui auraient cristallisé la *šarī‘a*, empêchant ainsi son évolution. Cela créa, par conséquent, une incohérence dans le raisonnement des générations suivantes, ne parvenant pas à concilier la Loi au contexte moderne. Partant du postulat qu’elle n’est aucunement en contradiction avec l’évolution de la société, il propose de décroisonner la réflexion autour de ses prescriptions, non pas par le biais d’une avancée vers les valeurs occidentales, mais par une humanisation des enseignements prophétiques, étant, plus que des statuts immuables, des principes moraux. Cette volonté de réforme de l’approche au dogme résonne tout particulièrement avec le contexte contemporain, où son application peut être perçu comme un frein au développement des sociétés et à la productivité de leurs populations. Cet ouvrage, faisant du caractère évolutif de

la *šarī'a* une de ses caractéristiques majeures, offre un regard nouveau sur ses injonctions, qui deviennent ainsi la cause du progrès et non plus une entrave à celui-ci.

Enfin, Ibn 'Āšūr réfute les accusations de rudesse de ces peines, et tente de les rendre plus compréhensibles en attribuant à ces dernières des caractéristiques modernes du rapport à la justice. Il désavoue ainsi toute forme de répression du système islamique, le faisant coïncider avec les valeurs universelles d'égalité et de clémence. D'une loi contraignante, la *šarī'a* devient une disposition accompagnant la condition naturelle des hommes, leur permettant ainsi de maintenir l'équilibre et d'empêcher la corruption au sein de la société. Il exclue toute manifestation d'intransigeance de cette dernière et insiste sur son caractère magnanime en exposant sa tendance à prendre en considération le facteur psychologique des individus. Cela en fait un système tout aussi moderne, d'un point de vue humain, que celui proposé par les instances coloniales de l'époque. Qu'il s'agisse d'un moyen de se conformer aux exigences morales contemporaines ou de renforcer la cohésion de la communauté, les *maqāṣid* semblent être la solution aux divers dilemmes éthiques rencontrés par le *fiqh* au XX^{ème} siècle.

Ainsi, que cela soit opéré de manière intentionnelle ou inconsciente, l'apparence traditionnelle de l'ouvrage participe, effectivement, à la diffusion de ces idées modernes dont l'auteur est porteur. Mêlant vocabulaire, principes et considérations à la fois religieuses et séculières, Ibn 'Āšūr fait résonner les *kulliyāt al-ḥams* avec les valeurs caractéristiques de la vision moderne de l'homme. De multiples similitudes peuvent être relevées entre *fiqh* islamique et juridiction européenne, évoluant tous deux grâce aux interactions mutuelles imposées par les circonstances historiques. Si cette contemporanéité est vraie à propos de l'appréhension de l'individu, nous pouvons nous demander s'il en va de même pour l'organisation de la société, notamment en ce qui concerne les transactions, mais aussi le droit de la famille ou encore la conception de la Communauté. Aussi, puisque les *maqāṣid*, semblent être une manière d'appréhender la Loi à la lumière des dispositions naturelles des hommes, nous pourrions nous interroger à propos de l'universalité des valeurs défendues par cette dernière.

Chapitre 2

Une société sous le prisme des *maqāṣid* : gage de réussite ?

Section 1 : Une vision étendue des composantes de la Communauté

2.1.1 De la nécessité d'instaurer la cohésion au sein du groupe

Comme cela était le cas pour l'individu, Ibn 'Āšūr véhicule une conception moderne de la société – ou du groupe au sens large – par le biais d'un vocabulaire religieux, notamment *umma*, présent dans le Coran à 51 reprises. Ce terme est foncièrement associé à l'islam, comme son annexion au nom Muḥammad (*ummatu Muḥammad*) en témoigne. Incarnant un système politique au sein duquel le Coran serait la source juridique qui régirait entièrement le quotidien d'un seul et unique groupe confessionnel, cette illusion de la parfaite imbrication entre politique et religieux est le fruit d'une approche essentialiste de l'islam. En effet, bien que *umma* fasse partie de ce vocabulaire ancien que l'on réhabilite à des fins socio-politiques, ses significations ne sont pas inéluctablement archaïques. En ce sens, le réduire à la seule communauté confessionnelle contredirait l'emploi coranique de 'umam exprimant l'idée de la communauté de manière générale, c'est-à-dire tout groupe humain présentant une unité, qu'elle soit linguistique, culturelle ou religieuse.

C'est au moyen de cette logique de dépassement que l'auteur entend exposer les finalités des lois régissant le groupe en question. En allant au-delà des frontières ethniques et confessionnelles, il confère à *umma*⁹⁴ un sens universaliste en phase avec son époque. Il instaure une véritable dynamique d'influence entre les européens (et plus particulièrement les administrateurs coloniaux) d'une part, et les intellectuels tunisiens musulmans d'autre part. Pour les uns, il démontre que la *šarī'a* ne s'oppose nullement aux réformes en cours et à venir, et pour les autres, il galvanise ce sentiment d'appartenance à une communauté nationale en conservant une islamité manifeste au sein de son discours.

Ibn 'Āšūr emploie ce terme à 25 reprises⁹⁵. Nous pouvons dès lors noter qu'il s'agit du nombre d'occurrences le plus important utilisé pour renvoyer à l'idée de groupe / communauté, à l'instar de *muḡtama'a* qui apparaît à 2 reprises⁹⁶, de *maḡmū'a* (5 fois)⁹⁷, ou de *nizām iḡtimā'ī*

⁹⁴ Nous faisons le choix de ne pas translittérer ce mot. Comme sa présence dans le dictionnaire Larousse en témoigne, il a intégré la langue française.

LAROUSSE. (s. d.). Réussite. Dans *Dictionnaire en ligne*. Consulté le 30 novembre 2021 sur <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/umma/80509>

⁹⁵ IBN 'ĀSUR, M. *Maqāṣid al-šarī'a al-islāmiyya*, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya, Qatar, 2004. p. 457, p. 276, p. 348, p. 36, p. 373, p. 443, p. 301, p. 34, p. 181, p. 304, p. 135, p. 127, p. 707, p. 582, p. 213, p. 184, p. 131, p. 28, p. 577, p. 194, p. 193, p. 285, p. 189, p. 380, p. 583. Consulté le 09 novembre 2021 sur <https://shamela.ws/book/17094>.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 396, p. 575.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 18, p. 197, p. 424, p. 562, p. 588.

(2 fois)⁹⁸. Le choix de ces locutions est novateur, car elles portent en elles le désir d'indépendance (notamment *muğtama'a al-quṭur al-ḥāṣ*, p. 204) basé sur un système social cohérent. Cependant, la prévalence de *umma* montre, une fois de plus, que la réforme doit s'opérer grâce à un référent commun, celui du vocabulaire classique issu de la tradition musulmane. La stratégie d'introduire peu à peu un lexique novateur et séculier, le rendant presque anecdotique au sein de l'œuvre, permet sa pénétration progressive dans l'inconscient collectif. Une double lecture permet ainsi de saisir la finesse du texte et de comprendre qu'il oscille en permanence entre son registre religieux, réduisant sa portée à la seule communauté musulmane, et son message contemporain le reliant à la réalité politique d'alors, élargissant de fait l'impact de ses idées. Il y a donc deux façons d'aborder les *maqāṣid*, et cela est particulièrement important lorsqu'il est question du groupe. En effet, si nous adoptons un angle purement communautaire, une réforme interne pourrait advenir. Cependant, si nous dépassons ce paradigme, une restructuration des relations franco-tunisiennes pourrait être envisagée (voire un changement des rapports entre *dār al-ḥarb* et *dār al-islām*).

Finalement, l'utilisation de *umma* permet de toucher plus aisément la sensibilité du lecteur, puisqu'il est le seul terme ayant la capacité de sous-tendre autant de concepts. En effet, il constitue « un contenant doté d'une remarquable aptitude réceptrice »⁹⁹ absorbant aussi bien les revendications nationalistes et les ambitions politiques, que les expressions d'une religiosité fédératrice unissant la communauté autour de mêmes principes. Écrivant dans un contexte colonial, nous ne pouvons ignorer la charge émotionnelle de cette représentation qui incarne un idéal d'équilibre entre politique et religion. Réunis, ces pouvoirs feraient la force des nations arabes, là où l'Occident avait échoué et avait dû renoncer à l'un d'entre eux. Or, cette double implication semble être un marqueur de l'identité tunisienne, qui souhaite s'accommoder de cette dualité complexe pour faire cohabiter ces deux sphères, afin de bâtir une société organisée autour des mêmes valeurs, sans ne jamais avoir à renoncer au progrès apporté par la modernité.

À mi-chemin entre *umma islāmiyya* et *umma 'arabiyya*, Ibn 'Āṣūr évoque simplement une communauté musulmane qui aspire à bâtir des systèmes – bien qu'hétérogènes du fait de leur éloignement géographique – tournés vers *al-falāḥ*. Ce terme, définit par Kazimirski comme « le bonheur, la félicité »¹⁰⁰, apparaît à 40 reprises dans le Coran¹⁰¹ et incarne un des objectifs

⁹⁸ *Ibid.*, p. 58, p. 75.

⁹⁹ AMOR, A., *La Notion D'« Umma » Dans Les Constitutions Des États Arabes*, *Arabica*, 30(3), p. 270, 1983.

¹⁰⁰ KAZIMIRSKI B.A., *Op. cit.*, p. 628

¹⁰¹ UMER CHAPRA, M., *La vision islamique du développement à la lumière de maqāṣid al-ḥaria*, Institut Islamique de la Recherche et de la Formation Banque Islamique de Développement Djeddah, p. 3.

majeurs de la Loi islamique ; celui d'assurer la *maṣlaḥa* au sein de la société par le biais de citoyens psychologiquement et physiquement équilibrés (notons qu'*al-falāḥ* figure dans *al-aḍan*). Le bien-être personnel de ces derniers leur permettra de s'épanouir et d'acquérir des savoirs, se mettant ainsi au service de la collectivité pour la faire prospérer dans tous les domaines. Si une telle présentation peut sembler utopique, l'auteur insiste sur ces valeurs universelles de paix, de solidarité et de bonheur comme des piliers de la *ṣarī'a*. Sa symbolique dépasse en effet sa réalité ; elle n'est ni une nation, ni une entité politique reconnue. Louis Gardet dit en ce sens : « À vrai dire, la plus grande force unitaire de la *Umma* est, peut être bien, d'ordre affectif ».¹⁰²

Non sans rappeler la devise française, l'égalité et la fraternité sont d'ailleurs célébrées dans le passage suivant :

« Et ceci, du fait que les musulmans sont tous égaux dans leur adhésion à la Communauté musulmane, conformément à ce Décret divin: « Certes, les croyants sont tous des frères » (49, 10). La fraternité implique l'égalité universelle, et donc que tous les musulmans jouissent des mêmes droits reconnus et accordés par la *shari'a*, sans aucune forme de discrimination dans tous les domaines ne permettant pas d'inégalité entre les musulmans. Sachant que les musulmans sont égaux en raison de leur nature créée et de leur unité religieuse, nous pouvons donc en conclure qu'ils sont dignes d'être égaux devant la Loi, quel que soit leur statut social ou pouvoir. Ainsi, la force d'un puissant ne lui accorde aucun privilège devant la Loi, ni la faiblesse de l'humble n'empêche un traitement équitable et égal à tous. » (p. 163)

En mentionnant un verset du Coran, l'auteur affirme que les hommes sont égaux en vertu de leur appartenance à la Communauté. Il répète « musulmans » à trois reprises, pour limiter la portée de ses propos et les inscrire dans un cadre religieux. En effet, cette égalité leur est accordée grâce et par la Loi. Il s'agit donc d'une affirmation divine qui vise à renforcer les liens entre les croyants. Le second argument concerne la nature de l'homme « les musulmans sont égaux en raison de leur nature créée ». Il fait appel au concept de *fiṭra*, qui admet que la nature de l'homme est « bonne et libre de toute imperfection spirituelle ».¹⁰³ Ce sont ces qualités qui

¹⁰² GARDET, L., & CHEBEL, M., *L'Islam, religion et communauté*, p. 281, 2002.

¹⁰³ UMER CHAPRA, M., *Op. cit.*, p. 9.

lui confèrent le statut de lieutenant de Dieu sur Terre (*hilāfa*) comme cela est mentionné dans le Coran (2 : 30).¹⁰⁴

Il est donc primordial d'honorer le statut privilégié accordé par Dieu aux hommes, en maintenant la paix sociale et en respectant la dignité de chacun. Ainsi, il rappelle qu'une hiérarchie de valeur entre les individus n'est pas souhaitable, puisqu'elle irait à l'encontre des propos coraniques. Serait-ce une occasion de rappeler que le colonisateur n'est pas supérieur aux indigènes ? La dernière phrase de cet extrait « la force d'un puissant ne lui accorde aucun privilège devant la Loi » semble le sous-entendre. L'auteur ne s'adresse d'ailleurs ici qu'aux musulmans, alors qu'il favorise habituellement un discours universaliste. Le dogme musulman considère que tous les hommes sont dignes d'accéder au salut et que Muḥammad est un intercesseur pour toute l'humanité.¹⁰⁵ En effet, si cette religion est apparue dans le contexte de l'Arabie du 7^{ème} siècle, elle n'a aucune vocation tribale et tend incontestablement à l'universalisme.¹⁰⁶

La Communauté dépasse l'ethnie, permettant une appropriation immédiate par tous sans nécessité d'assimilation à une culture spécifique. Comme cela a été traité précédemment l'individu est placé au centre d'une société qui se doit de n'émettre aucune distinction de sexe, de race ou de statut social. L'objectif visé est le respect de la dignité humaine, et le pouvoir en place a pour rôle d'y veiller en appelant les citoyens à se conformer à leur *fiṭra*. Nous comprenons que l'extrait ci-dessus sert d'avant-propos, qu'il s'agit d'une sorte d'accroche permettant au lecteur tunisien de l'époque de s'identifier aux propos de l'auteur et de renforcer la Communauté aussi bien religieuse que nationale en cette période instable. Si nous poursuivons à la page suivante, nous constatons que le discours est, cette fois, orienté en ce sens. En effet, il dit :

« Selon la législation islamique, l'égalité au sein de la Communauté résulte de celle des hommes dans leur nature innée, de ce qui en découle, et dont la distinction [entre les individus] n'a aucune incidence sur le bien-être de la société. [...] Aussi, aucune différence de couleur, d'aspect, de race ou

¹⁰⁴ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠)

HAMIDULLAH, M., L., & Leturmy, M., *Le Saint Coran*, Die Welt des Islams, p. 9, 1961.

« Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges: «Je vais établir sur la terre un vicaire «Khalifa». Ils dirent: «Vas-Tu y désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier?» - Il dit: «En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas!».

¹⁰⁵ CHIH, R., *De quoi Muḥammad est-il le nom ? Le prophète de l'islam au miroir de sa communauté*, p. 7, 2021.

¹⁰⁶ KHALFALLAH, N., *Article en cours de parution*, 2021.

d'origine ne peut affecter cette égalité. Cette égalité fondamentale assure ainsi leur égalité dans le domaine des principes de la législation islamique, tels le droit à l'existence, exprimé par les termes « protection de la vie » et « protection de la descendance », et les moyens de subsistance, exprimés par le terme « protection des biens » [...] Ils ont aussi droit aux moyens qui leur permettent de vivre une vie digne et décente, et c'est ce qu'on désigne par les expressions : « protection de l'intellect » et « protection de l'honneur ». Mais le plus important des droits, c'est celui d'appartenir à une communauté religieuse qui est désignée par l'expression : « protection de la religion ». (p. 164)

Il y a une distinction nette avec l'extrait précédent. Nous constatons que le terme « égalité » apparaît à 4 reprises. Alors que l'abolition de l'esclavage est encore récente en Tunisie (1846 par Ahmed 1^{er} Bey), Ibn 'Āšūr entérine ces valeurs de dignité absolue en les reliant au décret divin. Le développement n'est pas uniquement envisagé au travers des avancées techniques ou des structures administratives, mais également au travers du « degré spirituel » d'un peuple. Ainsi, nous constatons que chaque progrès ou chaque changement dans la façon d'appréhender le monde est justifié par un argument religieux. C'est le cas de cette égalité totale, qui est défendue au moyen du verset 70 de la sourate 17 qui dit : « Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures. »¹⁰⁷

Il est donc nécessaire de se conformer au verbe coranique et d'adopter un discours universel afin de rendre la loi islamique applicable par tous les peuples, comme cela est souhaité. Ibn 'Āšūr explique la sagesse qui se trouve dans le fait de choisir le Prophète parmi les Arabes ; leur isolement de la civilisation les a préparés à « se mêler et s'associer ouvertement avec d'autres nations avec lesquelles ils n'avaient pas d'hostilités, contrairement aux Perses, aux Byzantins et aux Coptes ». ¹⁰⁸ Il serait donc malencontreux, au nom d'un nationalisme arabe exalté par la colonisation, d'aller à l'encontre de ce choix qui est au fondement de l'islam, qui a été pensé par et pour l'ouverture aux autres nations qu'il allait engendrer. L'auteur vise ainsi à proposer une méthode permettant de déceler les normes culturelles qui se cachent derrière les textes afin de pouvoir les appliquer en tout temps et en tous lieux, et de ne plus les considérer

¹⁰⁷ HAMIDULLAH, M., *Op.cit.*, p. 528.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (٧٠)

¹⁰⁸ AUDA, J., *A Maqāṣidī approach to contemporary application of the Sharī'ah*, Intellectual Discourse, 19(2), p. 213, 2011.

comme des énoncés figés dans leur interprétation. Cela permet donc de faire ressortir les principes moraux qu'ils abritent, et non plus uniquement d'établir des normes à part entière.¹⁰⁹

La seconde moitié de cet extrait est essentielle, puisque l'auteur énumère *al-kulliyāt al-ḥamsa* (*hiḏ al-dīn*, *hiḏ al-ḥayāt*, *hiḏ al-ʿaql*, *hiḏ al-naṣl*, *hiḏ al-māl* et éventuellement *hiḏ al-ʿird*). Ces cinq principes universaux constituent le fondement d'une société envisagée sous le prisme des *maqāṣid al-ṣarīʿa* ; or, c'est ce que nous défendons dans notre hypothèse. De tels objectifs rendent possible l'absorption de la modernité et de ses composantes, tant qu'elles n'outrepassent pas ces limites. Étant donné qu'il est question de Communauté, et dans le cadre de l'argumentation pour une égalité absolue entre les individus, *hiḏ al-ḥayāt*, *hiḏ al-ʿird* et éventuellement *hiḏ al-dīn* pourraient être mobilisés pour la défendre.

La promotion d'une autre valeur centrale au sein de la *Umma*, celle de la liberté, est mentionnée page 232 :

« À partir d'une analyse thématique de ces enseignements, et d'autres similaires, et des dispositions, on constate que l'un des objectifs de la Loi est de promouvoir et de répandre la liberté [...]. Toutes ces formes (de liberté) sont soumises (aux lois) de l'État islamique où (les hommes) doivent pouvoir agir librement, et jouir de tout ce que la Loi islamique leur permet craindre qui que ce soit. Toutes ces questions sont régies par des règles précises et des limites fixées par la Loi, et personne ne peut contraindre les gens à se conformer à autre chose. » (p. 232)

Nous devons appréhender la liberté en faisant la distinction entre *al-ḥuriyya* (dont il est question) et *al-ʿitq* qui désigne l'affranchissement d'un individu de l'esclavage¹¹⁰ ; *al-ḥuriyya* est un concept tout à fait moderne. En effet, ce mot n'apparaît pas dans le Coran¹¹¹, et il n'aurait été introduit dans la littérature islamique que récemment, sous l'influence du français.¹¹² La liberté dont il est question n'est cependant pas semblable à celle entendue en Europe. Afin d'honorer son statut de lieutenant de Dieu sur Terre, l'homme ne peut jouir d'une liberté sans limite dont lui seul détermine l'étendue. C'est pour cela que l'auteur rappelle ce cadre précis en

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 198.

¹¹¹ Holy Quran, [http://holyquran.net/cgi-](http://holyquran.net/cgi-bin/qsearch.pl?st=%CD%D1%ED%C9%20&sc=1&sv=1&ec=114&ev=7&ae=&mw=r&alef=ON#)

[bin/qsearch.pl?st=%CD%D1%ED%C9%20&sc=1&sv=1&ec=114&ev=7&ae=&mw=r&alef=ON#](http://holyquran.net/cgi-bin/qsearch.pl?st=%CD%D1%ED%C9%20&sc=1&sv=1&ec=114&ev=7&ae=&mw=r&alef=ON#)

¹¹² AUDA, J., *Op. cit.*, p. 199.

disant « toutes ces formes de liberté sont soumises aux lois de l'État islamique » et « des règles précises et des limites fixées par la Loi ».

Une fois de plus, la valeur est justifiée et comprise sous le prisme des textes scripturaires, sans quoi elle n'est pas recevable. Il s'agit là d'un moyen de persuasion par l'exploitation de la crainte révérencielle des individus. C'est ainsi que des actions de la vie quotidienne, relevant de la solidarité ou du savoir-être prennent la forme de devoirs religieux desquels il faudrait répondre. L'auteur dit à ce propos :

« Par ailleurs, les actions utiles aussi bien à l'individu qu'à la communauté, comme le sauvetage d'une personne qui se noie, ou l'extinction d'un incendie ravageur, ont été considérées comme une matière relevant des obligations collectives (*kifaya*). Parmi celles-ci, on peut aussi compter l'entretien des épouses et des enfants, l'aide aux nécessiteux, l'hospitalité des étrangers, et la désignation des responsables des affaires publiques de la communauté. » (p. 125)

Il y a donc une responsabilisation des citoyens (les actions utiles à la Communauté sont un *fard kifāya*) qui deviennent acteurs de la société tout en en tirant des bénéfices accordés par Dieu. Le *ḥadīṭ* affirmant que « La relation du croyant avec un autre croyant est comme (les briques) d'un bâtiment, chacun renforce l'autre » exprime cette vision d'unité.¹¹³

2.1.2 *La Communauté : établissement d'une autorité morale*

La rétribution dans l'au-delà que nous venons d'évoquer constitue un moyen de faire respecter l'ordre au sein de la société. Il s'agit donc d'aborder ici quelles sont les diverses armes que la Communauté possède, qui lui permettent de s'ériger en tant qu'autorité morale. La simple acceptation de ces valeurs par la population n'est pas suffisante pour qu'elles soient systématiquement mises en pratique. En effet, cette forme de contrat social implique nécessairement un sacrifice personnel, ou du moins un effort, pour concourir au bien-être de la société.¹¹⁴ La foi équilibre ainsi la balance des intérêts, entre bénéfice personnel et collectif.

¹¹³ وعن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا". وشبك بين أصابعه « (متفق عليه)

AL-BUKHĀRĪ & HOUDAS, O., *Le Sahīh d'Al-Bukhārī*, Maison Ennour, n°2446, 2007.

¹¹⁴ UMER CHAPRA, M., *Op.cit.*, p. 3.

Un autre moyen de faire respecter le pouvoir en place est de le rendre juste et non despotique. Il doit laisser la liberté nécessaire aux individus pour qu'ils puissent développer un esprit critique. Sherman Jackson développe d'ailleurs cette idée en élargissant la préservation de la raison (*hifz al-'aql*) à toute éducation qui permettrait de lutter contre la corruption de l'esprit, dans la mesure où celle-ci « renforcerait la capacité de savoir »¹¹⁵. Il critique le fait que *hifz al-'aql* ne porte généralement que sur la consommation de produits intoxicants¹¹⁶. D'autres formes de détournements existent et sont bien souvent causés par le pouvoir lui-même. Ibn 'Āṣūr évoque, quant à lui, la préservation de l'intellect en ces termes :

« La préservation de l'intellect signifie protéger les esprits des gens de tout trouble, car toute altération de l'intelligence conduit (inévitablement) à une grave corruption découlant d'une conduite incontrôlée. Le trouble qui affecte l'esprit d'un individu conduit à une corruption partielle, alors que celui qui affecte l'esprit de nombreuses personnes, ou d'une grande partie de la Communauté, peut avoir un effet dévastateur. Voilà pourquoi il faut interdire la consommation d'alcool et l'ivresse, et en décourager cette pratique dans la Communauté, de même que la diffusion de toutes sortes de substances stupéfiantes qui corrompt les esprits, comme le haschich, l'opium, la morphine, la cocaïne, l'héroïne, et tous ces produits dont la consommation a sensiblement augmenté au cours du quatorzième siècle de l'Hégire (XIX^e siècle de l'ère chrétienne]. » (p. 137)

Une fois de plus, il mentionne les conséquences qu'une telle consommation pourrait engendrer à l'échelle de la Communauté. Si cela était fait dans le secret et que personne n'en prenait connaissance, les risques ne seraient pas les mêmes que dans le premier cas, où ils seraient « dévastateurs ». Si ces propos semblent découler de l'interdiction coranique de consommer des substances alcoolisées, ils sont reliés à la réalité sociale de la Tunisie du XIX^e siècle, comme il le précise à la fin du paragraphe.

En effet, le pays devint à cette époque un important producteur de vin en raison de la crise viticole qu'affecta la France. Bien que la majorité de la production était à destination de la métropole, une certaine partie restait sur le sol tunisien et se propageait inévitablement dans les villes et campagnes. Plus qu'une affaire religieuse, il s'agissait d'une question identitaire qui

¹¹⁵ YASIR S., *An Examination of the Modern Discourse on Maqāṣid al-Sharī'a*, The Journal of the Middle East and Africa, 5(1), 39-60, p. 56, 2014.

¹¹⁶ *Ibid.*

entraîna de nombreux problèmes sociaux.¹¹⁷ Le plus important d'entre eux advint au début de la Première Guerre mondiale, lorsque la loi du 12 septembre 1914 interdit aux tunisiens musulmans de consommer de l'alcool. Cette ordonnance – mise en place par les autorités du Protectorat – prévoyait également diverses mesures concernant les débits, notamment leur distanciation des mosquées ou des écoles.¹¹⁸

Il est étonnant, à première vue, de constater que cette loi fut instaurée par les français ; cela révèle leur volonté de manifester leur puissance. Bien que cela ait été présenté comme un moyen de garantir le respect des coutumes locales et des pratiques religieuses, ce contrôle de la consommation d'alcool des tunisiens sous-tend une volonté de division de la société. Cela suppose « une certaine infantilisation, mais aussi le fait d'indigéniser les indigènes »¹¹⁹. Ces derniers étaient considérés comme incapables de résister aux vices importés par les européens. Pourtant, cette croyance en un pays musulman qui respecterait scrupuleusement les injonctions divines est caricaturale, puisque l'alcool était déjà répandu depuis le XIX^{ème} siècle dans tout l'Empire Ottoman.¹²⁰ Cette substance devint donc symbolique et sa problématique fut reprise par les nationalistes qui l'associèrent à l'empiètement de la culture tunisienne par les européens. Bourguiba écrivit d'ailleurs que « le projet de diffuser les boissons alcoolisées dans la Tunisie coloniale vise à affaiblir les résistances des populations »¹²¹.

Cet encart historique nous permet de constater, une fois de plus, qu'Ibn 'Āšūr écrit dans un contexte particulier qui influence et oriente ses propos. Concernant l'instauration d'une autorité par un groupe, l'objet de cette sous-partie, nous voyons dans ce cas précis qu'aussi bien le Protectorat que les nationalistes tunisiens mobilisent des référents émotionnels qui confortent les individus dans leur identité ; ils produisent un discours dans lequel la population se reconnaît. Cependant, cela n'est pas suffisant. Il faut également une défense aussi bien territoriale que patrimoniale. L'auteur dit :

« Quant à la communauté dans son ensemble, le maintien de la religion signifie éviter tout ce qui pourrait violer et détruire ses principes, et cela comprend aussi la défense des territoires musulmans et de leur souveraineté, et la sauvegarde des moyens de transmission des enseignements de l'Islam

¹¹⁷ ZNAIEN, N., *Alcool et colonisation en Tunisie*, Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe [en ligne]. Mis en ligne le 11/03/21, consulté le 31/12/2021, <https://ehne.fr/fr/node/21501>

¹¹⁸ ZNAIEN, N., *Les territoires de l'alcool à Tunis et à Casablanca sous la période des Protectorats (1912–1956) : Des destins parallèles ?*, L'Année du Maghreb, 12, p. 4, 2015.

¹¹⁹ ZNAIEN, N., *Op. cit. (Alcool et colonisation en Tunisie)*, p. 3.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

aux générations présentes et futures. Préserver les âmes humaines (*hifz al-nufūs*) signifie protéger les individus et la collectivité de la ruine, car le monde est composé d'hommes, et chaque individu a ses propres caractéristiques qui sont essentielles pour la survie du genre humain. » (p. 136)

Une fois de plus, ce passage peut être lu à la lumière d'un appel à la décolonisation toujours plus grandissant. Cela est presque explicitement mentionné : « éviter tout ce qui pourrait violer et détruire ses principes, et cela comprend aussi la défense des territoires musulmans ». Il n'est pas question de bâtir un État totalitaire qui transmettrait cet héritage par la force, sans réflexion préalable, ni de former des dirigeants qui appelleraient à prendre les armes dès lors que leur identité se verrait menacée ou critiquée. Il est plutôt question d'un État qui accepte la présence de « contre-pouvoirs institutionnels à l'État¹²² », pouvant prendre diverses formes. Ainsi, cela pousserait les individus à la réflexion et participerait au développement d'une société forte, consciente de son héritage spirituel qu'elle n'hésiterait pas à questionner, afin de le faire perdurer au fil du temps. C'est ainsi qu'*hifz al-nufūs* pourrait être accompli. Certaines dispositions doivent cependant être prises, comme l'auteur le mentionne :

« Par ailleurs, l'inégalité de certains droits entre musulmans et non-musulmans vivants sous la Loi islamique (*ahl al-dhimma*), tels que les compétences nécessaires pour occuper certains postes religieux, est également basée sur une rationalité spécifique, car la saine croyance est l'un des principes fondamentaux de l'Islam; ce qui signifie que la confusion de la foi des non-musulmans implique leur inaptitude, du point de vue de la Loi, à se voir confier la gestion des affaires des musulmans. En outre, il est difficile de prévoir et de mesurer l'impact de leur comportement sur la Communauté musulmane si on les laissait exercer leur autorité sur les musulmans. » (p. 166)

Cet exemple soulève la question de la présence des non-musulmans à la tête d'un État dont la religion est l'islam. Il s'agit d'une discrimination « légitime », dans le sens où elle participe à asseoir l'autorité du pouvoir en place. En effet, ce dernier se doit d'être à l'image de son peuple ; il ne serait pas ingénieux que des minorités gèrent les affaires de la majorité, puisque celle-ci n'aurait plus confiance en le gouvernement et risquerait de se rebeller. De la même façon, un régime foncièrement islamique ou de type occidental engendrerait de la

¹²² UMER CHAPRA, M., *Op. cit.*, p. 36.

méfiance. Ibn 'Āṣūr ne formule donc ici aucun grief à l'encontre des non-musulmans, mais tente plutôt de fournir des explications à cette discrimination apparente ; elle est au service de l'État. De plus, comme l'affirme Pierre Rondot :

« Dans un pays dont la population est en grande majorité musulmane, prévoir que le Président de la République sera musulman est, en pratique, absolument superflu car le jeu des forces politiques et sentimentales amènera inévitablement ce résultat, mais pareille disposition est trouvée nécessaire, car elle atteste la supériorité de la communauté musulmane et comporte un hommage de principe à l'Islam ¹²³»

Cette disposition est qualifiée de « superflue » par ce dernier. Une fois encore, cela laisse transparaître la force symbolique de la *Umma* ainsi que sa charge affective, plus qu'un réel pouvoir politique. L'autorité morale passe donc par une revendication de l'islamité d'une nation, qui serait garantie par des lois comme celle que nous venons d'évoquer. Ce terme est un réservoir sentimental qui mobilise à la fois l'idéal de panarabisme et de panislamisme. Les savants peuvent, d'une certaine manière, contribuer à l'exaltation de ce sentiment ; ils sont les représentants physiques de la *Umma*. C'est pour cette raison qu'ils sont des piliers dans la gestion de son organisation. L'auteur dit d'ailleurs :

« Les savants de notre époque devraient au moins prendre conscience de cet objectif scientifique, et fonder des organisations intellectuelles composées des plus grands spécialistes de la shari'a, de toutes les écoles juridiques, dans tous les pays musulmans. La tâche de ces spécialistes sera d'étudier et de discuter des besoins vitaux de la Communauté, et de produire des résolutions sur la façon dont la Communauté musulmane doit agir. Après quoi, ils devront faire part de leurs résolutions à tous les pays musulmans. Je doute que les musulmans s'écartent de leurs recommandations. Ils devront en outre identifier et désigner les savants qui ont atteint, ou presque, le degré de *mujtahid*. » (p. 245)

Ibn 'Āṣūr leur adresse presque une critique et leur lance un appel, lorsqu'il dit : « ils devraient au moins en prendre conscience ». En effet, il propose un remaniement de la gestion interne de la Communauté en passant par la création d'instances au sein desquelles siègeraient des figures reconnues pour leur degré d'*iğtihād*. De cette manière, ils bénéficieraient de la

¹²³ AMOR, A. *Op. cit.*, p. 284.

confiance et du soutien des citoyens, qui leur serait accordé grâce à cette légitimité scientifique. En effet, ils doivent progresser aux côtés de l'État dans un but commun : le développement de la société. Une séparation totale des deux entités, politique et religieuse, n'est pas envisageable ni souhaitable dans un pays arabe, puisqu'elle saperait l'autorité de son gouvernement. Le pouvoir doit porter sur les affaires aussi bien matérielles que spirituelles du groupe. Cette approche peut être désignée par *Islamic Welfare State*, qui est « le concept politique de création d'une moralité complète, d'un bien-être religieux et général¹²⁴ ». Nous comprenons ainsi que la gestion de la Communauté dépasse le confort matériel en se souciant de l'épanouissement moral des personnes et en manifestant une attitude de distanciation avec le système séculier européen, conduisant nécessairement à l'individualisme. Si nous envisageons la *Umma* comme une entreprise de construction politique, trois directions se dégagent : la consolidation de la Nation, l'édification de l'État et son développement à tous les niveaux.¹²⁵ C'est grâce au développement que la société se consolidera et que ses membres se resserreront, dans une aspiration commune à la voir rayonner sur la scène internationale.

Ainsi, la question de la gestion matérielle se pose. Comment la Tunisie l'a-t-elle appréhendée, plus particulièrement durant la période coloniale où elle connut d'importantes transformations économiques et sociales ?

2.1.3 Valorisation des avancées techniques et des rénovations

La Régence de Tunis était, avant le Protectorat, une province ottomane jouissant d'une certaine indépendance. En effet, l'État n'intervenait que très peu dans la vie des habitants ; ils ne remplissaient que les quelques obligations économiques (prélèvement de l'impôt) en échange de leur protection. Il était également l'organe judiciaire qui avait pour rôle de défendre l'islam.¹²⁶ L'intervention de la France dans les affaires tunisiennes entraîna une recomposition de la société et, de ce fait, favorisa l'apparition de nouvelles classes (notamment la bourgeoisie et la classe ouvrière). Cette mutation profonde affecta le pays à tous les niveaux, changeant aussi bien sa configuration que ses aspirations. Le développement industriel fut la clef de voute de

¹²⁴ ELVIANDARI, E., FARKHANI, F., DIMYATI, K., & ABSORI, A., *The formulation of welfare state: the perspective of Maqāsid al-Sharī'ah*, Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies, p. 135, 2018.

¹²⁵ BOUYAHIA, S. M., *La proximité en droit international privé de la famille*, Editions L'Harmattan, p. 36, 2015.

¹²⁶ GOBE, É., & CHOUIKHA, L., *Histoire de la Tunisie depuis l'indépendance*, La Découverte, p. 18, 2015.

l'urbanisation croissante, toujours plus encouragée par les dirigeants et souhaitée par le peuple. Ibn 'Āšūr ne fit pas exception, et dit à ce propos :

« L'intérêt collectif comporte ce qui est bénéfique et utile pour l'ensemble, ou la majorité de la communauté, et ne concerne donc les individus que dans la mesure où ils sont membres de cet ensemble. Un exemple de cette «*maslaha*» est la protection de tout objet ayant une valeur économique (*mutamawwilāt*), de tout dommage provoqué par le feu ou par les eaux. La préservation de ces biens est utile aux personnes qui peuvent en jouir légalement, et les brûler ou les jeter à l'eau constitue une privation pour les individus qui veulent en profiter. Ce genre de *maslaha* fait l'objet de la majeure partie de la législation coranique, et de ce qui a trait aux devoirs qui incombent à la collectivité (*furūd al-kifayāt*), comme la quête des sciences religieuses, des sciences qui renforcent la Communauté musulmane, et la lutte pour la Cause de Dieu. »
(p. 114)

Nous comprenons qu'il y a une valorisation des biens économiques au moyen d'une incitation à les préserver, afin d'en faire profiter la Communauté. Il s'agit là d'un devoir collectif visant à renforcer, une fois de plus, la cohésion entre les individus qui la composent. Cette solidarité prend cependant la forme d'une obligation : cela est-il cependant nécessaire ? Bien qu'elles semblent être des valeurs universelles qui soient respectées de tous spontanément, leur canonisation les inscrit en tant que pilier moral bénéficiant d'une autorité ; leur non-respect entraînera en effet une sanction juridique. De plus, cela pousse les individus à prendre soin des infrastructures, même s'ils n'en tirent pas personnellement de bénéfice. L'auteur mentionne ce cas en l'illustrant par divers exemples :

« Ceux de la seconde catégorie sont, par exemple, le pavement et l'élargissement des routes, et la présence d'agents de sécurité la nuit. Ces activités, et autres, ne produisent pas des avantages évidents et immédiats pour une personne particulière, et, de manière générale, les gens ne sont pas conscients des avantages procurés par les services publics tant que ceux-ci sont disponibles. En revanche, lorsque ces services s'interrompent, les gens prennent alors conscience de leur utilité. Il arrive parfois que certaines personnes puissent vivre longtemps sans utiliser les services publics, comme le malade chronique qui ne tire aucun avantage du pavement et de l'élargissement des routes. » (p. 125)

Le pavement des routes est particulièrement significatif puisqu'il marque la séparation entre un paysage spartiate et industrialisé. Il en va de même pour l'impact que ces constructions eurent sur la population, qui passa d'un mode de vie semi-nomade à sédentaire.¹²⁷ Cependant, la sauvegarde des éléments traditionnels de l'identité est centrale dans les revendications nationalistes ; maintenir cette dualité ancien / moderne permet de distinguer toujours plus les deux groupes.¹²⁸ Pourtant, concernant les bénéficiaires des intérêts que procurent cette modernisation, ils ne peuvent être clairement identifiés. En effet, les deux partis en tirèrent des avantages significatifs pour diverses raisons. En ce qui concerne les européens, cela leur a permis de poursuivre l'exploitation des richesses du pays ; qu'il s'agisse des terres, des mines ou encore de l'industrie, ils participèrent à leur mise en valeur. Les tunisiens en ont également profité, car une partie du matériel apporté par les colons leur était destiné, notamment celui à visée scolaire et sanitaire. De plus, la création de certains établissements a permis à la Régence de se développer économiquement. Si la colonisation, pour les principes qu'elle incarne, fut rejetée par la population, il est indéniable qu'elle permit une avancée tangible à tous les niveaux, entraînant une modification du paysage à présent traversé par des routes et chemins de fer, mais aussi une propulsion de l'économie grâce à la fondations d'établissements bancaires.¹²⁹

Un des principaux marqueurs de développement d'un pays est sa capacité à gérer les problèmes sanitaires. Or, le 20^{ème} siècle fut touché par diverses épidémies. Ibn 'Āšūr, en reliant ce besoin au devoir de protection de la vie (*hifz al-ḥayāt*), l'évoque en ces termes :

« Ainsi, le moyen le plus important pour protéger la vie humaine consiste à prévenir les dommages et la ruine avant leur survenance, comme la prévention et la lutte contre les épidémies. » (p. 137)

La Tunisie, forte de ses diverses avancées médicales qu'elle revendique¹³⁰, n'a pourtant pas toujours fait de la santé de ses habitants – et surtout celle des autochtones – une priorité. En effet, Maurice Monnery déclare :

¹²⁷ GOBE, É., & CHOUIKHA, L., *Op. cit.*, p. 10.

¹²⁸ PIRSON, R., *Déstructuration et Restructuration de La Société Tunisienne: Du Groupe à La Classe Sociale*, Cahiers Internationaux de Sociologie, p. 155, 1978.

¹²⁹ MONTETY, H., *Les données du problème Tunisien*, Politique Étrangère, 17(1), Institut Français des Relations Internationales, p. 457, 1952.

¹³⁰ KELLER, R., *L'organisation sanitaire en Tunisie sous le Protectorat français (1881–1956) : Un bilan ambigu et contrasté (review)*, Bulletin of the History of Medicine, 83(2), p. 339, 2009.

« À la fin du Protectorat, le bilan est assez mitigé. Si la Tunisie s'enorgueillit d'un Institut Pasteur de premier ordre fondé en 1893, qui fut dirigé par Charles Nicolle, connu pour ses travaux sur le typhus exanthématique qui lui ont valu le Prix Nobel, si le pays dispose d'un nombre assez important d'hôpitaux, de dispensaires et d'autres lieux de soins, (il y a à Tunis même quatre hôpitaux, trois dispensaires antituberculeux, des centres de

« Contrairement à ce qu'on pourrait penser de l'heureuse influence civilisatrice et protectrice de notre intervention en Tunisie, nous voyons des maladies épidémiques et contagieuses y prendre le caractère de véritables fléaux sociaux par l'abondance de leurs victimes¹³¹ ».

Il fallut d'ailleurs attendre des cas d'épidémies sévères, comme celle du typhus qui sévit en 1930, pour obtenir une réaction de la part du gouvernement et une prise en charge des personnes affectées. La même année, l'Office d'hygiène sociale et de médecine préventive fut créé, témoignant de la prise de conscience de l'urgence sanitaire.¹³² Ce n'est qu'après les deux guerres mondiales que la santé s'imposa comme une nécessité ; l'hygiène et l'assistance publique furent considérées comme un investissement impérieux relevant du devoir de solidarité.¹³³

Pour conclure cet encart autour de la place des avancées techniques et des biens matériels, nous pourrions évoquer les embellissements (*taḥsīniyāt*). L'auteur dit à ce propos :

« Quant à la catégorie des améliorations et des embellissements (*al-taḥsīniyyāt*), à notre avis, elle comprend ce qui conduit à améliorer les conditions de vie de la société et l'ordre social, de sorte que les gens puissent vivre paisiblement, et que la Communauté acquière un statut envié par les autres nations, et que les autres peuples souhaitent s'y joindre ou s'en rapprocher. » (p. 141)

Cela pose la question de la classification des besoins. Les *fuqahā'* ont défini trois catégories en fonction de leur degré de nécessité. Les besoins essentiels (*darūriyāt*), de confort (*hājiyat*), et ceux relevant des embellissements (*taḥsīniyāt*). Une fois de plus, le bien-être des individus est l'objectif recherché ; un argument *fiqhī* permet de le justifier. Le confort n'est pas blâmable, sous réserve qu'il ne dépasse pas le cadre de la moralité, c'est-à-dire qu'il ne vise pas la luxure ou l'ostentation. Il est évident que les agréments participent au bonheur et à l'épanouissement des individus. En effet, tous ces services renvoient une image positive de la société et, par voie

consultations prénatales, etc.), s'il compte 326 médecins français et 153 si le protectorat a réussi au prix de nombreuses hésitations à se doter d'une administration sanitaire un tant soit peu cohérente, si les grandes (peste, typhus, choléra, tuberculose, paludisme et trachome) ont tendance à reculer, il ne faudrait pourtant pas en tirer une conclusion résolument optimiste. »

¹³¹ GAUMER, B., *Regard d'observateurs médicaux sur l'état sanitaire de la Tunisie sous le Protectorat français (1881-1956)*, Canadian Bulletin of Medical History, 22(1), p. 96, 2005.

¹³² KELLER, R., *Op. cit.*, p. 339.

¹³³ LATREILLE, M., *L'Organisation sanitaire en Tunisie sous le Protectorat français (1881-1956). Un bilan ambigu et contrasté*, p. 438, 2008.

de conséquence, de l'islam. L'austérité et le renoncement ne sont pas recherchés. Pour autant, la classification des besoins permet de les hiérarchiser, et ainsi, les contrôler.

Serait-ce un moyen de légitimer et, dans une certaine mesure, d'encourager le système capitaliste ? Son assimilation progressive, du moins, est inévitable. En effet, si le Destour revendique le socialisme jusque dans son nom (*al-ḥizb al-iştirākī al-dustūrī*), il présente certaines contradictions « dont la plus essentielle réside sans doute dans la coexistence entre trois secteurs économiques : le privé, l'étatique et le semi-étatique¹³⁴ ». Mais alors, comment les musulmans gèrent-ils les répercussions du capitalisme sur leur mode de vie ? Au-delà du remaniement de la structure économique que cela impose, il entraîne une réflexion plus globale sur la notion de richesse. La préservation des biens (*hiḏ al-māl*) faisant partie des cinq universaux (*kulliyāt al-ḥamsa*), les *maqāṣid* ont largement traité cette question. Ibn 'Āšūr consacre la troisième et dernière partie de son ouvrage aux *mu'āmalāt*, dans laquelle il détaille les mesures relatives aux transactions avec précision. Nous pouvons ainsi nous demander comment le système capitaliste, qui domine à présent l'ensemble des pays musulmans, s'est développé à la lumière des *maqāṣid al-šarī'a*.

¹³⁴ PIRSON, R., *Op. cit.*, p. 148.

Section 2 : Les transactions économiques : un système à part entière

2.2.1 Perception de la richesse dans les sources scripturaires

Le système financier islamique présente les mêmes fondements que le droit musulman. En effet, il puise ses principes dans les quatre sources majeures qui sont le Coran, la Sunna, *l'iğmā'a* et le *qiyās*. Dès lors, nous admettons que l'établissement d'une telle économie présente les mêmes objectifs et connaît les mêmes problématiques que la *šarī'a*, en matière d'*iğtihād* notamment.

Un retour historique sur la situation commerciale de l'Arabie d'alors nous permet de saisir l'importance accordée aux transactions. En effet, la Mecque joua un rôle stratégique et contribua au développement aussi bien politique qu'économique de cette zone. Son emplacement au croisement des mers et des continents fit de cette ville un point de rencontre où convergeaient diverses routes, favorisant son essor.¹³⁵ Le Prophète, grâce à sa tribu et son entourage, évolua dans un environnement propice à l'édification d'une théorie économique. Il travailla d'ailleurs lui-même sur les caravanes¹³⁶, ce qui lui permit d'assister aux conflits d'imposition qu'opposaient les Bédouins et les marchands¹³⁷. Par la suite, l'islam unifia les différents pans de la société, atténuant ainsi les disparités entre nomades et sédentaires. Le Coran mobilise d'ailleurs une terminologie commerciale, manifestant son ancrage dans les problématiques économiques de la Communauté.¹³⁸

S'inscrivant dans la continuité des objectifs de la *šarī'a*, la protection des cinq universaux est essentielle à la compréhension de la gestion financière propre à l'islam. *Hifz al-māl* démontre que la richesse est valorisée, mais qu'elle doit obéir à des idéaux moraux. En d'autres termes, la possession de biens est autorisée dans la mesure où elle répond aux exigences universelles de bien-être et de respect.¹³⁹ Ibn 'Āšūr démontre l'importance de la richesse en écrivant :

« La *šarī'a*, dont le but est de préserver l'ordre social et renforcer les performances de la Communauté, ne pouvait pas ne pas attacher une grande

¹³⁵ TURNER, B. S., *Islam, Capitalism and the Weber Theses*, *The British Journal of Sociology*, 25(2), 230–243, p. 10, 1974.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Cette terminologie est analysée dans TORREY, C., *The Commercial- Theological Berms in the Koran*, Leiden, J. Brill, 1992.

¹³⁹ Youssouf al-Qardawi présenta cette économie comme éthique (*aḥlāqī*), pieuse (*rabbānī*), humaine (*insānī*) et équilibrée (*wasafī*). Dans : MANSOUR, W., JEDIDIA, K. B., & MAJDOUB, J., *How ethical is islamic banking in the light of the objectives of islamic law?* *The Journal of Religious Ethics*, 43(1), 51–77, p. 3, 2015.

attention à la richesse économique [...] On trouve de nombreuses preuves qui confirment que la propriété et la richesse sont dotées d'un statut important que l'on ne doit pas négliger. » (p. 285).

Cependant, la conception islamique de la richesse s'éloigne de la vision classique qui la considère comme le fruit d'un travail humain. Au contraire, elle est perçue comme une faveur de Dieu (*faḍl Allah*) au même titre que la protection contre la maladie ou la présence d'oxygène dans l'atmosphère ; elle est une manifestation de la miséricorde divine.¹⁴⁰ L'économie prend ainsi une tout autre dimension, dépassant les préoccupations matérielles pour revêtir un caractère moral, voire religieux. En effet, l'homme n'est plus seul producteur de cette richesse ; il n'est que le réceptacle de bénédictions qui lui ont été accordées. La protection de cette subsistance (*rizq*) devient un devoir envers Dieu, ainsi qu'un acte d'adoration.

Les *maqāsid* pouvant être déduits d'une telle vision de la richesse doivent servir de base au commerce islamique. En effet, ils posent les jalons d'une activité éthique, respectueuse de ses acteurs et de l'environnement. Orientée vers la *maṣlaḥa*, la *ṣarī'a* tend à humaniser les rapports entre les négociants, afin d'anéantir toute forme d'exploitation humaine ou matérielle. Les échanges, légitimés par une autorité supérieure, doivent donc être empreints de justice et de bienveillance.¹⁴¹ Ibn 'Āšūr souligne la dimension communautaire de ces interactions sociales et dit : « *L'importance de la richesse pour le bien-être de la Communauté, à la fois dans son acquisition que dans sa dépense* » (p. 285). La richesse n'est pas une fin, mais un moyen d'atteindre le « bien-être » général. Il présente l'épanouissement psychologique comme un objectif majeur : la réalisation du *falāḥ* est ce qui différencie la *umma islāmiyya* des autres communautés. En effet, l'islam encourage les individus à accomplir les désirs inhérents à leur nature, comme le fait de se réaliser et d'avoir un niveau de vie confortable. L'enrichissement est donc nécessaire afin de leur permettre l'accès au bonheur, qui servira par la suite l'intérêt public grâce à un état de santé mentale satisfaisant. Ibn 'Āšūr introduit ici un concept moderne, celui de la psychologie sociale, dans la mesure où l'accomplissement moral de chacun participe à l'élévation de tous. Il ajoute :

« Les nombreuses citations mentionnées ont pour but de dissiper les doutes des nombreux chercheurs sur l'importance de la richesse dans la *ṣarī'a*. Du

¹⁴⁰ FAZLURRAḤMĀN, *Economic principles of islam*. Islamic Studies, 8(1), 1–8, p. 3, 1969.

¹⁴¹ HANUDIN, A., *Understanding Consumer Receptiveness of Mortgage-Based Islamic Social Finance Using a Maqasid Framework: A Preliminary Study*, International Journal of Islamic Economics and Finance (IJIEF), p. 5, 2019.

moins, ceux qui pensent, à tort, que la richesse et la propriété sont méprisées, voire rejetées en Islam. » (p. 288)

Cet extrait vise une fois de plus à démentir les accusations d'ascétisme envers l'islam, et à prouver que les objectifs de sa loi sont en concordance avec la modernité. En effet, nous pouvons dégager quatre arguments principaux qui contredisent cette façon de concevoir la richesse en islam. Tout d'abord, la possession de biens n'est pas le seul « dépôt » (*amāna*) de Dieu, qui a également octroyé aux hommes d'autres bienfaits comme les enfants ou la nourriture en abondance. Ensuite, le mépris de la richesse entraînerait une vulnérabilité de la Communauté qui serait affaiblit en cas d'attaque, et qui n'atteindrait jamais l'autonomie financière. De plus, l'unique limitation concernant cette problématique concerne la gestion du patrimoine ; les individus ont pour devoir de l'utiliser de manière légale. Enfin, il n'existe pas de « mal nécessaire » en islam ; l'économie n'est pas intrinsèquement corruptive et corrompte.¹⁴² Au contraire, elle est un moyen d'accomplir les *maqāṣid al-ṣarī'a*, grâce au rôle de tremplin qu'elle peut jouer pour une société. Ibn 'Āṣūr met cependant en garde contre l'impact négatif que la richesse peut avoir sur une personne :

« Les statuts de la *ṣarī'a* encouragent clairement les gens à acquérir des richesses et des biens, et exposent les vertus d'en avoir et de rechercher la fortune et ce afin d'éviter l'instinct naturel de les accumuler [...] Il est clair que le désir instinctif d'acquérir des richesses joint à l'encouragement de le faire augmente la cupidité et le avidité des gens et les pousse à la tentation et à une féroce concurrence qui les détourne des causes de la perfection. » (p. 288)

Si, d'après l'auteur, le *fiqh* valorise l'acquisition des biens et l'accumulation des richesses, il n'en demeure pas moins un référentiel de valeurs morales qui tendent à élever spirituellement l'être humain. Ainsi, bien qu'il s'intègre dans le modèle économique moderne, il s'en distingue par sa préoccupation éthique.¹⁴³ En effet, l'homme ne se réduit pas à son ambition matérielle, mais est dans une quête permanente de bonheur. La richesse n'est qu'un moyen pour y accéder, et non une fin en soi. C'est en ce sens que l'économie islamique diffère de toutes les autres, qui ont inversé cette norme en mettant la matérialité au premier plan. L'institution de la *zakāt* et sa désignation en tant que troisième pilier de l'islam est l'illustration de cette imbrication de la

¹⁴² NURSILAH, A., *Islam and Wealth: The Balanced Approach to Wealth Creation, Accumulation and Distribution*, Ulum Islamiyyah, 31, 93-96, p. 94, 2020.

¹⁴³ Voir à ce propos RODINSON, M. *Islam et capitalisme*, Éditions du Seuil, 1966.

sphère religieuse dans celle économique. L'action de verser cet impôt dans le but d'aider les nécessiteux, montre à nouveau qu'il s'agit d'un moyen servant une fin supérieure, celle de l'élévation spirituelle et du bien-être de la société.

La *zakāt* appartient à la catégorie des *maqāṣid al-mu'āmalāt* (transactions), qui sont, selon Ibn 'Āṣūr, au nombre de cinq : la circulation de la richesse (*rawāğ* ou *tadawul*), la transparence (*wuḍūh*), la préservation (*hifz*), la durabilité et la pérennité (*tubāt*), et l'équité (*'adl*). Le transfert de propriété (*tamlīk*), et l'acquisition légale de la richesse (*kasb*) sont d'autres objectifs liés aux transactions.¹⁴⁴ Les objectifs peuvent à leur tour être divisés en deux grandes catégories, qui sont ceux relatifs à la gestion pratique de la Communauté, et ceux relatifs à la morale et la spiritualité.

- 1) **Gestion pratique de la Communauté** : Le Coran qualifie cette aumône comme un moyen de réduire les disparités entre les classes sociales, en réduisant la pauvreté jusqu'à la voir disparaître. Plusieurs versets¹⁴⁵ l'érigent comme un « droit des pauvres et des indigents ». ¹⁴⁶ Ce devoir doit être assuré par des autorités en charge qui doivent organiser la collecte de façon transparente et équitable. De cette manière, cela permet « la circulation des richesses par le transfert de propriété – servant le *maqṣad* général de *rawāğ* »¹⁴⁷ et endigue le phénomène d'enrichissement des riches et d'appauvrissement des pauvres. L'ensemble de la population est ainsi considéré et soutenu sur le plan financier.
- 2) **Morale et spiritualité** : L'acquittement de la *zakāt* renforce le sentiment d'adhésion à la Communauté, permettant à l'individu de prendre activement part à son bien-être et à son développement. Un instinct solidaire se développe, construisant une sorte d'interdépendance vertueuse. De plus, cela participe à l'édification de « l'identité islamique d'un individu et constitue un élément fondamental de

¹⁴⁴ AL-MUBARAK, T., *The Maqasid of Zakah and Awqaf and Their Roles in Inclusive Finance*, Islam and Civilisational Renewal., p. 220-221, 2016.

¹⁴⁵ Notamment (MASSON, D., Op. cit., p. 647)

« Une partie de leurs biens revenait de droit au mendiant et au déshérité. » (51 :19) (Ibid., p. 717)

« et de ceux sur les biens desquels on prélève un droit reconnu comme obligatoire au profit du mendiant et de celui qui est dépourvu de tout. » (70:24-25)

¹⁴⁶ AL-MUBARAK, T., Op. cit., p. 221.

¹⁴⁷ Ibid.

l'harmonie communautaire et de la coopération entre les musulmans »¹⁴⁸. Elle permet, comme le Coran le mentionne¹⁴⁹, de purifier les cœurs des croyants

Certaines limites sont tout de même formulées concernant la production de ressources en islam. Les prohibitions concernent :

« L'intérêt, la corruption, l'usurpation de la propriété d'un orphelin, le commerce du vin et des stupéfiants, les jeux d'argent et de hasard, le vol et le vol qualifié, la thésaurisation de biens essentiels, le détournement de fonds, la mesure et le pesage erronés, la prostitution, la mendicité, divers moyens déloyaux, l'excès de consommation et de production est également interdit en tant que gaspillage dans l'Islam. »¹⁵⁰

Ces interdictions imposent un cadre à la circulation de l'argent au sein de la Communauté, et permettent de répondre aux *maqāsid* relatifs aux richesses économiques comme la transparence et l'équité. De cette manière, *ḥifz al-māl* sera accompli dans un cadre religieux, en tant que préservation d'un dépôt accordé par Dieu et non comme une recherche irraisonnée d'augmentation de capital. C'est en ce sens que le système islamique se différencie du capitalisme ; il souhaite établir une économie *falāḥī*¹⁵¹ et non individualiste. En effet, ces diverses contraintes inscrivent l'exercice du commerce dans une perspective d'épanouissement collectif, obéissant à des principes moraux stricts. Il y a une certaine « sanctification » de l'activité économique, puisque l'individu devient le dépositaire des richesses accordées par le divin et en a la responsabilité.

Sans vouloir s'apparenter au capitalisme ni au socialisme, Ibn 'Āṣūr mobilise un vocabulaire qui rappelle celui employé dans ces doctrines tout au long du dernier chapitre de son ouvrage, notamment « propriété ». Ce terme, omniprésent aux côtés de « richesse », est aux fondements de l'économie politique classique et apparaît aussi bien chez Adam Smith que Karl Marx.¹⁵² Or, ce droit est le fruit d'un construit social qui nécessite une institutionnalisation si elle souhaite échapper à la corruption ; c'est cette organisation qui différencie le système

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 222.

¹⁴⁹ MASSON, D., *Op. cit.*, p. 241 « Prélève une aumône sur leurs biens pour les purifier et les rendre sans tâches. Prie sur eux ; tes prières sont un apaisement pour eux. Dieu est celui qui entend et qui sait. » (9 :103)

¹⁵⁰ SALIM, R. & HOSSAIN, M. & AL-MAWALI, N., *Distribution of wealth and resources in Islam: Restoring social justice, peace and prosperity*. International Journal of Economic Research, 13, 571-586, p. 573, 2016.

¹⁵¹ Une économie qui prend en compte la dimension morale de son activité, afin d'atteindre le bien-être et le bonheur, au travers son exercice juste. Plus qu'une fin, c'est un moyen qui cultive et travaille son caractère équitable afin de l'inscrire dans une perspective d'adoration (*falāḥ* renvoie d'ailleurs à l'agriculture).

¹⁵² SGARD, J., *La propriété privée et les lois du capitalisme. Que nous dit Hernando de Soto ?* L'Économie politique, 2(26), 80-94, p. 81, 2005.

islamique de tous les autres. N'étant ni une négation du capitalisme ni son exaltation, il est une sorte de moralisation de celui-ci, dans la mesure où il place les valeurs morales au-dessus de la recherche aveugle de maximisation du capital.¹⁵³ L'islam, visant à assurer la pérennité de son application, a accordé divers droits relatifs aux transactions et à la gestion des richesses.

2.2.2 Des droits humains accordés dans le cadre des transactions

L'importance accordée à l'économie dans le Coran ne doit cependant pas laisser croire à une omniprésence de cette thématique. L'islam n'a pas vocation à réglementer strictement les échanges commerciaux, mais vise plutôt, par ces assertions, à répondre à des impératifs moraux supérieurs, comme la justice et l'équité.¹⁵⁴ Les *maqāsid* se manifestent dans tous les domaines où la dignité de l'homme pourrait être menacée si la *šarī'a* n'avait pas délimité un « cadre protecteur ». C'est en ce sens qu'Ibn 'Āšūr accorde, lui aussi, une place centrale à ces questions. En effet, l'instinct naturel de l'homme, qui le pousse à acquérir toujours plus de richesses, est une menace au respect de ses droits naturels. L'islam joue un rôle régulateur en fixant des limites et en instaurant des peines pour quiconque ne répond pas de ses actes. Or, ce dernier jouit de droits fondamentaux qui doivent être garantis par les institutions en charge de la Communauté.

Ces derniers pourraient être définis comme l'ensemble des éléments qui permettent à l'être humain de se sentir comme tel. La négation d'un d'entre eux le réduirait à l'état sauvage, déshonorant ainsi le statut qui lui a été accordé par Dieu. En effet, chacun se doit d'assurer à l'autre un mode de vie décent, grâce à un système de solidarité basé sur la crainte révérencielle. De cette manière, la Communauté pourra se développer et accéder au bien-être, objectif majeur de la loi islamique. Une telle ascension ne peut se produire que par la satisfaction individuelle des besoins essentiels, afin de créer des individus prompts à accomplir leurs devoirs collectifs. Chaque personne a ainsi droit à des moyens de subsistance comme l'eau et la nourriture, mais aussi à un logement et de quoi se vêtir.¹⁵⁵ Ce sont les conditions nécessaires à l'accomplissement de soi et au bonheur. Les injonctions coraniques concernant l'économie

¹⁵³ ELSHURAF, D., *Islamic Capitalism—An Imminent Reality or a Hopeful Possibility for Islamic Finance?* Arab Law Quarterly, 26(3), p. 340, 2012.

¹⁵⁴ QURESHI, I., *Islam's concept of life regarding economic matters*, Islamic studies, 11(4), 297–308, p. 297, 1972.

¹⁵⁵ FAZLURRAHMĀN, *Op. cit.*, p. 3.

visent ainsi à garantir ces droits au sein des états gouvernés par la loi islamique, et s'inscrivent dans le même temps dans une perspective universelle de respect de ces derniers.

L'un des droits essentiels, rappelant nos sociétés modernes, est celui à la propriété. Ibn 'Āšūr dit à ce propos :

« Il est également du devoir de chacun de respecter la propriété, raison laquelle la shari'a a prescrit la réparation des dommages en évaluant ces derniers, qu'ils soient intentionnels ou non, car l'intention n'a pas d'effet en ce cas. L'enregistrement des propriétés est aussi nécessaire pour prévenir tout risque et litige. » (p. 312)

L'islam, en ce sens, se démarque des communautés primitives en instaurant la privatisation, pour une personne ou un groupe, de certains biens. Ces dernières prévoient au contraire une mise en commun de la terre, en tant qu'espace mis à disposition pour la population.¹⁵⁶ Fabien Locher rappelle d'ailleurs que la notion de propriété, qui semble de nos jours évidente, n'est pas le fruit d'une inclinaison naturelle de l'homme mais est dépendante de nos codes sociaux et de nos usages.¹⁵⁷ Le Coran institutionnalisa sa reconnaissance en traitant de divers sujets qui lui sont relatifs, et en formulant des sanctions à l'égard de ceux qui ne la respecteraient pas, comme les voleurs. De l'héritage à la *zakāt* en passant par la fiscalité, le Prophète sanctifia ce droit en déclarant martyr celui qui meurt pour la défense de sa propriété.¹⁵⁸ Cependant, certains éléments doivent demeurer, selon la *šarī'a*, collectivisés. Ibn 'Āšūr explique :

« La richesse peut en outre être classée en ce qui appartient à des particuliers ou à des groupes spécifiques, et en ce qui est lisible de côté pour certaines catégories sociales non spécifiques de la Communauté. [...] La première catégorie se compose de la propriété privée des individus tandis que la seconde de ce qui est connu dans la terminologie juridique comme « propriété des musulmans » ou « propriété du Trésor public », y compris ses différentes ressources et dépenses. » (p. 291)

¹⁵⁶ LIVERSAGE, V., & NAVILLE, P., *Les tenures tribales et leur décomposition*, Présence Africaine, 13, 152-169, p. 152, 1952.

¹⁵⁷ TRECOURT, F., *La propriété privée n'a absolument rien de naturel*, CNRS le journal, 2020.

<https://lejournald.cnrs.fr/articles/la-propriete-privée-na-absolument-rien-de-naturel>

¹⁵⁸ SALIM, R. & HOSSAIN, M. & AL-MAWALI, N., *Distribution of wealth and resources in Islam: Restoring social justice, peace and prosperity*, International Journal of Economic Research, 13, 571-586., p. 577, 2016.

De la même façon que l'islam assure aux individus l'accès à des biens nécessaires au maintien de leur dignité comme nous l'avons mentionné précédemment, il garantit également la mise à disposition des éléments dont dépendent leur survie, en interdisant leur privatisation. Il s'agit des ressources naturelles qui permettent d'assurer la subsistance des hommes, comme le Prophète l'a affirmé : « Les hommes s'associent pour trois choses : l'eau, le pâturage et le feu »¹⁵⁹. De cette manière, ils se rappellent que leur besoins ne sont assouvis que par la volonté et la générosité de Dieu, à qui tout revient. Cette théorie poussa les savants à appliquer le *qiyās* en élargissant les éléments cités à d'autres types de biens, afin d'octroyer à la Communauté plus de ressources, comme l'énergie ou l'eau.¹⁶⁰ L'État islamique, en échange de la privatisation d'autres types de biens publics comme les mines d'or, percevra des taxes, et les biens sans propriétaires comme les terres non cultivées lui reviendront.¹⁶¹ En revanche, tout capital acquis grâce à son travail se verra reconnu et garanti comme propriété privée de son agent. Les *maqāṣid* accordent une place centrale à l'effort, comme Ibn 'Āṣūr le rappelle :

« L'acquisition et le stockage ont été considérés comme la base de la propriété et des biens, et les hommes ont constaté que leurs efforts leur donnaient droit à tout ce qu'ils pouvaient posséder. Par conséquent, lorsqu'un groupe tente de s'emparer des biens d'un autre groupe, les membres de ce dernier considèrent alors qu'il s'agit d'une agression, d'une injustice, leur colère est alors attisée, et ils résistent. » (p. 296)

Muhammad Umer Chapra indique à ce propos¹⁶² que, contrairement à la perspective capitaliste de recherche d'une maximisation du profit permanente, les *maqāṣid al-šarī'a* offrent un autre point de vue en combinant ce même objectif à celui de l'accomplissement de soi au travers l'effort. Cela permet d'atteindre un équilibre spirituel, mais également d'instaurer un rapport d'équité entre les hommes, un des buts les plus importants de la loi islamique.¹⁶³ Ainsi, nous comprenons que cette dernière invite les personnes à exploiter les capacités physiques et intellectuelles qui leur ont été octroyées, afin qu'ils produisent des richesses dont ils pourront jouir. Cet aspiration commune au travail entraîne le respect mutuel des biens de chacun. En

¹⁵⁹ Rapporté par Abū Dawūd, Ibn Māḡa, et al-Khallāl.

¹⁶⁰ PICCHI, M., *Islam as the Third Way: Sayyid Quṭb's Socio-Economic Thought and Nasserism*, Oriente Moderno, 97(1), 177–200, p. 189, 2017.

¹⁶¹ SALIM, R. & HOSSAIN, M. & AL-MAWALI, N. *Op. cit.*, p. 576.

¹⁶² CHAPRA, U. M., *The Future of Economics : An Islamic Perspective*, The Islamic Foundation, p. 124, 2016.

¹⁶³ MANSOUR, W., JEDIDIA, K. B., & MAJDOUB, J., *How ethical is islamic banking in the light of the objectives of islamic law?* The Journal of Religious Ethics, 43(1), 51–77, p. 56, 2015.

effet, la reconnaissance de la propriété d'autrui est assurée par l'expérience de la difficulté, qui est partagée par tous. Ibn 'Āšūr poursuit :

« Dès lors que les cœurs des hommes sont enclins à la justice il respecte donc les biens d'autrui et reconnaissent le droit de leur propriétaire à les posséder. Ce faisant chacun a alors constaté qu'il était libre de disposer de ses biens de manière indépendante. » (p. 296)

Une fois de plus, le vocabulaire employé rappelle celui des discours modernes valorisant les principes du capitalisme. La répétition de l'adjectif « libre » et de ses dérivés ainsi que de « propriété », instaure une normalisation des valeurs de l'économie libérale. En effet, qu'il s'agisse de la défense de la propriété privée ou de la liberté d'entreprise et de travail, ces extraits semblent jeter les bases pour un renouveau politique. La Tunisie est, au moment de la publication des *maqāsid* en 1946, dévastée par la guerre et affaiblie économiquement. Alors traversée trois ans auparavant par l'occupation germano-italienne, le protectorat est, contrairement à l'Algérie et au Maroc, touché par les destructions.¹⁶⁴ Ne possédant pas d'infrastructures développées, le pays garde espoir en la modernisation de la société malgré son manque de productivité et son taux de chômage élevé.¹⁶⁵ Ibn 'Āšūr pose ici, sous couvert d'arguments religieux, les jalons de l'entreprise de rénovation qui sera entamée dix ans plus tard par Habib Bourguiba. Ce dernier, qui accéda en 1956 à la tête du pays à peine délivré du joug colonial, tenta de libérer l'économie tunisienne en s'éloignant de la stratégie française qui avait auparavant négligé l'industrie nationale.¹⁶⁶ Bien que nous ne puissions affirmer que les *maqāsid* aient exercé une influence directe sur le futur économique de la Régence, ils participèrent à la normalisation de valeurs modernes qui allaient être, dans un futur proche, instaurées par la libéralisation.

Ce retard implique une stratégie de reconstruction massive qui ne peut se produire sans la création d'emploi et l'implication des travailleurs. Cependant, la loi islamique impose un cadre pratique et moral qu'Ibn 'Āšūr mentionne en ces termes :

¹⁶⁴ Document d'archive (vidéo), *La Tunisie en 1945*, Indépendances (INA).

<https://fresques.ina.fr/independances/fiche-media/Indepe00030/la-tunisie-en-1945.html>

¹⁶⁵ STAFF, O. D. C., *La Croissance de l'économie Tunisienne en Longue période*, OECD, p. 86, 1996.

¹⁶⁶ WILMOTS, A., *De Bourguiba à Ben Ali : L'étonnant parcours économique de la Tunisie (1960–2000)*, Editions L'Harmattan, p. 201, 2003.

« Dans tous ces types de contrats l'un des objectifs de la *sharī'a* est de protéger les droits des travailleurs en stipulant des conditions particulières afin que le travail ne soit pas dissipé ou sous évalués. » (p. 319)

Pour garantir ces droits, comme cela est évoqué, des contrats agricoles (ou d'élevage) relatifs à la gestion financière figurent dans la loi islamique, comme la *musāqāt*, la *muḡārasa*, le *qirāḍ* et le *ḡu'l* qui sont détaillés à la page 318. Ils consistent en l'établissement d'un partenariat entre un propriétaire et un agriculteur qui se verra récompensé en l'échange d'un travail qu'il aura fourni sur la terre. Ils peuvent être qualifiés de « contrats compensatoires », puisqu'ils valorisent des services rendus par un tiers ayant permis de fructifier les biens d'une personne. D'autres prescriptions, concernant cette fois le bien-être des travailleurs et le respect de leur dignité, sont formulées. Ibn 'Āšūr en énumère huit :

- 1) « La loi islamique vise surtout à l'augmentation des contrats basés sur le travail en ignorant l'élément de risque qu'ils comportent. » (p. 319)
- 2) « La *sharī'a* admet le risque commun à des transactions similaires. [...] Cependant, il ne faut pas oublier que le risque accepté ici se réfère uniquement à ce qui est difficile à évaluer, comme le volume de travail [...] ce qui peut être évalué avec précision doit être clairement spécifié » (p. 320)
- 3) « Se prémunir contre tout ce qui pèse sur le travailleur dans ces contrats. » (p. 320)
- 4) « Ces contrats ne soient pas considérés comme contraignants par l'expression verbale. » (p. 320)
- 5) « Il est permis de stipuler des avantages supplémentaires aux travailleurs au-delà de ce qu'ils perçoivent sur leur lieu de leur travail, à l'exclusion de l'investisseur. » (p. 321)
- 6) « Payer les travailleurs immédiatement après l'achèvement des travaux, sans retard. » (p. 321)
- 7) « Fournir au travailleur les outils nécessaires pour faire le travail, car il ne doit pas être obligé de le faire lui-même. » (p. 321)
- 8) « Éviter toutes sortes de conditions et contrats qui ressemblent à des travaux forcés, comme travailler la totalité, ou une très longue partie de sa vie, pour le même employeur, sans possibilité de changer d'employeur. » (p. 322)

Ces principes sont censés assurer au travailleur un confort dans l'exercice de son activité, et lui garantir le respect de ses droits. De cette manière, la reconnaissance de sa dignité en tant qu'homme tout comme le fruit de son labeur seront assurés, permettant de répondre continuellement au *maqṣad* fondamental de la création de richesse. En effet, si une loi n'instaure pas un certain cadre moral et n'identifie pas clairement les droits dont peuvent jouir les employés, les dirigeants seront susceptibles de se laisser submerger par le pouvoir qu'ils exercent sur ces derniers. Ils succomberont au désir d'augmenter leur capitaux, oubliant les principes moraux supérieurs et dérivant vers la tyrannie. C'est pour cette raison que la loi islamique met un point d'honneur à honorer le travailleur et à couronner ses efforts, car il est le l'élément qui permettra à la Communauté de se développer.

2.2.3 *Équilibre des rôles : les devoirs impliqués par ces droits*

Les obligations tout comme les droits évoqués précédemment sont déterminés par l'islam, qui est érigé par les sociétés l'ayant approuvé, en tant que référentiel de valeurs se suffisant à lui-même. L'interférence d'une autre source, qu'elle soit séculière ou instinctive, n'intervient pas dans le traitement des questions éthiques. Le Coran et la Sunna sont porteurs d'un dogme à la fois rigoureux et souple, qui permet de ne pas enfermer ses adeptes dans des principes immuables susceptibles d'entraîner un retard à la fois social et économique. De cette manière, la loi islamique sera en mesure de perdurer dans le temps et de s'adapter aux différentes cultures. Les hommes, aussi bien au sein de la cellule familiale qu'en dehors de celle-ci, seront animés par les valeurs portées par les textes scripturaires et seront ainsi enclins à les respecter. Les devoirs auxquels ils se doivent de répondre sont principalement basés sur l'idée de la responsabilité collective et de l'entraide mutuelle. Bien qu'il s'agisse d'un idéal à atteindre, les diverses institutions doivent assurer l'égalité et le respect de chacun ; ces impératifs s'appliquent à l'ensemble transactions, y compris au sein des entreprises modernes.

En effet, la finance islamique doit respecter les *maqāṣid al-šar'īa* si elle veut progresser et assurer à la Communauté une stabilité aussi bien morale qu'économique. La place centrale accordée par Ibn 'Ašūr à l'importance de la richesse dans la *šarī'a* laisse entendre que le développement de l'un ne peut se faire sans être en conformité avec l'autre. Les principes éthiques de la Loi doivent servir de base à l'exercice des activités commerciales, si les individus veulent prospérer. C'est pour cette raison qu'il évoque certains devoirs qui, s'ils sont remplis, permettront de servir l'intérêt général (*maṣlaḥa*).

Il aborde notamment le thème de la fraternité au travers le concept de responsabilité sociale :

« Les contrats de donations se fondent sur la notion d'aide mutuelle (*muwāsāt*) parmi les membres de la Communauté, et contribuent au renforcement du sentiment de fraternité. Il s'agit donc d'une noble vertu nécessaire. C'est par elle qu'on aide le plus les démunis, qu'on enrichit les pauvres, et qu'on réalise un certain nombre d'avantages pour les musulmans. » (p. 323)

La mention de la fraternité par l'auteur, principe islamique faisant de tous les croyants une seule famille, rappelle l'importance de prendre soin les uns des autres. Indépendamment du contexte historique de l'ouvrage, il s'agit d'une idée forte qui est censée assurer la cohésion de la Communauté et son unité. Une fois de plus, le devoir rempli par une personne aura des répercussions sur l'ensemble du groupe, et participera à son développement. Il est d'autant plus important de mobiliser ce concept en temps de crise, comme le fut celui de la colonisation, afin d'octroyer à l'acte de résistance une dimension spirituelle ; il devient alors un devoir religieux. Le pouvoir d'une action ne peut en effet se constater que si la source de sa motivation est intarissable, comme l'offre l'islam. Le Prophète dit : « Les musulmans, dans leur miséricorde les uns envers les autres, sont comme un corps, si une seule de ses parties se plaint, les autres parties seront affectées ». De cette manière, l'ensemble des transactions – et des activités au sens large – doit être guidé par ce souci de solidarité et animé par l'idéal de justice que propose les *maqāṣid*. Toute forme d'exploitation est interdite, et une relation de confiance entre les parties doit être assurée afin de répondre aux exigences de la *ṣarī'a*.

Un autre devoir qu'il incombe aux musulmans de respecter, est celui de faire preuve de charité. Ibn 'Āṣūr affirme :

« Le premier principe est d'augmenter les dons en raison de leurs avantages publics et privés. Du moment que la cupidité est un obstacle majeur à l'abondance de ces actes, la *ṣarī'a* a pris soin d'encourager les gens, et de stimuler leur intérêt pour les cadeaux et les dons en les classant comme des actes dont la récompense pour le donateur ne cesse pas, même après la mort. » (p. 324)

Outre l'obligation de verser la *zakāt* que nous avons abordé auparavant dans ce chapitre, d'autres actes de charité doivent être accomplis. Le *ḥadīṭ* suivant le confirme : « Quand le fils

d'Adam meurt, tous ses actes cessent, sauf [le mérite de] trois d'entre eux : une aumône récurrente, une connaissance dont les hommes profitent, et les prières d'un fils pieux ». L'auteur ne s'intéresse pas aux aumônes accordées aux mendiants, comme la nourriture ou les biens de première nécessité. Il s'attarde plutôt sur les dons qui permettent un transfert de propriété par la somme importante qu'ils constituent. Ces derniers présentent des avantages aussi bien publics que privés, puisqu'ils permettent à la fois d'enrichir la Communauté et de vaincre les vices de l'argent. Leur nature est cependant variable ; ils peuvent aussi bien être matériels qu'immatériels, rendant leur donation possible pour toutes les tranches de la société. En effet, tout bien présentant un intérêt pour la société est valorisé, et doit être distribué de manière continue, quel que soit la situation économique de l'État. Ainsi, l'objectif de réduire les disparités entre les couches sociales pourra être assuré, ou du moins, le devoir de participer à cette tentative d'équilibre sera rempli. Les structures telles que les banques islamiques jouent un rôle clé dans la distribution et la répartition juste des biens aux plus défavorisés, dans la mesure où elles gèrent des fonds importants. Elles se doivent ainsi de participer activement aux actions caritatives.¹⁶⁷ Bien qu'Ibn 'Āšūr s'attarde davantage sur les transactions « traditionnelles » comme les contrats agricoles ou les héritages, il pose une nouvelle fois les jalons d'un système bancaire éthique, qui prend en compte le bien-être de l'ensemble de la population en œuvrant à son équilibre financier.

Les contractants sont également tenus de respecter le devoir de transparence, comme cela est mentionné dans le Coran : « Et ne mêlez pas le faux à la vérité. Ne cachez pas sciemment la vérité »¹⁶⁸. Par cela, ils s'engagent à divulguer aux différentes parties mais également à la Communauté entière, quand cela est nécessaire, les aspects qui seraient susceptibles de l'impacter. Ibn 'Āšūr présente les risques que leur occultation, lors d'une transaction, peut entraîner :

« En outre, le fait qu'une transaction puisse contraindre une partie ou l'autre à accepter l'incertitude mettrait la partie la plus pauvre dans une position difficile à satisfaire ses besoins. L'autre partie pourrait être tentée d'exploiter cette faiblesse et imposer ses conditions en contrepartie. » (p. 309)

¹⁶⁷ MAALI, B.-M., & CASSON, P., & NAPIER, C., *Social Reporting by Islamic Banks*, Abacus, 42(2), 266-289, p. 277, 2006.

¹⁶⁸ MASSON, D., *Op. cit.*, p. 10 « Ne dissimulez pas la Vérité en revêtant du mensonge. Ne cachez pas la Vérité, alors que vous savez. » (2:42)

Cette obligation est à la fois civile et religieuse ; elle participe à l'intégrité morale d'une personne envers Dieu et l'incite en même temps à ne pas tromper la Communauté envers laquelle il a une responsabilité sociale. Cet extrait rappelle la situation tunisienne d'alors et les éléments occultés de l'institution du protectorat. Si les décrets étaient d'apparence favorables aux droits des locaux, ils se trouvèrent impactés par la présence européenne.¹⁶⁹ Contrairement à la colonisation, le protectorat se présentait comme une alternative moderne permettant le développement moral et matériel du pays, tout en sauvegardant les droits de ses habitants.¹⁷⁰ Cependant, cette « mission civilisatrice » fut le prétexte pour une présence française toujours plus accrue, qui affaiblit considérablement le pouvoir du bey. Bien qu'il continuait en apparence à diriger la Régence, son champ d'action fut progressivement limité par les textes.¹⁷¹ Bien que nous ne puissions, encore une fois, garantir que l'intentionnalité de l'auteur était de critiquer ce régime, cette mention des deux « parties » et l'utilisation des verbes « contraindre » et « exploiter » rappellent le contexte colonial de l'époque. En effet, si le protectorat se présentait aux premiers abords comme un moyen de se moderniser, il s'avéra être une entreprise administrative inégalitaire. Soumis à des lois différentes et ne jouissant pas des mêmes droits, les tunisiens souffrirent d'un statut inférieur à celui des français.¹⁷² Le devoir de transparence en islam vise donc à empêcher ces démonstrations de puissance réduisant autrui à la subordination.

Les transactions allant à l'encontre de la loi islamique, comme la vente de produits illicites, ne sont pas permises. Ce principe est énoncé dans le *ḥadīth* : « Si Allāh a interdit à un peuple de consommer une chose, Il a interdit de consommer son prix¹⁷³ ». Cela comprend notamment la vente de viande de porc et d'alcool selon la tradition suivante : « Allah et Son Messager ont interdit la vente de l'alcool, de l'animal mort sans que cela soit de manière légale, la viande de

¹⁶⁹ HEDI, S., *Le protectorat et le droit. La Régence de Tunis entre la Charte de 1861 et le système colonial français*, Insaniyat, 66(65), 239-257, page 6, 2014.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ **Article 2 du traité du Bardo** : « En vue de faciliter au Gouvernement de la République française l'accomplissement des mesures qu'il doit prendre pour atteindre le but que se proposent toutes les parties contractantes, Son Altesse le Bey de Tunis consent à ce que l'autorité militaire française fasse occuper les points qu'elle jugera nécessaires pour assurer le rétablissement de l'ordre et la sécurité de la frontière et du littoral. Cette occupation cessera lorsque les autorités militaires française et tunisienne auront reconnu, d'un commun accord, que l'administration locale est en état de garantir le maintien de l'ordre. »

Décret du 9 juin 1881 désigne le ministre résident de France à Tunis comme « l'intermédiaire officiel et unique dans les rapports de la Régence avec les représentants des puissances amies »

Article 1 de la Convention de la Marsa : « Afin de faciliter au gouvernement français l'accomplissement de son protectorat, S, A le bey de Tunis s'engage à procéder aux réformes administratives, judiciaires et financières que le gouvernement français jugera utiles »

¹⁷² HEDI, S., *Op. cit.*, p. 11

¹⁷³ « إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ أَكَلَ شَيْءٍ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَنَهُ »

Ṣaḥīḥ al-ḡāmi', rapporté par Abū Dawūd (3488) et Aḥmad (2221), numéro 5107.

porc et les statues¹⁷⁴ ». Cependant, d'autres conditions sont nécessaires à la validité de la transaction, comme la disponibilité de la marchandise ou le mûrissement des fruits. Est également prohibée la vente de tout ce qui pousse une personne à commettre un pêché, comme le Coran l'affirme : « Encouragez-vous mutuellement à la piété et à la crainte révérencielle de Dieu. Ne vous encouragez pas mutuellement au crime et à la haine. Craignez Dieu ! Dieu est terrible en son châtement. » (5:2)¹⁷⁵. Les contrats doivent répondre aux objectifs de la Loi et aider à leur réalisation. Ibn 'Āšūr s'exprime à propos des règles relatives à leur validité en ces termes :

« Voilà pourquoi les règles régissant la validité et la validation des contrats, ainsi que le respect des dispositions, ont été mises en place. Et c'est aussi pourquoi la *sharī'a* a décidé la résiliation des contrats viciés, du fait qu'ils sont en conflit avec l'objectif de la Loi, ou piétinent les droits d'autrui. » (p. 312)

La société ne doit pas s'enrichir par le biais de moyens illégaux qui la conduiraient à la débauche et entraînerait la perte des valeurs islamiques. Bien que ces vices soient intrinsèquement présents de manière plus ou moins répandue dans chaque société, invalider les contrats participant à sa propagation permet d'en limiter l'impact. Transposé dans un contexte moderne, nous pouvons prendre l'exemple des banques, qui sont particulièrement tenues de respecter ce principe. Si elles concluent un accord sur la base d'une transaction illicite, elles doivent en informer la Communauté afin qu'elle puisse évaluer l'ampleur des violations.¹⁷⁶ Cela instaure une véritable déontologie commerciale, basée sur la conformité aux objectifs de la *šarī'a*.

Enfin, nous pouvons mentionner l'importance accordée par les *maqāṣid* à l'environnement. L'actualité de ce thème confère à ce principe un caractère particulièrement moderne, et pose la question de l'industrie de masse. Il est du devoir des institutions en charge du financement de telles activités de ne pas participer à la destruction de la nature en finançant des projets qui lui porteraient préjudice. Au contraire, elles doivent contribuer à sa préservation en consacrant une partie de leur budget à des dons en sa faveur. Ainsi, bien qu'Ibn 'Āšūr ne développe pas abondamment ce thème dans son ouvrage, les *maqāṣid* peuvent servir de socle au développement de la modernité dans le secteur économique. Désigner le respect des ressources

¹⁷⁴ « إنَّ اللهَ ورسوله حَرَمَ بيعَ الخمرِ والميتةِ ولحمِ الخنزيرِ والأصنامِ »

Tahrīr al-Musnad, rapport par Aḥmad (6997), Ibn Wahb dans al-ġāmi' et Al-Bayḥaqī, numéro 6997.

¹⁷⁵ MASSON, D., *Op. cit.*, p. 124.

¹⁷⁶ MAALI, B.-M., & CASSON, P., & NAPIER, C., *Op. cit.*, p. 274.

naturelles et de la planète comme un devoir envers Dieu donne à cette obligation une envergure toute particulière. Rempart contre la recherche effrénée de profit mettant à mal l'environnement, les *maqāṣid* invitent, par le biais de la voie religieuse, à la pratique d'une finance verte et responsable.

Conclusion de chapitre

Ce chapitre avait pour objectif de présenter la conception de la Communauté selon les *maqāsid* dans l'œuvre d'Ibn 'Āšūr. Nous voulions savoir si l'auteur eut recours aux mêmes stratégies linguistiques que celles employées dans les discours relatifs à l'individu, pour défendre une vision moderne de la société. Nous sommes partis de l'hypothèse que ce projet de transformation ne pouvait se réaliser qu'au travers l'exploitation de concepts religieux et de termes classiques par les '*ulamā*', notamment dans les ouvrages de *fiqh*. Les *kulliyāt al-ḥams* sont un support de justification et d'introduction de cette modernité dans la Tunisie d'après-guerre, encore empreinte de valeurs traditionnelles.

L'ouvrage étudié offre un exposé sur les différentes composantes d'une société musulmane au travers la présentation de l'idée de Communauté. L'utilisation fréquente du terme d'origine coranique *umma*, nous amena à nous interroger sur l'emploi qu'en faisait l'auteur. Comme cela fut le cas dans le chapitre précédent avec *fard*, il lui accorda un sens différent de celui que nous connaissons. En effet, il élargit son rayonnement en lui octroyant un caractère universel, encourageant le dialogue entre les différentes cultures dans une perspective de réforme généralisée. Il insista sur l'importance de l'unité au sein du groupe, mettant le bien-être de ses membres au centre des préoccupations. L'épanouissement et l'acquisition des savoirs sont des piliers de la loi islamique puisqu'ils participent à la réalisation de ses objectifs, à savoir le bonheur des individus.

Afin d'atteindre cet idéal, la Communauté s'impose comme référent moral, devant inciter ses membres au respect des valeurs musulmanes. Ces dernières dépassent cependant le cadre religieux ; elles sont applicables en tout temps et en tous lieux, et se présentent comme une voie universelle vers l'accomplissement de soi. Ibn 'Āšūr met notamment en garde contre la consommation de produits stupéfiants qui mettent à mal la dignité humaine. Il mobilise ainsi *hiḏz al-ʿaql / hiḏz al-nufūs* afin de défendre sa diffusion, tout en condamnant le recours à un régime despotique pour y parvenir. Il propose ainsi un remaniement de la gestion de la Communauté et appelle à des institutions respectueuses des droits de l'homme. L'État devrait à la fois inclure des figures performant l'*iḡtihād*, et accepter la présence de contre-pouvoirs institutionnels.

La dimension matérielle n'est pas omise, et l'exhortation à la développer afin de vivre dans une société prospère est omniprésente. Une fois de plus, l'auteur fait valoir l'argument de l'obligation collective pour pousser le peuple à moderniser les infrastructures tunisiennes. Ce

discours était au moment où il fut écrit particulièrement d'actualité, puisque la Régence souffrait d'un retard à la fois économique et social. Se posa ainsi la question de *hiḏẓ al-ḥayāt* et de son accomplissement au travers un appel à améliorer la politique de santé publique, qui était alors quasiment inexistante. Les problématiques économiques sont ainsi traitées abondamment dans l'ouvrage, qui réserve une partie entière aux transactions.

Nous nous sommes intéressés aux transactions relatives au commerce islamique et à leurs modalités, au travers une analyse de la notion de richesse chez Ibn 'Āṣūr. Le principe de *hiḏẓ al-māl* est mis en avant tout au long de ce chapitre, en tant qu'outil permettant l'absorption des principes économiques modernes. Si l'auteur s'efforce de démontrer que l'islam ne s'oppose en rien à l'accumulation de biens, cette recherche est cependant réglementée par un cadre moral défini par la *ṣarī'a*. Soucieuse du respect des individus et de l'équité, elle tend à poser les jalons d'une activité commerciale éthique orientée vers la *maṣlaḥa*. Loin d'être influencée par le contexte contemporain, l'économie islamique trouve ses sources dans le Coran et la Sunna, qui, comme le rappelle l'auteur, ont accordé une place importante aux transactions.

Ces contrats sont respectueux des droits humains fondamentaux qui sont clairement établis par la Loi. Un des objectifs principaux est d'établir un système permettant d'assurer aux plus démunis un mode de vie décent, notamment à travers l'instauration de la *zakāt* et la promotion de la solidarité. De cette manière, la dignité de chacun se verra respecter et garantie par les institutions économiques en charge de la distribution des richesses. D'autres droits, rappelant le capitalisme que nous connaissons aujourd'hui comme celui à la propriété, sont accordés par la *ṣarī'a*. Bien qu'il ne soit pas question de présenter une liste exhaustive des différences et similitudes entre le capitalisme ou le socialisme et l'islam¹⁷⁷, nous pouvons constater que les *maqāṣid* ont la capacité d'assimiler ces deux idéologies. En effet, ces objectifs qui visent à développer l'économie sans ne jamais dépasser les limites morales fixées par la Loi, s'imposent comme « une troisième voie » à mi-chemin entre ces deux sphères d'influence.¹⁷⁸

Cette harmonie sociale ne peut avoir lieu que si les individus accomplissent leurs devoirs. Il leur incombe de respecter les principes de fraternité et d'égalité envers autrui, mais également de transparence et de licéité dans l'établissement des contrats. L'idéal *maqāṣidī* repose ainsi sur

¹⁷⁷ Pour cela se référer aux ouvrages suivants :

RODINSON, M. *Islam et capitalisme*, Éditions du Seuil, 1966.

RIDHA, K., *Le Capitalisme, l'Islam et le socialisme*, 1970.

ARIF, A. D., *L'Islam et le Capitalisme : pour une justice économique*, Editions L'Harmattan, 2016.

¹⁷⁸ BINDER, L., *Review of Islam and Capitalism.*, by M. Rodinson & B. Pearce, *American Journal of Sociology*, 87(2), 492–495, p. 494, 1981.

la responsabilisation de chacun mais également sur le développement de l'entraide mutuelle. Qu'il s'agisse des obligations relatives au droit des travailleurs ou de la valorisation de l'effort, ces valeurs rappellent nos sociétés actuelles et semblent être une justification religieuse à l'implantation de la modernité dans les pays arabes. Une fois de plus, Ibn 'Āṣūr exploite des arguments *fiqhī-s* pour étayer le besoin urgent de développement économique et social, qui doit se réaliser à la lumière de l'islam afin de conserver l'identité nationale tunisienne.

Chapitre 3
Une appréhension *maqāṣidī-e* de la
famille

Section 1 : Aux fondements de la famille : la contraction du mariage

3.1.1 Des maqāṣid relatifs à cette institution

Ce dernier chapitre propose de s'intéresser à la vision *maqāṣidī-e* de la famille. Après avoir abordé son impact sur l'individu puis sur la société, il peut paraître étonnant que nous nous concentrons sur une sphère plus étroite, celle de la cellule familiale. Cependant, étudier la pensée d'Ibn 'Āṣūr sur le particulier et l'ensemble (soit *al-fard* et *al-umma*) était nécessaire afin de comprendre les enjeux des *maqāṣid* relatifs à la famille, à mi-chemin entre ces deux niveaux. En effet, elle est la combinaison de plusieurs personnes isolées qui proposent de s'unir pour créer un groupe, afin d'assurer leur descendance et de trouver l'harmonie au sein de leurs foyers. Il y a, en ce sens, une dimension se rattachant à la fois à notre premier chapitre et au second ; la famille permet à un homme de s'épanouir en atteignant un certain équilibre aussi bien sentimental que spirituel, mais la légitimité de celle-ci repose sur des règles morales et éthiques, nécessitant dans le cas du mariage la présence d'un contrat. La vision islamique prend en compte la coexistence de ces deux aspects ; le cadre que la Loi a délimité tend à les satisfaire afin d'atteindre le bien-être, aussi bien de l'individu que de la société. Le fondement d'une famille doit obéir à plusieurs principes, et fait l'objet d'une attention particulière dans le droit musulman. Cela s'explique par l'importance de cette entreprise à laquelle l'humanité serait prédisposée ; elle implique, à elle seule, la préservation de l'ensemble de *al-kulliyāt al-ḥamsa* (*hiḏ al-dīn*, *hiḏ al-ḥayāt*, *hiḏ al-'aql*, *hiḏ al-naṣl*, *hiḏ al-māl*) et permet ainsi d'atteindre la *maṣlaḥa*, objectif fondamental des *maqāṣid*.

Chacun des membres qui la composent a un rôle qui entraîne des responsabilités définies par l'islam, assurant le bon fonctionnement de l'équilibre familial, et par voie de conséquences, de la société. Le mariage joue un rôle fondamental dans l'institution d'un mode de pensée islamique, puisqu'il sous-tend diverses problématiques qui permettent de le saisir. En effet, il interroge la responsabilité ainsi que les valeurs individuelles, mais aussi la notion d'accord entre deux parties et les rapports d'hommes à femmes. À une plus large échelle, la prospérité d'une société peut s'apprécier à l'équilibre des foyers qui la composent. Le bien être des individus dans la sphère privée leur garantira un épanouissement moral et spirituel, qui influera leur productivité et/ou leur implication dans la vie active. La société bénéficiera de cette condition et l'objectif de la Loi sera accompli.

Ibn ‘Āšūr emploie à la fois les termes de *zawāğ* et de *nikāh* pour se référer au mariage. Ils sont tous deux employés à 22 reprises dans le Coran¹⁷⁹, et désignent le fait d’être ensemble, de réunir, d’associer, bien que le second terme fasse davantage référence à l’idée de mariage, dans le sens d’un contrat établi.¹⁸⁰ Si cette idée de paire fait habituellement référence aux animaux et aux végétaux, elle s’applique également aux hommes, en leur permettant de s’inscrire dans cet ordre naturel. En ce sens, le mariage revêt une dimension spirituelle puisqu’il participe à l’accomplissement du dessein divin d’organiser la création en la divisant par couples. Il est un acte qui endosse à la fois la fonction de *‘ibādat* et de *mu‘āmalat*. Son objectif premier est de fonder une famille, dans l’honneur et la légitimité, afin de permettre à la civilisation humaine de perdurer. C’est pour cette raison que l’islam lui accorde une importance toute particulière et que l’auteur souligne la corrélation entre équilibre familial et sociétal. Il dit :

« La consolidation et le bon fonctionnement de la famille constituent le fondement de la civilisation musulmane et de l’organisation de la société. Toutes les sociétés les lois du monde s’en sont occupés, et l’une des priorités de l’homme civilisé (al-insān al-madanī), dans l’établissement des fondements de la civilisation, a été de s’occuper de la famille après y avoir été guidé par inspiration divine (ilhām ilāhī). » (p. 265)

Cet extrait met en exergue trois points importants. Tout d’abord, le fait que la civilisation musulmane ait les mêmes aspirations que les autres ; elle souhaite adopter un modèle familial fort, qui lui permette d’établir un ordre moral au sein de la société. Il est question ici de rappeler que son système de pensée peut, par les nombreuses caractéristiques communes qu’il possède avec les autres, s’intégrer dans différents systèmes, tant que ces derniers aspirent à l’harmonie entre les hommes. Le second point concerne « l’homme civilisé ». Ibn ‘Āšūr démontre que l’individu musulman est moderne, et n’est pas condamné à vivre de façon primitive. En ce sens, il ne requiert pas le soutien d’une tierce personne pour se civiliser ; bien que cela ne soit pas mentionné explicitement, le vocabulaire employé semble faire référence au contexte colonial. Enfin, le troisième point concerne la nature du fondement de la famille ; elle est « d’inspiration divine ». Nous comprenons ainsi qu’elle jouit d’un statut tout particulier, expliquant les nombreux passages y faisant allusion dans les sources scripturaires.

¹⁷⁹Holy Quran, consulté le 09 avril 2022. <http://holyquran.net/cgi-bin/qsearch.pl?st=%CD%D1%ED%C9%20&sc=1&sv=1&ec=114&ev=7&ae=&mw=r&alef=ON>

¹⁸⁰ LALUDDIN, H., & MANAP, N., & MOHD, S. A., *The Contract of Marriage and Its Purposes from Islamic Perspective*, Asian Social Science, p. 139, 2013.

En effet, il est écrit dans le Coran : « Mariez les célibataires qui sont parmi vous, ainsi que ceux de vos esclaves, hommes ou femmes, qui sont honnêtes ; s'ils sont pauvres, Dieu les enrichira par sa faveur. – Dieu est présent partout et il sait – ¹⁸¹ » (24 :32). Le mariage est un devoir commun à l'ensemble de l'humanité, sans distinction de classe sociale. Le célibat n'est pas recommandé, puisqu'il va à l'encontre de l'inclinaison naturelle de l'homme vers le sexe opposé. Le *fiqh*, qui légitimise les désirs inhérents des créatures, ne pouvait mépriser cette institution et ne pas enjoindre à fonder une famille, tout en respectant un certain cadre qui permette de garantir l'honneur de celle-ci. L'objectif de la Loi est « d'accorder une attention particulière au mariage, car il constitue le socle de la famille » (p. 268).

Ibn 'Āšūr met un accent particulier sur le caractère physiologique de la procréation, qui est un besoin primaire de l'homme nullement contesté par l'islam. Au contraire, il s'agit d'un devoir religieux et social. Il dit en effet :

« Lorsque le Créateur de l'univers a voulu assurer la survie des créatures, Il a fait de la loi de la procréation un élément naturel et essentiel, et a doté les êtres humains d'une impulsion naturelle les entraînant à atteindre spontanément cet objectif, sans incitation ni contrainte aucune, afin de garantir le respect de ce droit, en tout temps et en toutes circonstances. » (p. 266)

Il s'agit d'un besoin essentiel qui se manifeste par une impulsion commune à tous les hommes, puisque c'est à travers l'assouvissement de ce dernier que la civilisation pourra perdurer. Bien que l'auteur n'omette pas la charge émotionnelle de cet engagement, il rappelle qu'il est tout d'abord un désir motivé par l'instinct de survie. Cependant, l'humain, par la noblesse qui lui a été accordée, assouvit ce besoin au travers l'institution du mariage, qui lui permet de réguler ses pulsions et de ne pas devenir esclave de celles-ci. C'est un rempart contre un comportement animal qui réduirait l'homme à agir de façon immorale et bestiale. En ce sens, le mariage est le seul statut agréé par la Loi qui permette à un homme et une femme d'avoir des rapports sexuels. L'islam adopte, contrairement aux autres religions, un point de vue plus tolérant, en ne les condamnant pas, mais en les encourageant.¹⁸² Néanmoins, il ne plaide pas pour une sexualité débridée exercée en dehors du cadre imposé par la Loi. Cela s'explique par une volonté d'assigner à cet acte un caractère noble, mais également par le fait qu'il comporte

¹⁸¹ MASSON, D., *Op. cit.*, p. 434.

¹⁸² LALUDDIN, H., & MANAP, N., & MOHD, S. A., *Op. cit.*, p. 140.

des enjeux sociétaux. En effet, le mariage est un devoir par lequel les familles, socles de l'équilibre de la société s'unissent, participant par cet accord au maintien de son harmonie.

L'auteur évoque, ensuite, la dimension sentimentale et affective de la relation de couple, en rappelant qu'elle ne se réduit pas au seul désir de procréation. Il dit :

« Bien que le désir sexuel soit satisfait instinctivement, les êtres humains, peu de temps après leur création, ont saisi les motifs et les buts, ainsi que les concomitants liés à l'acte sexuel. Ils ont trouvé dans la combinaison de tous les sens de l'amour et de l'affection, de la tendresse et de la miséricorde, de la coopération et de la procréation, de la complémentarité et de l'unité, les éléments qui permettent d'organiser et de fonder des familles, des tribus et des nations. » (p. 266)

Dans cet extrait, il met cette dimension au premier plan, reléguant les rapports charnels au second. Il rappelle que la Loi vise à dépasser cet instinct animal, et que les objectifs qu'elle défend sont davantage d'ordre affectif. La relation entre un homme et une femme mariés devient le lieu où les désirs, aussi bien du corps que de l'âme sont assouvis, tout en leur conférant une caractéristique spirituelle. Les deux personnes, ayant donné leur consentement, répondent de leurs devoirs et honorent le contrat qui les unit. Le mariage est, selon la vision *maqāsidī-e*, construit sur la base de l'amour et de l'honneur, du respect et du soutien, et permet de préserver les droits de chaque membre de la famille en satisfaisant leurs besoins aussi bien physiques que moraux.¹⁸³ L'homme a en ce sens sublimé son impulsion sexuelle en la transformant en un moyen d'exalter les plus belles caractéristiques de son âme. Le respect des valeurs de fidélité et de protection, qu'englobe l'union de deux individus, est une épreuve qui permet à chacun de se transformer. Elle s'apparente, en ce sens, à une métaphore de l'endurance requise pour l'accomplissement des *'ibādāt*.

Ibn 'Āṣūr évoque à plusieurs reprises ce passage de l'impulsion animale à un acte de vertu, en disant :

« L'homme comprit alors, par inspiration, que l'impulsion sexuelle du genre humain était différente de celle purement physique des animaux. Il a ainsi

¹⁸³ BELLO DOGARAWA, A., *Marriage and Divorce in Islam*, University Library of Munich, Germany, MPRA Paper, p. 1, 2009.

appris que le but de son Créateur, en le dotant de cette impulsion, était bien plus sublime que celui dont Il a doté les animaux. » (p. 266)

Ainsi, le mariage a pour but de compléter l'existence d'une personne en l'associant avec celle d'une autre, en suivant la *fiṭra* de l'homme qui a naturellement tendance à vivre en groupe, dans un environnement organisé lui fournissant le soutien nécessaire à la réalisation de ses aspirations.¹⁸⁴ Il s'agit d'un premier *maqṣad*, qui est relatif au bien-être mental des individus. Le second, comme cela a été mentionné précédemment, concerne la société, puisqu'il contribue à son maintien ainsi qu'à son unité. En plus d'être un devoir religieux, l'auteur rappelle que le mariage est le pilier sur lequel la famille repose ; or, celle-ci est elle-même le socle de la société. Le contracter relève donc d'une responsabilité collective, qui permet la préservation de la religion, de la vie, de la descendance, et dans une certaine mesure, de l'argent et de l'intellect. Contrairement aux autres dogmes, la jurisprudence islamique met un point d'honneur à l'accomplissement de ce devoir. Cette vision porte en elle une certaine modernité, puisqu'elle enjoint les individus à assouvir leurs besoins primaires afin de ne pas souffrir de névroses. Aller à l'encontre des désirs naturels les mettrait face à des risques de dépression et entraverait leur productivité, ce qui impacterait de façon directe l'organisation et l'économie de la société. De plus, les enfants ne grandiraient pas dans un environnement propice à leur bon développement. Or, ces derniers doivent bénéficier d'une éducation correcte et être entourés de l'amour parental qui constitue un repère qui leur est essentiel. En effet, l'auteur dit :

« L'un des objectifs fondamentaux de la Loi islamique a été d'accorder une attention particulière au mariage, car il constitue le socle de la famille. [...] L'essence du mariage se compose donc de la relation exclusive entre un homme avec une ou plusieurs femmes, qui sont les gardiennes exclusives de sa progéniture. » (p. 268)

L'auteur expose les *maqāṣid* relatifs au mariage, lus à la lumière des enseignements coraniques et prophétiques. L'un deux est de choisir un partenaire pour assurer sa descendance, et pour ce fait, avoir une relation exclusive est nécessaire. Cela permet de garantir aux époux un climat d'affection allant de pair avec le caractère religieux de cet acte. Étant une adoration mais également une transaction, le *fiqh* impose certaines mesures afin que ce contrat soit valide et respecte les intérêts de chacun, en prenant en compte la dimension aussi bien matérielle que spirituelle. S'il semble à première vue n'impliquer que deux personnes en raison de leurs

¹⁸⁴ *Ibid.*

sentiments ou de leurs intérêts communs, il est un accord entre deux familles qui requiert un engagement total ainsi qu'un sens des responsabilités accru de leur part. En effet, chacun des époux ayant des droits et des devoirs, certaines conditions sont nécessaires afin que cela soit respecté.

3.1.2 *Émancipation des coutumes : de la ġāhiliyya à l'islam*

Cette vision du mariage n'a cependant pas toujours existée dans la péninsule arabique ; elle est le fruit de la réforme apportée par l'islam. Ibn 'Āšūr accorde une partie du chapitre « Le but de statuts de la famille » (p. 265) à exposer les pratiques antéislamiques qui étaient alors répandues. Bien qu'elles ne soient plus d'actualité et que l'avènement du message coranique les ait définitivement abolies, un rappel de la situation permet au lecteur de prendre conscience des changements qui ont été opérés et du chamboulement que cela fut. De cette manière, il met une fois de plus en exergue le caractère progressiste de l'islam et de son habilité à se fondre dans les plus hostiles contextes.

Ne bénéficiant d'aucun droit et d'aucune considération, les femmes étaient reléguées, durant la *ġāhiliyya*, au second rang. Privées de toute opportunité et sans la moindre possibilité de développer leurs compétences, leur nature humaine même fut remise en question, et l'on s'interrogea sur la présence d'une âme en elles.¹⁸⁵ Exploitées durant leur vie de jeune fille par leur père, et de femme par leur époux, la question d'un droit à hériter n'avait pas lieu d'être. Elles étaient au contraire considérées elles-mêmes comme un objet d'héritage.¹⁸⁶ Leur condition a été résumée par Asaf A. Fyze qui dit à ce propos :

« La position de la femme à l'époque du Prophète Muhammad n'était pas meilleure que celle des animaux : elles n'avaient aucun droit légal ; dans leur jeunesse, elles étaient les biens et effets personnels du père ; après le mariage, le mari devenait leur seigneur et maître. La polygamie était universelle, le divorce était facile et l'infanticide féminin était courant. »¹⁸⁷

Ibn 'Āšūr considère que cette époque avait des « habitudes et pratiques abominables » (p. 267). Il y avait différentes façons de procéder à l'acte de mariage, mais toutes avaient pour but

¹⁸⁵ SIDDIQUE, H. M., *An appraisal to the status of woman in pre and post-islamic arabian peninsula with specific reference to her marital rights*, p. 21, 2017.

¹⁸⁶ *Ibid.*

Nikāḥ al-muqt est d'ailleurs le mariage où le fils hérite de sa belle-mère dans le cas du décès de son père.

¹⁸⁷ *Ibid.*

de renforcer une tribu en faisant beaucoup d'enfants. Ces nouveaux liens servaient des objectifs claniques et participaient à accroître le pouvoir de l'une d'entre elles. La dimension affective et spirituelle était absente, tout comme le respect de la dignité des femmes. En effet, elles étaient réduites à un rôle de servante et/ou d'esclave.¹⁸⁸

Apporter une description des différentes unions permet à l'auteur tout comme au lecteur de recontextualiser les changements engendrés par l'islam. Il cite pour cela un *ḥadīth* qui énumère les quatre types de mariage qui existaient dans l'Arabie préislamique.¹⁸⁹ Bien que les modalités du contrat varient, le but commun de ces unions était de renforcer les tribus, grâce à des accords stratégiques intra ou extra familiaux.

- 1) « Un mariage semblable à celui d'aujourd'hui, c'est-à-dire qu'un homme demandait la main de sa fille, ou d'une jeune fille placée sous sa tutelle, puis lui donnait une dot et l'épousait. » (p. 267)

Ce genre de mariage, qui était répandu avant l'avènement de l'islam, est semblable à celui actuel. Il semble être le modèle le plus « naturel » pour les hommes, même à cette époque, car les Arabes n'étaient pas les seuls à le contracter sous cette forme. En effet, les Juifs et les Araméens procédaient également de la sorte. Il s'agissait de la seule forme qui comprenait à la fois un accord commun entre les familles et le consentement des époux, un contrat ainsi qu'une dote. Bien que cette dernière soit offerte au père de la mariée, il y avait cette notion de protection de l'épouse. Le droit de divorce n'était accordé qu'à l'homme, qui possédait l'autorité complète sur sa femme.¹⁹⁰

- 2) « Le deuxième type est le mariage où l'homme disait à sa femme après sa période de menstruations : « Rends-toi chez untel avec qui tu devras avoir des rapports sexuels ». Son mari s'éloignait d'elle et ne dormait pas avec elle tant qu'elle n'était pas enceinte de l'autre. » (p. 267)

Celui-ci était davantage répandu chez les esclaves. En effet, ne prenant aucunement en considération la dimension morale du mariage, la femme était uniquement utilisée pour procréer. Le cas de figure le plus répandu était celui d'un maître qui envoyait ses femmes vers un autre homme afin qu'il n'ait pas à se charger de la procréation. L'enfant, cependant, lui

¹⁸⁸ LEBON, G., *Hadarat al-'Arab*, p. 10, 1969.

¹⁸⁹ AL-BUKHĀRĪ & HOUDAS, O., *Op. cit.*, n°5127.

¹⁹⁰ SULAIMANI, F.A.A., *The changing position of women in Arabia under Islam during the early seventh century*, PhD thesis, University of Salford, p. 22, 1986.

revenait puis était à sa disposition. Par la suite, il pouvait faire le choix de le vendre ou de le garder.¹⁹¹

- 3) « Le troisième type de mariage était celui où un groupe de moins de dix hommes se rendaient chez une femme avec laquelle ils avaient, chacun à son tour, des rapports sexuels. Si elle tombait enceinte et donnait naissance à un enfant, elle les envoyait chercher quelque jours après son accouchement, et leur disait : « Vous savez tous ce que vous avez fait, et voilà que j'ai donné naissance à un enfant » (p. 267)

Cette sorte de polyandrie fut abolie par le Prophète qui condamna à la fois le caractère immoral d'un tel acte ainsi que l'absence d'engagement, symbolisé par le contrat et la dote. Cependant, des données démographiques peuvent expliquer une telle forme de mariage. En effet, les femmes, à cette époque parfois enterrées vivantes, étaient en infériorité numérique. Cette pratique fut donc un moyen de palier ce déséquilibre, bien que l'islam l'interdit en l'apparentant à un acte de fornication.¹⁹²

- 4) « Le quatrième type de mariage avait lieu quand plusieurs hommes se rendaient chez une femme. Il s'agissait de prostituées qui mettaient des drapeaux à leurs portes. N'importe qui pouvait avoir un rapport avec elles. Si elles tombaient enceintes et accouchaient d'un enfant, tous les hommes devaient se rendre chez elle. On faisait alors appel à une personne qualifiée pour identifier le géniteur, grâce à la ressemblance entre l'enfant et le père. L'homme reconnaissait alors l'enfant. » (p. 268)

Tout comme la forme de mariage précédente, celle-ci peut s'expliquer par le déséquilibre entre hommes et femmes au sein de la société. Cependant, l'absence de dote peut l'assimiler à une sorte de prostitution. En effet, la mentalité arabe d'alors accordait à la dote une place centrale. Il s'agissait d'un droit qui lui était accordé, d'une marque de respect de la part de l'époux ainsi que d'une protection pour elle. Bien qu'elle était souvent récupérée par le tuteur de la femme, elle était un pilier de la validité d'un mariage.¹⁹³

Cet aperçu historique que l'auteur nous offre nous permet de recontextualiser les dispositions *fiqhī-es* prises par la suite. De plus, cela nous permet de comprendre quelles étaient

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹² *Ibid.*, p. 27.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 31.

les valeurs qui dominaient l'environnement dans lequel le Coran est apparu. Si des changements radicaux, comme le droit d'hériter ou d'une limite de quatre épouses advinrent, certaines valeurs étaient déjà présentes dans l'Arabie de la *ġāhiliyya*. Comme cela a été mentionné précédemment, la dote était un élément constitutif du mariage. Bien que certaines unions ne la prévoyaient pas, son versement à l'épouse faisait partie des traditions. De la même façon, les relations hors mariage n'étaient pas tolérées, surtout pour les femmes. Ainsi, si le mariage islamique imposa de nombreux changements, l'identité arabe a été prise en compte et les éléments les plus respectueux de la dignité humaine ont été conservés. Ibn 'Āšūr, après avoir mentionné un verset du Coran évoquant la fornication et les relations extraconjugales¹⁹⁴, dit à propos des valeurs qui existaient déjà durant la *ġāhiliyya* :

« Cependant, le Coran a mentionné la fornication et les relations extraconjugales parce que les pratiques mentionnées par 'Ā'isha étaient autorisées durant la *ġāhiliyya*, et l'islam les a abolies. En revanche, les relations secrètes, comme la fornication et les relations extraconjugales, n'étaient pas permises durant la *ġāhiliyya*. Les pères et les tuteurs interdisaient ces pratiques à leurs filles. » (p. 268)

Ainsi, l'auteur adopte une stratégie discursive qui tend à délimiter clairement les différences entre les pratiques de la *ġāhiliyya* et les changements apportés par le Coran. En effet, son discours est clairement divisé en trois parties : la première est consacrée à présenter les objectifs du mariage « Lorsque le Créateur de l'univers a voulu assurer la survie des créatures [...] Il a doté les êtres humains d'une impulsion naturelle » (p. 266), la seconde à exposer les formes qui existaient avant l'avènement de l'islam « Pourtant, le désir sexuel peut aussi être blâmable lorsqu'il conduit à la débauche et s'entoure d'effets pervers » (p. 267), puis la troisième à détailler les nouvelles modalités administrées par le Prophète « Toutefois, lorsque Muḥammad fut envoyé avec la Vérité, il abolit tous ces types de mariage païens » (p. 268). Cette démonstration témoigne d'un souci de clarté, qui permet d'une part au lecteur de contextualiser ses propos, et d'autre part, à l'auteur de renforcer l'impact de son message en mettant en évidence les contrastes entre mode de pensée païen et islamique.

¹⁹⁴ « L'union avec les femmes croyantes et honnêtes, et avec les femmes appartenant au peuple qui a reçu le Livre avant vous, vous est aussi permise, si vous leur remettez leur douaire, en homme vertueux, et non comme des débauchés ou de ceux qui ont des liaisons secrètes. Quiconque rejette la foi, ses actions sont vaines et, dans la vie future, il se trouve parmi les perdants » [5, 5]. (p. 268)

Il est à présent clair que l'islam abolit les pratiques qui étaient contraires au respect des femmes et leur garantit des droits qui étaient, à cette époque, impensables. Toutes les couches de la société bénéficièrent de la propagation de cet égalitarisme, qui bouleversa la société alors organisée selon des valeurs tribales. Cependant, l'islam se fonda dans ce tissu socioculturel sans essayer de lui ôter son identité. En effet, si les traditions les plus inacceptables comme l'enterrement des fillettes vivantes furent entièrement abandonnées, certaines formes de mariages subirent des modifications (*zihār*) tandis que d'autres furent préservées (*bulah*).¹⁹⁵ En conclusion, l'idée principale véhiculée par cet encart consacré aux pratiques maritales de la *ḡāhiliyya* est de mettre en lumière le bouleversement apporté par l'islam pour les femmes. Il transforma la société et leur offrit une place au sein de celle-ci, non plus en tant qu'objet que l'on pouvait marchander mais en tant qu'individu éprouvant des sentiments et doté d'intelligence. Qu'il s'agisse du droit à épouser l'homme de son choix ou de celui à divorcer, elle bénéficia d'un statut qui lui garantit respect et dignité en tant que fille, épouse et mère. Un tel changement s'accompagna de nouvelles dispositions veillant à assurer les droits des mariés, et notamment ceux des femmes.

3.1.3 Les composantes nécessaires à la validité du contrat

Le mariage est fortement recommandé pour quiconque a les moyens de l'assumer moralement et financièrement. Il permet de se préserver des turpitudes et devient obligatoire dans le cas où celles-ci deviennent trop menaçantes. De la même façon, il est déconseillé de le contracter si l'homme craint de ne pas pouvoir honorer ses devoirs envers sa femme. Ainsi, les *maqāṣid* sont au centre des préoccupations lorsqu'il est question d'un tel engagement. En effet, les intérêts financiers ou familiaux sont mis de côté si cette union met en péril le bien-être d'une personne. Il doit s'agir d'un acte réfléchi, accompli dans la pleine conscience de son statut, particulièrement important. Pour cela, plusieurs prescriptions sont mises en place.

Parmi celles-ci figure la présence d'un contrat de mariage obéissant à certaines conditions, et celle de toutes les composantes nécessaires au maintien des *maqāṣid*, visant à garantir le respect des deux parties. Le contrat de mariage est composé d'*arkān*, des éléments essentiels à sa validité. Du singulier *rukṅ*, ce terme signifie fondation, pilier, mais ne s'applique pas uniquement dans le cas d'une transaction (*arkān al-islām*). Cependant, il renvoie ici à un ensemble de conditions qui, réunies, garantissent la légalité d'une union. Ibn 'Āṣūr mentionne

¹⁹⁵ SIDDIQUE, H. M., *Op. cit.*, p. 36.

ces piliers et les détaille, après avoir évoqué les types de mariages non valides que nous avons abordés. Il dit :

« De ce qui précède, il est clair que la forme contractuelle nécessaire à la formation du lien matrimonial de la manière la plus appropriée est accessoire par rapport à l'essence même du mariage. Cette formalité découle de la vive préoccupation de s'assurer le consentement de la femme et de ses proches vis-à-vis de son union avec l'homme, et de l'intention véritable de ce dernier de partager sa vie avec elle et lui être fidèle. » (p. 269)

Le consentement mutuel fait partie des *arkān* principaux. Ibn 'Āšūr met en valeur ce principe car il fut le changement le plus important que l'islam introduit en ce qui concerne le mariage. En effet, comme nous l'avons évoqué auparavant, les femmes ne jouissaient d'aucun droit. Hisser leur consentement au rang de condition pour la validité d'une union, montre cette avancée considérable que le message mohammadien apporta. Une fois de plus, l'auteur rappelle, subtilement, que les objectifs de la *sharī'a* prennent en considération les mêmes paramètres que les autres systèmes de lois modernes dans leur manière d'aborder le monde. En plus d'être une pensée moderne s'étant imposée dans un milieu qui lui était opposé, elle demeure d'une actualité notable et correspond aux problématiques du 20^{ème} siècle. Il semble s'adresser explicitement aux tunisiens et aux autres peuples arabes en appelant à un retour aux sources. Ces dernières défendent le respect du libre choix et portent en elles des valeurs modernistes, capables de transformer profondément la société.

Placer un paramètre psychologique comme première condition de validité d'un mariage est un message fort, prouvant la considération accordée à l'être humain, avant celle pour les intérêts matériels. En ce sens, le mariage d'un point de vue islamique, est porteur de *maqāṣid* honorant la dignité de l'homme et de la femme, en tant que créatures privilégiées de Dieu. Ibn 'Āšūr dit d'ailleurs :

« La *sharī'a* a doté le lien du mariage d'un caractère de noblesse et de solennité supérieur à ce que lui ont accordé les lois antérieures. Elle a également estimé que le mariage était la source de toutes les vertus. En en faisant un objectif de la religion, la *sharī'a* a sanctifié le mariage et l'a placé bien au-dessus de la simple satisfaction du désir sexuel. » (p. 269)

L'auteur ne mentionne pas la forme que le contrat doit revêtir. S'il était traditionnellement effectué à l'oral, il n'est pas interdit de le faire à l'écrit. La langue ne fait également pas partie

des conditions ; parler arabe n'est pas une nécessité.¹⁹⁶ Le fait de ne pas aborder ces questions rend les propos de cet ouvrage plus universels et permet de les simplifier. Finalement, Ibn 'Āšūr tend une fois de plus à être clair et concis, en essayant de ne pas rentrer dans la technicité du *fiqh*, afin de rendre ses dires accessibles à tous et transposables à toutes les cultures. Sa démonstration numérotée facilite sa compréhension tout comme sa réception.

En effet, il identifie tout d'abord deux principes fondamentaux du mariage :

- 1) « Le premier principe vise à établir une nette distinction entre la forme spécifique du lien conjugal et toutes les autres formes possibles d'union entre l'homme et la femme. » (p. 270)

Cette affirmation fait écho à ce que nous avons mentionné précédemment, concernant la sacralité du lien du mariage, ainsi qu'aux diverses formes de relations qui pouvaient exister entre un homme et une femme durant la *ḡāhiliyya*, s'apparentant à la prostitution ou à l'adultère. Le mariage au sens islamique du terme, comme le dit l'auteur, doit se différencier nettement de toute autre forme d'union.

- 2) « Le deuxième principe consiste à s'assurer que le mariage ne soit pas contracté sur une base temporaire. » (p. 270)

Le mariage temporaire est mentionné à plusieurs reprises, montrant son caractère détestable. En effet, l'auteur répète quelques pages plus tard, que cela est immoral : « Le contrat de mariage sur une base temporaire est comparé aux contrats de location » (p. 274). La comparaison qu'il formule entre ce type de mariage et un contrat de location montre, une fois de plus, que toute pratique qui viendrait saper l'humanité d'une personne en l'apparentant à un objet ou un animal est condamnable. Bien que divers avis existent parmi les juristes¹⁹⁷, Ibn 'Āšūr présente ce type de mariage sous le prisme des *maqāṣid*, auquel il ne répond évidemment pas. En effet, les objectifs de la Loi, mettant un point d'honneur à respecter la moralité et l'éthique, sont contredits par un tel engagement. Son caractère temporel prouve que le but recherché est la satisfaction d'instincts primaires, sans intention profonde ; c'est un « mariage de plaisir ». Ainsi, bien qu'il satisfasse, en apparence, les prérequis d'une union légale, il va à l'encontre de l'ensemble des *maqāṣid* que le mariage endosse. En effet, il ne permet tout d'abord pas de fonder une famille sur des bases solides, de loyauté et d'engagement envers

¹⁹⁶ BELLO DOGARAWA, A., *Op. cit.*, p. 10.

¹⁹⁷ RISSOUNI, K., & AL-ZANKI, N. K. K., *Application of Maqasid in the Jurisprudence of Minorities: The Case of 'Zawaj al-Maslahah' in the West*, *Jurnal Fiqh*, p. 145, 2015.

l'épouse. De plus, il ne participe pas à établir un équilibre moral au sein de la Communauté, qui permet par la suite un développement sociétal sur tous les niveaux. Enfin, il ne garantit aucun droit ni reconnaissance à la femme, susceptible de se retrouver seule et d'être accusée d'avoir mis au monde un enfant illégitime. Ainsi, l'auteur défend que ce genre de mariage est interdit, puisqu'il va à l'encontre de la maxime disant « Les actes de l'homme sont nuls s'ils visent à détourner les objectifs de la *šarī'a* et violent les buts principaux pour lesquels ils sont légitimés ». ¹⁹⁸

Il formule ensuite les conditions principales :

- 1) « La présence d'un tuteur particulier de la future épouse lors du contrat de mariage. » (p. 270)

L'obligation d'un tuteur a été formulée dans un *ḥadīṭ* prononcé par le Prophète, avançant que le mariage n'était pas valide sans la présence de ce représentant¹⁹⁹. Cependant, aucune mention n'y est faite dans le Coran, et d'autres *aḥādīṭ* affirment que la femme jouit d'une entière autorité sur elle-même.²⁰⁰ Sa présence est pour autant considérée comme nécessaire à la validité du contrat, comme le maintient Ibn 'Āšūr. Le tuteur est soumis à plusieurs conditions. Parmi celles-ci, le fait d'être musulman, mais aussi être majeur et sain d'esprit. Ses qualités morales sont également prises en considération, dans la mesure où il s'agit d'un don symbolique, d'une personne honnête à une autre.

- 2) « La deuxième condition est que le contrat de mariage doit inclure une dot (*mahr*) offerte par le mari à la femme. » (p. 270)
« Il s'agit donc d'un pur don. La dot est un des symboles du mariage, et l'élément qui le distingue de l'adultère et du concubinage. » (p. 271)

Le mariage n'est pas reconnu comme valide tant que la dote n'a pas été versée. En effet, elle est un signe de respect envers la femme ; ne pas la recevoir rendrait l'union caduque, et l'apparenterait à de la fornication. Ibn 'Āšūr développe plus en détail cette condition que les autres, en y consacrant plus de deux pages (les autres composantes ne sont présentées qu'en quelques lignes). Il permet ainsi de mettre en lumière ce prérequis qui est représentatif des droits qui ont été accordés aux femmes suite à l'avènement de l'islam. La *šarī'a* l'imposa en tant que preuve d'estime et d'affection envers la femme, qui peut pleinement en jouir ; personne ne peut

¹⁹⁸ AL-ŠĀṬIBĪ, I., *Op. cit.*, vol.2, p. 615.

¹⁹⁹ « Pas de mariage sans un tuteur et deux témoins (rapporté par al-Tabarani et cité dans Sahih al-Djami', 7558).

²⁰⁰ KABRE, W., & PENDA, H., *Op. cit.*, p. 31.

lui soudoyer. La seule raison pour laquelle elle pourrait lui être partagée, serait qu'elle décide qu'il en soit ainsi. Ainsi, l'auteur met en avant ce symbole d'émancipation féminine, et dément les accusations de misogynie. Au contraire, dans un contexte tunisien d'après-guerre, il rappelle que les femmes ont-elles aussi un rôle à jouer dans la société, dans la mesure où elles sont dotées, comme le Coran le rappelle, du libre arbitre et ont droit à l'indépendance financière.

3) « La troisième condition est la déclaration publique (al-shuhra). La raison de cette condition est que tenir secret le mariage le rapproche de l'adultère, et empêche les gens de l'honorer et de le protéger. » (p. 272)

Une fois de plus, cette condition a été fixée afin de garantir la bonne réputation des époux, et particulièrement celle de la femme. En effet, Ibn 'Āṣūr énonce deux objectifs relatifs à la déclaration publique : le premier est de « conduire l'époux à prendre soin de sa femme et à protéger son honneur » (p. 273), et le second est qu'elle « incite les gens à avoir plus de respect pour l'épouse, et empêche les autres hommes de la convoiter » (p. 273). Ils ont tous deux pour visée la protection aussi bien de l'honneur que du bien-être de l'épouse. Cependant, l'auteur admet que cette condition peut faire l'objet d'un *iğtihād*. Effectivement, comme il le déclare « cela pourrait être négligé si les autres conditions de validité du mariage sont remplies » (p. 272). C'est pour cette raison qu'il rappelle les *maqāṣid* relatifs à cette disposition, et appelle chacun à méditer sur sa propre situation afin de les atteindre.

Enfin, il conclut en énonçant ce dernier principe :

« Après avoir fermement établi le sens sacré et solennel du mariage, la Loi a prescrit aux maris la bonne entente avec leurs femmes, et de prendre grand soin d'elles. Aussi, elle a considéré tout préjudice à cette cohésion comme une raison suffisante pour la dissolution des liens du mariage par le divorce, confirmé par un juge, une fois le dommage constaté. » (p. 274)

Après avoir présenté les conditions « pratiques » nécessaires à la validation du contrat de mariage, il s'attarde sur une caractéristique relative à l'entente entre les époux, socle d'une relation durable. Un des objectifs de la Loi est de fonder une famille heureuse, au sein de laquelle chacun des membres éprouve de l'affection pour l'autre. Si cette entente n'est pas atteinte, cela peut donner lieu à la dissolution des liens du mariage ; c'est un droit fondamental accordé aussi bien à l'homme qu'à la femme. Ces derniers doivent trouver au sein de leur foyer du réconfort, afin de satisfaire l'ensemble de leurs besoins dans un cadre légal. Ne pas trouver en son partenaire une source de bonheur menacerait l'équilibre familial, d'une part, mais également l'équilibre

sociétal. C'est pour cette raison que l'auteur encourage à contracter des mariages consentis, afin qu'ils perdurent dans le temps et n'ébranlent pas le modèle marital établi dans les sources scripturaires, bien que ce dernier paraît être un idéal.

Pour ce fait, établir l'harmonie entre le mari et la femme en tant que prescription divine permet de garantir la préservation de plusieurs fondamentaux. Parmi eux, *hiḏ al-dīn*, *hiḏ al-ḥayāt* ou encore *hiḏ al-nasab*, dans une relation de soutien affectif et matériel mutuel. L'objectif majeur du mariage étant la fondation d'une famille, Ibn 'Āšūr accorde une sous-partie de son ouvrage – à la suite de celle dédiée au mariage – au lien du lignage (*al-nasab*) et de la parenté (*al-qarāba*).

Section 2 : Les liens de lignage et de parenté

3.2.1 Objectifs relatifs à ces liens familiaux

Ibn ʿĀšūr fait la distinction entre *nasab* et *qarāba*, qu’il emploie tout au long de la section consacrée aux liens de lignage et de parenté. Le terme *nasab* est défini par Kazimirski comme : « 1. Être du même genre ou de la même race ou famille qu’un autre. 2. Ressembler à quelqu’un. 3. Être en rapport avec, avoir de l’analogie avec un autre, s’accorder à certains égards avec... »²⁰¹. Il le définit également comme : « 1. Lignage, origine, famille, du côté du père. 2. Nom de famille, de tribu »²⁰². Pour ce qui est du terme *qarāba*, il est défini comme : « Proche parenté, lien du sang »²⁰³, parmi ses nombreuses acceptions renvoyant à l’idée du rapprochement et de la proximité.

Bien que ces définitions soient similaires, l’auteur les utilise pour renvoyer à deux réalités différentes. En effet, la parenté est plutôt symbolique, et désigne une construction intellectuelle, qui selon Claude Lévi-Strauss « ne consiste pas dans des liens objectifs de filiation ou de consanguinité donnés entre les individus [mais] n’existe que dans la conscience des hommes, [et] est un système arbitraire de représentations »²⁰⁴. Le lignage qualifie pour sa part un lien du sang établi par la présence d’un ancêtre commun entre deux personnes ; il s’agit d’un concept reposant sur des données généalogiques.²⁰⁵ Ce lien reliant le membre d’une famille à un autre ne peut découler que d’une relation régie par un contrat de mariage, sans lequel il ne sera pas reconnu ; la question de la légitimité est centrale lorsqu’il s’agit de filiation. Qu’il s’agisse d’une liaison par le sang ou non, le *nasab* ou la *qarāba* s’inscrivent dans la vision classique de la société, reposant sur l’établissement d’une structure familiale stricte dont découlent des droits et des devoirs. C’est pour cette raison que l’auteur traite le sujet du mariage et de la filiation au sein du même chapitre (« Le but des statuts de la famille »), puisque tous deux présentent les mêmes objectifs.

La filiation patrilinéaire, dont découle l’expression « être du dos » (*min zahr*), est d’origine coranique. En effet, plusieurs versets font référence aux vertèbres/lombes (*aṣṣalabih*) comme lieu de provenance de la descendance. Cela apparaît notamment dans le verset 23 de la sourate 4 : « Vous sont interdites [...] les épouses de vos fils issus de vos vertèbres (*aṣṣalabikum*) » ou

²⁰¹ KAZIMIRSKI B.A., *Op. cit.*, Tome 2, p. 1245.

²⁰² *Ibid*, p. 1246

²⁰³ *Ibid*, p. 705

²⁰⁴ GRELLEY, P., *Filiations, parenté, lignages et parentèles*, Informations sociales, 2006.

²⁰⁵ *Ibid*.

encore aux versets 5 et 6 de la sourate 86 : « Que l'Homme considère de quoi il a été créé ! Il a été créé d'un liquide éjaculé qui sort d'entre les lombes (*aṣlabih*) et les côtes. ». Ainsi, la parenté qui est explicitement associée dans le Coran au dos, et plus particulièrement à la substance provenant de la colonne vertébrale qui est le sperme, explique ce système patrilinéaire.²⁰⁶ Ibn 'Āṣūr ne revient pas sur ces distinctions, mais débute son propos en rappelant l'importance de connaître l'identité du père afin de pouvoir déterminer la filiation. Cette dernière doit être, comme il le mentionne, « hors de doute » (p. 275). En effet, maintenir la pureté du lignage est un des objectifs majeurs de la *ṣarī'a*. Il dit à ce sujet :

« L'examen détaillé et profond des objectifs de la Loi, en matière de lignage, montre que celle-ci vise à établir une identité de la descendance pure de tout doute qui ne peut découler que du mariage dont nous avons déjà expliqué les caractéristiques. » (p. 275)

L'auteur emploie le mot « identité » à 5 reprises au long des premiers paragraphes de la section. Ce nombre important d'occurrences – regroupées sur une seule page – place la problématique de la filiation au centre de son discours. Il mentionne d'ailleurs le contraste que les règles islamiques représentent, en comparaison avec celles de la *ḡāhiliyya* : « la *sharī'a* s'est souciée d'éliminer et de proscrire les pratiques sexuelles sujettes à l'incertitude et ce, afin que les gens n'y reviennent plus » (p. 275). En effet, comme cela a été évoqué précédemment, les méthodes d'alors pour confirmer les lignages n'étaient pas exemptes d'erreurs.

L'adage « *al-walad li-l-firāṣ* » (« l'enfant appartient au lit conjugal ») rappelle que la loi islamique a pour intention, au travers l'obligation de procréer dans le cadre du mariage, de garantir un lien de parenté biologique. Ce lien ne peut être confirmé juridiquement que s'il répond aux conditions *sine qua non* de la légitimité et du sang. C'est d'ailleurs pour cette raison que les filiations « artificielles », ne présentant pas de lien de sang avéré, sont interdites.²⁰⁷ Le droit de filiation ne peut en effet être accordé que s'il s'inscrit dans la légalité du mariage, et que l'enfant a été conçu par les deux époux. Montrant l'interdépendance de ces deux aspects de la famille, les normes relatives au mariage ont façonné celles relatives au lignage.²⁰⁸ Ainsi, la

²⁰⁶ FORTIER, C., *Le Lait, Le Sperme, Le Dos. Et Le Sang? Représentations Physiologiques de La Filiation et de La Parenté de Lait En Islam Malékite et Dans La Société Maure*, Cahiers d'Études Africaines, pp. 226-227, 2001.

²⁰⁷ ALI ROBLEH, Y., *Le droit français confronté à la conception musulmane de la filiation*, Droit, Université de Grenoble, Français, p. 1, 2014.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 2.

šarī'a ne déclare la légitimité d'un enfant que s'il a été engendré par un homme et une femme mariés, comme l'auteur le rappelle dès les premières lignes :

« Le lien de parenté découle de la relation filiale (*al-bunuwwa*) et la paternité (*al-ubuwwa*), car la relation sexuelle entre les hommes et les femmes est à l'origine de la descendance (*al-nasl*). Cependant, la descendance considérée par la *šarī'a* est celle qui résulte des rapports entre époux à travers un contrat de mariage, et dont l'identité est hors de doute. » (p. 275)

Plus qu'une affaire entre deux époux, et comme cela a été rappelé à différentes reprises lorsqu'il était question de bien-être individuel ou de droit des travailleurs, la loi islamique dépasse le cadre personnel et inscrit ses prescriptions dans une logique d'intérêt commun. En effet, si un cadre spécifique a été imposé pour la procréation, c'est dans une perspective de préservation d'un équilibre allant au-delà de la cellule familiale. C'est justement parce que la famille est une institution sociale que la *šarī'a* tient à ce point à en réguler les modalités, afin que les relations entre hommes et femmes n'engendrent pas de déséquilibre au sein de la société. Elle est l'environnement dans lequel l'éducation des enfants, qui représentent la génération à venir, s'accomplit. En ce sens, « officialiser » la relation entre les géniteurs a directement été enjoint par le Prophète, qui dit : « Le mariage est ma sunna et celui qui ne pratique pas ma sunna ne fait pas partie de moi. ²⁰⁹ ». La suite de ce *ḥadīṭ* corrobore cette idée, puisque la procréation est explicitement associée à l'intérêt qu'elle représente pour la Communauté : « Mariez-vous je serais certes fier que vous soyez la communauté la plus nombreuse parmi les autres communautés le jour du jugement. ». Ainsi, l'imbrication de la thématique du mariage et de la parenté par Ibn 'Āšūr s'explique par le paradigme islamique dans lequel elle s'inscrit, qui fait de l'engendrement l'objectif majeur de l'union entre deux époux. Par cette officialisation, ces derniers participent à l'harmonie de la société, au sein de laquelle tous les membres appartiennent, par le sang et de façon légitime, à une famille.

Celle-ci représente un environnement de stabilité, au sein duquel chacun peut s'épanouir et acquérir la confiance nécessaire à sa réussite. Qu'il s'agisse des parents ou des enfants, la connaissance des lignages et leur préservation est essentielle à l'équilibre psychologique. L'auteur dit à ce propos :

« Selon moi, le grand souci de la *šarī'a* de protéger les lignages du doute, et leur réalisation, découle d'un immense aspect psychologique (*ma'nan*

²⁰⁹ Rapporté par Ibn Maja et authentifié par Albani dans *Ṣaḥīḥ Al-ḡamī'* n°6807.

nafsāni) relevant des mystères entourant la création divine. Son objectif évident et immédiat est d'établir l'ordre au sein de la famille, de prévenir tout litige résultant de la jalousie innée chez les hommes, et éviter tout doute sur l'identité des enfants. » (p. 276)

Bien que nous ne puissions assurer qu'il fasse référence à ce phénomène, la récurrence des mentions faites aux mariages légitimes et à l'importance « d'établir l'ordre au sein de la famille » semble être poussée par le contexte historique et social dans lequel l'ouvrage a été rédigé. En effet, au lendemain de la Grande Guerre et durant les décennies qui suivirent, la prostitution s'est considérablement développée, poussée par la crise économique des années trente. En 1931, l'idée de construire un quartier réservé aux prostituées a été formulée, à cause des pratiques clandestines grandissantes. La prostitution, dans les années quarante, était à son apogée, malgré les efforts entrepris par les autorités locales pour y pallier. Dès la libération du pays en 1943, elle se propagea davantage, pour atteindre son taux le plus élevé entre 1944 et 1946 (date de la publication de l'ouvrage).²¹⁰ Ainsi, il est probable que l'auteur ait été alarmé par cette situation. Ces propos, dans un tel contexte, peuvent avoir une résonance toute particulière et rappeler à la population l'importance de maintenir un équilibre social. Cela est d'autant plus important lorsqu'il est question des relations entre les deux sexes, qui sont susceptibles d'aboutir à la naissance d'enfants ; l'augmentation de ces cas perturberait l'ordre établi.

L'extrait cité soulève deux points importants : le caractère divin et la dimension psychologique. Or, un enfant issu d'un rapport entre un homme et une prostituée ne bénéficiera pas de cet équilibre lui permettant d'évoluer entouré par l'amour d'un père et d'une mère. Il sera confronté à l'éloignement de ses parents, mais souffrira également des jugements de la société qui dénoncera son illégitimité. Ainsi, l'auteur rappelle que les objectifs de la Loi tendent à protéger les individus d'une telle situation en leur imposant un cadre légal. Comme il le mentionne, « la jalousie innée chez les hommes » (p. 276) pourrait aussi s'avérer être un facteur perturbant l'équilibre social. La relation exclusive entre deux époux, scellée par un contrat, permet d'atténuer ce sentiment. Ibn 'Āšūr poursuit son propos en exposant d'autres aspects psychologiques, relevant d'un lignage répondant aux critères de la Loi. Il dit :

²¹⁰ LARBI SNOUSSI, M., *La prostitution en Tunisie au temps de la colonisation*, dans Cabanel, P., & Alexandropoulos, J. (Eds.), *La Tunisie mosaïque*, Presses universitaires du Midi, pp. 11-17, 2000.

« L'attribution des enfants à leurs pères authentiques et la préservation des lignages conduisent indubitablement à un profond sentiment de piété filiale et d'obéissance aux parents, tout comme elles suscitent, chez les parents, un profond sentiment d'affection et de la compassion pour leur progéniture. Il s'agit d'éléments réels et profondément enracinés dans la nature humaine, et non le fruit de l'imagination. » (p. 276)

L'auteur fait ici appel à une argumentation d'ordre « biologique » pour défendre son propos. En effet, le sentiment d'affection mutuel entre les parents et l'enfant découlerait de ce lien de sang, qui les pousserait instinctivement à s'aimer et se respecter. Or, la *šarī'a* tend à se conformer à la nature primaire de l'homme, puisqu'elle obéit au principe de la *fiṭra*. Ainsi, l'équilibre au sein du foyer ne saurait être garanti sans ce paramètre, essentiel au maintien de relations stables entre ses membres. En ce sens, l'auteur tente à la fois de convaincre et de persuader son lecteur, en faisant appel à des arguments rationnels (« non le fruit de l'imagination »), tout en soulevant certaines craintes relatives à l'enfantement. En effet, les noms associés à « profond sentiment », qui apparaît à deux reprises dans le paragraphe, renvoient à la représentation de la parenté idéalisée dans l'imaginaire collectif. Il emploie « piété filiale » et « obéissance » dans la première occurrence, puis « affection » et « compassion » dans la seconde. Le discours mobilise donc deux souhaits majeurs de tout parent en devenir, qui sont ceux du respect et de l'amour. L'objectif de la *šarī'a* est de les combler, au travers l'institution du mariage et la prohibition de procréer hors de ce cadre.

L'auteur évoque un dernier *maqṣad* relatif au *nasab*, étant cette fois non pas d'ordre psychologique mais matériel. En effet, il dit :

« La Loi renforce davantage les liens de parenté par d'autres mesures, comme le devoir d'entretenir financièrement ses enfants et ses parents, et même, selon certains savants, ses grands-parents et ses petits-enfants. Ces mesures comportent aussi que les liens de parenté sont un motif d'héritage, d'être gentil et respectueux envers ses parents et ses proches. » (p. 278)

Les enfants ont le droit de se faire entretenir, les dépenses qui leur sont relatives doivent intégralement être assurées par le père. Ce dernier doit veiller à leur bien-être, et subvenir à l'ensemble de leurs besoins. Bien que la mère soit responsable de l'enfant durant ses premières années, ce sera à l'homme de pourvoir à leur subsistance tout au long de leur vie.²¹¹ Il ne s'agit

²¹¹ La mère a cependant la responsabilité de s'occuper de l'enfant dans ses premières années.

pas que d'une responsabilité envers un cercle restreint, mais également envers un cercle plus large comme le mentionne l'auteur. Ces dispositions financières concernent également l'héritage, puisque les droits à en disposer sont conditionnés par le *nasab*. De ce fait, cette interdépendance financière et morale permet de construire une cohésion entre les membres de la famille, et de renforcer le sentiment d'implication de l'homme au sein de celle-ci. Plus que l'impliquer, cela lui offre la place de pilier ; une telle responsabilité est valorisante et participe à la préservation de ces liens, empêchant ou du moins rendant complexe leur dissolution. Cependant, afin de jouir de ces droits, la parenté doit répondre à certains critères et ne pas présenter d'attributs réprochés par la Loi.

3.2.2 *Des interdictions instaurées en vertu des liens de parenté*

Afin de ne pas entraver la sainteté du *nasab*, la Loi a défini certaines limites à ne pas franchir. La plus importante – celle qui revient majoritairement dans l'ouvrage étudié – est celle de l'union entre deux personnes qui présentent un lien de parenté. Ibn 'Āšūr dit :

« L'aspect sacré des liens de parenté a ensuite été enveloppé par ceux de l'inviolabilité et de la vénération, de telle sorte que la Loi a affirmé le caractère illicite de l'union par lignage, à savoir l'interdiction du mariage entre ascendants et descendants, et ce, afin que la parenté soit grandement honorée, entourée d'affection, et dépouillée de tout sentiment obscène ou désir. Voilà pourquoi le mariage avec ses proches parents a été interdit. » (p. 277)

Cet extrait rappelle la dimension sacrée du *nasab*, que la Loi tient à maintenir en prohibant l'alliance « entre ascendants et descendants ». Comme cela est mentionné, l'objectif visé par cette interdiction est de maintenir l'harmonie et l'équilibre au sein de la cellule familiale. Il y a tout d'abord une volonté de préserver l'autorité, du père et de la mère, dont la figure est sacralisée. De même, il s'agit de garantir des relations « pures » entre les frères et sœurs, afin qu'ils grandissent dans un environnement de sécurité, au sein duquel ils peuvent trouver la sécurité ainsi que le soutien, offert de façon désintéressée.

Deux sortes de liens de parenté peuvent être distinguées : il y a celle fondée sur la « communauté de substance » (*ba'diyya*) et l'autre sur l'alliance²¹². De ces liens découlent des

²¹² BENKHEIRA, M. H., *Alliance, asymétrie et différence des sexes. Un problème d'exégèse juridique: La prohibition de la belle-mère et de la belle-fille*, Islamic Law and Society, p. 161, 2006.

interdictions servant à préserver l'éthique islamique, mais également et surtout humaine. La première catégorie se réfère à tout rattachement charnel d'un individu à un enfant, incluant aussi bien le lien du sang que celui du lait.²¹³ La seconde n'est pas naturelle mais établie, au travers l'union de deux personnes qui deviennent, par voie de conséquences, de la même famille grâce au mariage. Ces deux catégories incluent cependant diverses relations illicites, ne cantonnant pas l'inceste au cercle proche mais l'élargissant à celui par alliance. En effet, les femmes prohibées ne sont pas uniquement celles partageant le même sang qu'un homme ou ayant consommé le même lait que lui. Elles sont également certains membres de la famille des époux. L'auteur dit à ce propos :

« La parenté par alliance est issue du lien de mariage, comme les belles-filles, les belles-sœurs, les tantes paternelles et maternelles de l'épouse, et la belle-mère. Elle se forme également à partir du mariage de ceux ayant un lien de parenté, comme la belle-sœur ou la belle-mère de l'époux. » (p. 279)

Cette question, à laquelle la littérature *fiqhī-e* accorde une place majeure, n'est pas détaillée par Ibn 'Āšūr, bien qu'il souligne son importance. En effet, il préfère expliciter les raisons du caractère illicite de telles alliances et les objectifs de la Loi s'y rapportant. Nous pouvons tout de même souligner que les interdictions d'unions en raison d'un lien de parenté sont sensiblement les mêmes pour les hommes que pour les femmes.

- Aux hommes sont interdites : la femme du père, la mère, la fille, la sœur, la tante paternelle, la tante maternelle, la fille du frère, la fille de la sœur, la mère de lait, la sœur de lait, la mère de l'épouse, la fille de l'épouse, l'épouse du fils et la sœur de l'épouse.
- Aux femmes sont interdits : l'époux de la mère, le père, le fils, le frère, l'oncle paternel, l'oncle maternel, le fils du frère, le fils de la sœur, le père de lait, le frère de lait, le père de l'époux, le fils de l'époux, l'époux de la fille et le frère de l'époux.²¹⁴

Cependant, une différence existe : une femme n'a pas le droit d'épouser le fils de son époux alors qu'un homme peut épouser la fille de son épouse, à condition que le mariage n'ait pas encore été consommé, dans quel cas elle lui sera également prohibée. Cela s'explique par la volonté de ne pas ternir l'image du père, dont la figure doit inspirer un profond respect.²¹⁵ Épouser son fils saperait son autorité, ce qui est contraire aux objectifs de la Loi. C'est cet

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

Benkheira met d'ailleurs en avant la symétrie de ces interdictions sous forme de tableau.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 178.

argument qui est invoqué par Ibn ‘Āšūr pour expliquer les raisons de l’interdiction d’une liaison avec certaines personnes appartenant au cercle étendu de la famille. En effet, il affirme que cette réglementation vise tout d’abord à préserver le respect, l’honneur et la décence des deux côtés. Elle permet également d’empêcher d’éventuelles discordes qui pourraient apparaître si un mariage avec une personne de la belle-famille advenait. Les interdictions relatives à l’allaitement s’expliquent par le fait que cet acte induit le même statut que le lignage par le sang, puisque le lait participe au développement du corps de l’enfant.²¹⁶

D’autres interdictions existent en dehors de celles se rapportant aux liens intrafamiliaux, comme celle concernant la polygamie. L’auteur aborde ce sujet et expose une des raisons de cette distinction entre hommes et femmes :

« Du moment que les femmes sont les dépositaires de la descendance, la *shari‘a* a interdit aux femmes d’avoir plusieurs époux en même temps, alors qu’elle a permis aux hommes d’avoir un nombre limité de femmes, et sous certaines conditions. » (p. 278)

L’explication apportée est donc relative aux descendants, et non pas aux ascendants. En effet, il s’agit d’un moyen d’éliminer tout doute concernant l’identité de l’enfant. Le but de la Loi étant de « protéger les lignages du doute » (p. 276), l’interdiction à la femme d’avoir plusieurs maris garantit l’absence de toute incertitude. Si la « pureté du lignage » est exigée, le droit à la polygamie accordé à l’homme donne parfois lieu à des schémas familiaux complexes. Cependant, l’auteur n’encourage pas cette pratique et adopte un point de vue moderne en rappelant, par exemple, les préjudices que cela pourrait causer à la première femme (p. 277).

Le point de vue classique s’inscrit dans un rapport de domination, percevant l’enfant comme un symbole de puissance face aux autres groupes.²¹⁷ En effet, la femme contribue à renforcer la Communauté en lui offrant un futur membre qui servira à faire prospérer la société. En effet, outre le fait d’augmenter numériquement les individus, un enfant représente un potentiel physique et/ou intellectuel à développer qui servira à défendre les intérêts communs. En ce sens, la légitimité de la progéniture occupe une place centrale au sein des sociétés tribales ; le contraire est synonyme d’exclusion et de mépris collectif, aussi bien pour l’enfant que pour la mère qui risque d’encourir une peine.²¹⁸ De ce fait, il est inconcevable de concevoir

²¹⁶ *Ibid.*, p. 161.

²¹⁷ EL KHAYAT, R., *La maternité aujourd’hui dans le monde arabo-islamique. (Approche anthropologique et psycho-psychanalytique)*, Lectora, p. 34, 2008.

²¹⁸ *Ibid.*

de procréer hors du cadre légal déterminé par la Loi, dont l'objectif est de préserver l'identité et le caractère sacré du *nasab*.

Le lignage pose également la question de l'union avec les esclaves qui, bien qu'elle concerne un contexte antérieur à celui de l'ouvrage, a été abordée par l'auteur. Cela lui permet une fois de plus de mobiliser des référents classiques tout en y apportant des réponses modernes, afin de démontrer l'intemporalité du message de la *šarī'a*. Il dit :

« La *šarī'a* n'a pas permis à l'homme libre d'épouser des esclaves, sauf s'il n'a pas les moyens d'épouser des femmes libres, ou s'il craint de céder à des mauvaises tentations [comme l'adultère]. Cette interdiction est due au fait que cette situation comporte deux types d'autorité sur l'esclave, celle du maître et celle du mari, auquel cas elle acquiert un statut similaire à celui d'une femme mariée à plusieurs hommes en même temps. » (p. 276)

Une des interdictions mentionnées, rejoignant celles énoncées précédemment, concerne le fait d'épouser une esclave au profit d'une femme libre. Bien que certaines dérogations soient accordées dans des cas spéciaux, comme cela est mentionné, ce type de mariage n'est pas accepté. Une fois de plus, cette interdiction n'a pas pour objectif de restreindre le couple, mais d'en préserver la descendance.

Cette question fit l'objet de nombreux débats parmi les savants classiques²¹⁹, qu'Ibn 'Āšūr synthétise en en présentant quelques arguments, comme celui mentionné dans l'extrait ci-dessus. Tout d'abord, épouser une esclave en tant que seconde femme menacerait la première, qui serait probablement méprisée. Dans ce cas, c'est l'argument de la préservation de l'honneur familial qui est mobilisé. Cependant, l'argument majeur invoqué par les partisans de l'interdiction de ce genre de mariage porte sur le danger de servitude qui pèse sur la descendance.²²⁰ En effet, si ce changement de statut (de libre à esclave) ne concerne pas les parents, il menace les enfants.²²¹

Néanmoins, avancer de tels propos serait inadapté dans un contexte contemporain où l'esclavage est aboli. C'est la raison pour laquelle, bien qu'il mentionne cette interdiction, l'auteur y apporte une réponse contemporaine en l'expliquant au moyen d'une comparaison avec un cas actuel, celui de la polygamie. En effet, débattre de la possibilité qu'un enfant perde

²¹⁹ BENKHEIRA, M., *Un libre peut-il épouser une esclave? Esquisse d'histoire d'un débat, des origines à al-Shāfi'ī (m.204/820)*, p. 258, 2008.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*, p. 300.

son statut d'individu libre serait contraire à la ligne directrice de son ouvrage, s'adressant à un lectorat du 20^{ème} siècle qui évolue dans une société en pleine mutation. Ainsi, faire allusion à ce principe permet d'ancrer ses propos dans une registre *fiqhī* classique, tout en trouvant écho auprès de la population tunisienne de l'époque, qui n'y verra pas de décalage majeur avec sa réalité.

Finalement, ces multiples interdictions concernant le *nasab* ont toutes le même objectif : préserver la légitimité de la descendance afin d'assurer l'équilibre familial. Pour ce faire, l'union entre les époux, qui aboutit à la procréation, doit être régulée sur divers plans. Que l'illégitimité concerne le cercle intra ou extrafamilial, la Loi instaure des limites entre ses membres afin de conserver des rapports sains dénués de toute ambiguïté. Ainsi, la hiérarchisation des rôles de chacun permet de créer un climat d'affection et de respect.

3.2.3 *Solution de recours : la dissolution des liens familiaux*

Malgré l'importance majeure des liens de parenté, la *šarī'a* n'entend pas sacrifier le bien-être des individus au profit de leur sauvegarde. En effet, elle met un point d'honneur, comme les extraits mentionnés le montrent, à préserver un équilibre psychologique au sein de la Communauté. De ce fait, la sacralité qui est conférée au mariage ne doit pour autant pas priver les époux de leur épanouissement personnel, qui peut être menacé par une relation instable. Toute entrave au développement spirituel et/ou professionnel n'étant pas souhaitable, la Loi ne fige pas les diverses *mu'āmalāt* entre les hommes et leur offre la possibilité de les dissoudre. L'auteur dit à ce propos :

« La *šarī'a* a mis en place des moyens pour la dissolution de chaque lien, à chaque fois qu'il est prouvé qu'il a été corrompu, ou qu'il ne peut pas être maintenu correctement. Ces moyens se fondent sur l'objectif général visé par les contrats et par leur annulation. » (p. 280)

Après avoir présenté les divers types de *nasab* et de *qarāba*, Ibn 'Āšūr consacre une section à la dissolution de ces liens. De cette manière, il démontre une fois de plus que la loi islamique n'a pas vocation à enfermer les individus, mais qu'elle tend plutôt à satisfaire leurs besoins tout en obéissant à un cadre donné. Ainsi, bien que le divorce ne soit pas encouragé, cette autorisation permet au mariage d'être vécu de façon moins pesante, grâce aux solutions qui sont apportées en cas de litige. Il s'agit d'une façon de prouver que le *fiqh* ne s'oppose nullement

aux exigences de la modernité, mais qu'il est au contraire un instrument d'encouragement de celle-ci. S'inscrivant toujours dans un paradigme classique, l'auteur expose les dispositions et arguments traditionnels concernant la dissolution des liens familiaux. Il évoque le divorce, premier type de rupture, en ces termes :

« La dissolution des liens du mariage survient par le divorce déclaré par le mari ou par le juge, ou encore par résiliation. Le but de dissolution est d'éviter un mal majeur en tolérant un mal mineur, lorsque la relation conjugale devient discutable et difficile pour les conjoints, et quand on craint des troubles qui menacent et embarrassent la famille. » (p. 280)

Bien qu'Ibn 'Āšūr ne mentionne pas de cas précis, une des causes de dissolution des liens du mariage peut être l'adultère. La dernière phrase de l'extrait cité semble d'ailleurs y faire allusion. Selon le rite malékite, l'accusation d'adultère par le mari entraîne la rupture du contrat entre les deux époux, si ce dernier est en mesure de prouver que ce qu'il avance est vrai. En effet, la peine pour imputation calomnieuse de fornication pèse sur lui s'il ne parvient pas à confirmer cinq serments d'accusation. Dans ce cas, le *qādī* est en droit de le punir ; cela engage ainsi les deux parties.²²² Si l'épouse ne dément pas les accusations et garde le silence, elle sera déclarée coupable et subira également la punition prévue en cas d'adultère, qui consiste à recevoir cent coups de fouet.²²³ En ce qui concerne les enfants du couple dont l'acte de divorce a été prononcé, ils conservent le lien de filiation avec leur père.²²⁴ Bien que ce dernier ait désavoué sa descendance et qu'ils ne pourront plus jouir de certains droits, comme celui à l'héritage, la filiation au sens biologique du terme demeure, entraînant ainsi le maintien des prohibitions matrimoniales.²²⁵

Cependant, ces dispositions relevant du droit musulman classique ne sont que très brièvement abordées par l'auteur qui n'y accorde que quelques lignes (p. 282). En effet, à la veille des Conventions de Genève de 1949 qui prohibèrent toute atteinte à l'intégrité corporelle

²²² FORTIER, C., *Filiation versus inceste en islam. Parenté de lait, procréations médicalement assistées, adoption et reconnaissance de paternité. De la nécessaire conjonction du social et du biologique*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 239, 2011.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 240.

des personnes²²⁶, Ibn ‘Āšūr participe au cantonnement de ces pratiques dans une époque révolue, en ne les mentionnant que de manière anecdotique dans son ouvrage.²²⁷

Il accorde plus d'importance aux dispositions de la *šarī‘a* qui présentent des caractéristiques modernes, capables de répondre à des problématiques actuelles. Ainsi, si ce processus d'accusation d'adultère par l'homme n'est pas détaillé, celui du droit au divorce accordé à la femme l'est davantage. En effet, il débute son propos en disant :

« Dans le couple, l'autorité du divorce a été accordée à l'homme car, le plus souvent, il est soucieux de garder sa femme, plus attaché à elle et plus clairvoyant en ce qui concerne le bien-être de la famille. Cependant, la femme aussi a obtenu le droit d'obtenir un divorce, soit à travers le « *khul'* », soit en portant l'affaire devant Le tribunal en cas de dommage. » (p. 281)

En avançant tout d'abord que « l'autorité du divorce a été accordée à l'homme », cela lui permet d'être en conformité avec les valeurs traditionnelles, rendant ainsi ses idées plus recevables auprès de la société tunisienne de l'époque. En effet, commencer par le *hul'* aurait été trop immédiat, risquant ainsi que l'attention des lecteurs soit amoindrie et qu'ils ne prêtent plus attention à la suite du propos. Provenant du verbe *hala‘a* qui exprime l'idée de déposséder et de retirer, il s'agit de la procédure permettant à l'épouse de défaire du lien matrimonial.²²⁸ Bien que le droit au divorce accordé aux femmes existe dans les textes de *fiqh*, il demeure peu pratiqué dans les sociétés musulmanes.²²⁹

Contrairement au « divorce pour tort » (*al-tatlīq li-l-darar*), octroyant à la femme le droit de divorcer à cause des préjudices qui ont été faits à son encontre, le *hul'* les autorise à rompre les liens sans avoir à présenter de justifications.²³⁰ Ce type de divorce ne requiert pas de sa part une accusation comme cela est le cas pour le *darar*, qui peut être invoqué dans les cas où le mari ne remplit pas ses devoirs conjugaux ou qu'il ne répond pas aux exigences de sa femme. Cela peut être le fait de ne pas subvenir aux besoins économiques du foyer ou de ne pas être suffisamment présent auprès de ses enfants. De ce fait, le *hul'* accorde aux femmes une certaine

²²⁶ Les articles 3, communs aux quatre Conventions de Genève, prohibent : « en tout temps et en tout lieu, [...] les atteintes portées à la vie et à l'intégrité corporelle, notamment le meurtre sous toutes ses formes, les mutilations, les traitements cruels, tortures et supplices » et « les atteintes à la dignité des personnes, notamment les traitements humiliants et dégradants ».

²²⁷ Dernier chapitre de l'ouvrage (p. 349) « Le but des sanctions légales »

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ FORTIER, C., *Le droit au divorce des femmes (khul') en islam : pratiques différentielles en Mauritanie et en Égypte*, Droit et cultures, p. 4, 2010.

²³⁰ *Ibid.*

liberté et leur permet de garder une part de contrôle sur leur couple, bien que la décision finale d'accepter cette procédure revienne à l'époux.²³¹ En la faisant figurer dans son ouvrage, Ibn 'Āšūr octroie à cette disposition plus de visibilité, contribuant ainsi à la reconnaissance des droits des femmes en matière de mariage, tout en s'inscrivant dans une perspective traditionnelle de la famille en faisant appel à des arguments *fiqhī-s* pour défendre ses propos. Une fois de plus, il introduit la modernité par le biais de la tradition.

Si le divorce constitue une première forme de dissolution des liens familiaux, il n'engage pas de remise en question des liens de sang. Cependant, la dissolution du lignage est différente, puisqu'elle réfute la relation biologique entre un parent et son enfant. Ibn 'Āšūr l'aborde de la façon suivante :

« L'utilisation du terme «dissolution » (*al-inḥilāl*) pour désigner l'abolition du lien de lignage implique un grand degré de tolérance, car il ne s'agit pas de dissoudre ce qui a été contracté, mais de prendre conscience de la fausseté de ce que l'on croyait être un lien de lignage. Le véritable lignage ne peut être ni dissous ni révoqué. » (p. 282)

Par cette affirmation, il rappelle qu'il s'agit d'une dissolution symbolique et non d'une coupure des liens au sens propre. Celle-ci peut advenir de deux façons différentes : soit les deux époux affirment par la prononciation du serment (*al-li 'ān*) qu'il y a eu un crime d'adultère, soit une preuve démontrant que l'enfant que l'on pensait être d'une personne n'est en réalité pas le sien, est fournie. Le *li 'ān*, traduit en français par « serment d'anathème » – qui a été évoqué précédemment lorsque nous avons abordé la question du divorce – est un « serment qui donne au mari la possibilité d'accuser sa femme d'adultère sans preuve légale et sans qu'elle encoure la peine prévue à ce titre, et la possibilité également de nier la paternité d'un enfant porté par la femme²³² ». Pour ce faire, le mari doit se rendre chez un *qādī* afin qu'il juge la recevabilité de cette accusation. En effet, cette dernière sera refusée s'il est avéré qu'il a accepté de quelque façon cet enfant, que ce soit par une simple cohabitation avec sa femme durant la grossesse, par une prise en charge de l'accouchement ou encore par un désaveu de paternité tardif.²³³

²³¹ *Ibid.*

²³² SCHACHT, J., "Li 'ān", dans : Encyclopédie de l'Islam, deuxième édition, édité par : P. Bearman, Th. Bianquis, CE Bosworth, E. van Donzel, WP Heinrichs. Consulté en ligne le 20 avril 2022.

http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4665

²³³ FORTIER, C., *Op. cit.*, p. 5.

L'abstinence du mari envers sa femme doit être totale dès les débuts de la grossesse s'il veut obtenir le désaveu de paternité. Cela fait référence à la notion d'*istibrā'* : « Littéralement *istibrā'* signifie s'assurer de la «franchise», c'est-à-dire de la «vacuité» de la matrice. Cette période d'abstinence était, en effet, établie dans le dessein d'éviter les confusions de part²³⁴ ». Elle a été fixée selon la durée minimum d'une grossesse, qui est de six mois, et permet de déterminer si l'enfant est légitime, ou s'il est au contraire le fruit d'une relation hors mariage. En effet, s'il naît avant les six mois impartis, il est attribué au mari qui ne peut pas désavouer sa paternité. En revanche, s'il vient au monde après ce délai, alors il peut recourir au *li'ān* et affirmer que l'enfant n'est pas de lui.²³⁵

Ainsi, cette section accordée à la dissolution des liens de parenté permet à l'auteur de mettre en exergue les *maqāsid* relatifs à cette disposition. Accordant une importance particulière au bien-être des individus, la Loi leur permet de dissoudre les contrats qui ont été conclus, y compris celui du mariage. En ce qui concerne l'abolition du lien de lignage, il ne s'agit pas d'une révocation des liens de sang, mais plutôt d'une mesure adoptée suite à la prise de conscience de la fausseté de celui-ci. Les révocations relatives au *nasab* « accordent aux enfants le droit de protéger leur identité » (p. 283). Comme la répétition du terme « identité » tout au long de cette section en témoigne, l'objectif majeur de la *šarī'a* est de préserver le lignage, socle de la société musulmane.

²³⁴ LINANT DE BELLEFONDS, Y., "Istibrā'", dans : Encyclopédie de l'Islam. Consulté en ligne le 20 avril 2022 http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_0394

²³⁵ BLANC, F. P., & LOURDE, A., *Les conditions juridiques de l'accès au statut de concubine-mère en droit musulman malékite*, Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, p. 166, 1983.

Conclusion de chapitre

Ce chapitre nous a donné l'occasion d'exposer les *maqāṣid* présentés par Ibn 'Āṣūr relatifs à la famille. Après avoir présenté ceux ayant trait à l'individu puis à la société, l'aborder en dernier lieu nous permet d'observer ses mécanismes au sein d'une sphère regroupant ces deux éléments. En effet, il est à présent clair que la famille occupe une place centrale dans les problématiques de la *ṣarī'a*, dépassant le cadre des *mu'āmalāt* pour s'inscrire dans des préoccupations bien plus personnelles nécessitant un sens accru des responsabilités.

Qu'il s'agisse du mariage ou des dispositions relatives aux liens de parenté, l'auteur met en avant leur impact direct sur la société, dans une interaction constante entre valeurs individuelles et éthique collective. Comme nous avons pu l'aborder lors des chapitres précédents, la Loi conçoit chaque élément de l'écosystème – la Communauté aussi bien religieuse qu'humaine – comme étant interdépendant l'un de l'autre. En ce sens, l'individu, la société et la famille interagissent et s'impactent mutuellement ; si l'un est équilibré, les autres le seront.

La famille, dans son statut particulier de micro-société, est le reflet de tous les principes *maqāṣidī-s* qu'il incombe à l'homme de respecter. En effet, d'un point de vue individuel, son sens de l'honneur et du respect sont mis à l'épreuve lors du mariage. Un des objectifs de ce contrat étant la cohésion entre les époux, il nécessite patience et compassion. Plus qu'une relation entre deux individus, il implique l'entente entre deux familles, servant divers intérêts. Ce développement aussi bien moral qu'économique et parfois social profite à son tour à la Communauté qui prospère grâce à ces accords. L'institutionnalisation du mariage est également un moyen de sauvegarder les idéaux prônés par la Loi, afin que la société ne se dégrade pas moralement, éthiquement et spirituellement au fil du temps. En ce sens, la préservation des liens de sang ou de parenté s'érige comme un rempart contre la déstructuration du modèle familial classique. Banaliser l'engendrement en dehors du cadre légal imposé est perçu comme une menace à l'équilibre général, qu'il faut protéger de toute décadence.

Cependant, si ces affirmations semblent contraires à la modernisation de la société, Ibn 'Āṣūr se sert de ces arguments pour au contraire introduire, ou du moins renforcer des valeurs en accord avec le progrès. En effet la famille, impliquant la préservation des cinq universaux, ne saurait être réformée sous peine de déstabiliser la Communauté et d'en provoquer division. L'auteur propose au contraire de consolider ses liens afin que chaque membre prenne conscience de ses droits et de ses devoirs. S'il n'est pas question de céder à un quelconque

allègement des valeurs qui la régissent, il met en exergue les principes en accord avec la modernité et les arguments en faveur de celle-ci au sein des textes classiques. Ainsi, il ne s'agit pas de créer un nouveau modèle familial mais plutôt de revenir aux sources, afin d'appliquer l'avancée qu'elles prônent en l'actualisant.

L'avènement de l'islam engendra en effet une réforme considérable de l'ordre familial de l'Arabie d'alors. Qu'il s'agisse du droit des femmes ou des enfants, de celui au divorce ou au consentement, la *šarī'a* et ses *maqāṣid* ont fait des valeurs d'honneur et de respect de la famille des obligations qu'il incombe à chacun de respecter, s'il souhaite s'accomplir en tant qu'homme.

Conclusion générale

Ce mémoire interroge ainsi les notions de tradition et de modernité, au travers l'étude de l'ouvrage d'Ibn 'Āšūr, *Maqāṣid al-šarī'a al-islāmiyya*. S'il incarne l'archétype de la littérature *fiqhī-e* – s'inscrivant dans un domaine méthodologique – il est pourtant ancré dans son époque et aborde les problématiques engendrées par la diffusion de la modernité. En effet, les bouleversements sociaux causés par le contexte colonial questionnèrent le besoin de réforme, dépassant les sphères étatiques pour s'étendre à celles intellectuelles et religieuses. Les '*ulamā*', possédant une autorité morale et scientifique, peuvent parfois prendre part au débat public comme la tradition des Miroirs des princes ou l'impact qu'eurent les penseurs de la *Nahḍa* sur la vie politique le montrent. Bien qu'Ibn 'Āšūr ne formule pas cette intention, la congruence de ses propos avec les questionnements de l'époque est flagrante. Des thèmes de société sont abordés, lui permettant de trouver écho auprès de différentes catégories de population.

La structure de l'ouvrage, comme nous l'avons évoqué, est révélatrice de cette imbrication du droit musulman dans l'organisation de la Communauté, dont les diverses composantes sont lues à la lumière du paradigme légal. Les chapitres traitant des dispositions *fiqhī-es* sont rythmés par d'autres s'intéressant aux valeurs morales et éthiques. Trois niveaux d'application de la pensée *maqāṣidī-e* d'Ibn 'Āšūr sont identifiables : celui individuel, sociétal et familial. Appréhendant leurs thématiques majeures sous le prisme de la division classique entre '*ibādāt* et '*mu'āmalāt*, certaines digressions implicites vers le contexte tunisien du 20^{ème} siècle apparaissent. Alors que l'ébranlement du schéma traditionnel de l'homme et de la société menace la Régence, le recours aux sources scripturaires est un moyen permettant de pallier la progression des mœurs européennes. En effet, cela participe au renforcement de l'identité tunisienne tout en puisant dans un référentiel universel de valeurs.

La particularité de cet ouvrage permet de l'aborder sous plusieurs angles, inscrivant les objectifs de ce mémoire dans une perspective aussi bien historique que linguistique. Ce dernier vise tout d'abord à déterminer si son environnement politico-social conditionna sa rédaction où s'il fut exempt de toute influence. Valorisant une approche progressiste au *fiqh* et à la *šarī'a*, il interroge la capacité de ce livre en tant qu'outil de diffusion et/ou d'approbation de la modernité. Présentant des caractéristiques discursives qui lui sont propres, notre travail tend également à évaluer l'impact de ses procédés linguistiques sur sa réceptivité. De cette façon, il questionne la place de la langue au sein de l'ouvrage et son influence sur l'inconscient des

lecteurs. Enfin, il entend discuter l'aptitude des *maqāṣid al-ṣarī'a* à assimiler la nouveauté, sur le plan tant religieux que temporel.

Ainsi, la problématique autour de laquelle s'articule cette recherche est celle de la potentialité d'un domaine classique, celui des *uṣūl al-fiqh*, à asseoir de nouvelles valeurs et à faciliter leur réception au sein de la société. En effet, il s'agit de comprendre en quoi cet ouvrage permet de faire bouger les lignes au moyen de l'exploitation des principes classiques du *fiqh*, qui s'érigent comme un rempart contre les accusations d'assimilation au modèle européen. Nous sommes partis du postulat que cela n'est qu'une apparence, mobilisant divers procédés stylistiques servant à faire bénéficier ses propos de la légitimité religieuse. Le principe de préservation des *kulliyāt al-ḥams*, qui est constamment mis en avant, est celui qui permet de justifier et de défendre au mieux l'introduction de la modernité dans des pays où la tradition persiste. Ce travail interroge donc la capacité d'adaptabilité de *hiḏ al-dīn*, *al-naḑs*, *al-'aql*, *al-māl* et *al-nasab* à une réalité nouvelle, au travers l'œuvre d'Ibn 'Āṣūr.

Les passages relatifs à leur présence en ce qui concerne l'individu, la société et la famille, sont représentatifs de leur pouvoir d'incitation à l'universalité. De cette façon, l'auteur prouve que la théorie des *maqāṣid* est une solution tangible pour faire coïncider tradition et modernité, en ne mobilisant aucun référent extérieur pour faire évoluer le bien-être de la Communauté. Cette triple approche permet de démontrer que chaque degré, du plus restreint au plus large, mais également du plus haut au plus bas, communique avec l'autre dans un écosystème équilibré basé sur l'interdépendance. Chacun œuvre au service d'un objectif commun : la réalisation collective.

À l'échelle individuelle, deux caractéristiques majeures se dégagent de cet ouvrage : la prise en compte du facteur psychologique et l'emploi d'une terminologie nouvelle. En effet, Ibn 'Āṣūr se distingue par la place centrale qu'il accorde à l'individu au sein du discours *fiqhī*. Il invite, en ce sens, à l'humanisation de ce domaine de connaissance, grâce à une approche plus bienveillante que menaçante. En élargissant le champ de réflexion et en dépénalisant la remise en question de l'immuabilité de la *ṣarī'a* au profit l'*iḡtihād*, il rétablit sa dimension naturelle en accord avec la *fiṭra*. Ainsi, elle ne doit pas constituer un obstacle à la liberté, aspiration intrinsèque à la nature de l'homme, mais doit être un support participant à sa réalisation personnelle, au travers l'instauration d'un cadre permettant son épanouissement à tous les niveaux.

Sur le plan sociétal, l'auteur adopte la même stratégie en faisant appel à des notions coraniques pour galvaniser le sentiment du lecteur d'appartenance à la Communauté. Cependant, cette dernière dépasse le cadre religieux et est amenée à désigner la communauté humaine, partageant des valeurs communes de respect et de solidarité. L'universalisation des concepts islamiques sert donc d'une part, à démontrer qu'ils sont transposables à divers aires culturelles et temporelles, et d'autres part, à étayer ses propos afin de les rendre plus recevables auprès de la population et de ses pairs. La Communauté incarne l'autorité morale, dont le maintien constitue devoir pour chacun ; le collectif dépend, en ce sens, du particulier. La modernité du discours repose essentiellement sur l'accent qui est mis sur le besoin de développer la société sur le plan économique et technique, afin de rattraper le retard accumulé qui la rend vulnérable face aux puissances européennes. Cela ne doit cependant pas se produire au profit du bien-être des travailleurs, qui doivent jouir de tous les droits qui leur sont octroyés par les principes progressistes du Code du travail. Ainsi, Ibn 'Āšūr rappelle que tous les *maqāṣid* convergent vers la *maṣlaḥa*, qui ne peut être réalisée que par l'institution de valeurs respectueuses de l'intégrité physique et morale des individus.

La famille est une sphère qui, contrairement à celles précédentes, ne fait pas l'objet d'un discours particulièrement novateur. Cependant, l'auteur adopte une stratégie assez récurrente dans son ouvrage pour défendre qu'elle aussi endosse et incarne toutes les valeurs de la modernité. En effet, il soutient que l'islam est porteur de tous les progrès nécessaires à l'établissement d'une structure familiale saine et respectueuse de chacun de ses membres. Il met ainsi constamment en exergue les différences entre les coutumes de la *ḡāhiliyya* et les prescriptions coraniques en matière de lignage et de mariage. En rappelant les *maqāṣid* relatifs à la famille, il enjoint à l'application de principes en adéquation avec son époque, en mettant un accent particulier sur le respect envers les femmes et la prise en charge des enfants. Pourtant, si ces propos semblent être influencés par l'émancipation généralisée des legs du passé, ils trouvent leurs origines dans les sources primaires de l'islam. La modernité se diffuse ici par la revivification des traditions.

Mais alors, qu'en est-il de nos hypothèses de départ ? Celle concernant la supposée forme traditionnelle de l'ouvrage, qui permettrait une réception plus large de ses idées, se doit d'être nuancée. En effet, affirmer qu'il s'agit d'une stratégie élaborée par l'auteur pour y parvenir serait trop catégorique. Bien que le vocabulaire, tout comme le contenu du discours, soit novateur pour un traité « traditionnel » de *fiqh*, il n'en demeure pas moins un ouvrage appartenant à cette catégorie. En effet, la méthode employée ainsi que la technicité que requiert

sa compréhension l'inscrivent dans un domaine spécialisé, nécessitant des connaissances préalables pour y accéder. En ce sens, cette diffusion n'a pu se faire que dans les milieux familiarisés avec les sciences religieuses, étant donné que l'auteur n'a pas vulgarisé ses propos, mais qu'il les a au contraire étayés par cette rigueur scientifique. Cependant, nier toute présence d'un projet de modernisation au moyen de l'exploitation des attributs *fiqhī-s* de l'œuvre, négligerait une de ses caractéristiques majeures, qui participe à affirmer sa particularité. Ainsi, il adopte effectivement une apparence classique, mais n'a pas nécessairement vocation à se répandre au sein de la société par ce biais : le public visé, ce sont majoritairement les universitaires et les religieux.

Il en va de même pour le choix des termes employés ; bien que ceux issus du texte coranique jalonnent l'ouvrage, Ibn 'Āšūr en introduit de nouveaux, auparavant étrangers aux traités de *fiqh*. Se fondant dans cet environnement lexical classique, ils participent à l'émergence de nouveaux concepts de façon prudente, étant donné que leur présence au sein de l'œuvre demeure marginale. L'hypothèse selon laquelle l'utilisation d'un vocabulaire renvoyant à l'imaginaire arabo-musulman favorise sa réception, est de nouveau confirmée et infirmée, puisque nous pouvons constater une réelle cohabitation entre lexies classiques et modernes tout au long de l'écrit. L'acceptation de ses propos est davantage due à la structure même du discours, qui corrobore la plupart de ses dires par un verset coranique ou un *ḥadīth*. Ainsi, chaque idée novatrice formulée en réponse à un contexte contemporain inédit, est rendue plus acceptable par l'argumentation qu'il apporte, systématiquement issue des textes scripturaires.

Cela est un premier élément de réponse à la problématique, qui interroge la capacité des *maqāṣid al-ṣarī'a*, et plus particulièrement des *kulliyāt al-ḥams*, à intégrer de nouveaux principes grâce à ses cinq piliers, qui sont : la préservation de la religion (*al-dīn*), de la personne physique (*al-nafs*), de la raison (*al-'aql*), des biens matériels (*al-māl*) et de la filiation (*al-nasab*). En effet, ces objectifs qui paraissent tout d'abord restreints couvrent, si on les développe, l'ensemble des composantes de la vie des hommes. La dimension religieuse, individuelle, familiale et sociétale est prise en compte, laissant une marge de manœuvre considérable pour l'intégration de nouveaux éléments. Finalement, les *kulliyāt al-ḥams* ont été pensés de façon à pouvoir faire perdurer la *ṣarī'a* à travers les époques, indépendamment du milieu dans lequel elle évolue. De cette manière, elle n'est plus un frein au développement de la Communauté, mais en devient son support ; ces cinq universaux justifient l'absorption de la modernité au sein des sociétés musulmanes. Bien qu'il s'agisse d'un concept classique, son

équivalence contemporaine serait de façon générale l'institution des droits de l'homme, mais également celle du droit du travail, de la famille, tout comme du droit à la dignité de l'individu ou encore à la santé. Ce qui semble à première vue être un anachronisme n'est que la résultante de la capacité des *maqāṣid al-ṣarī'a* à légitimer tout progrès, tant intellectuel que matériel, dans la mesure où il correspond au cadre instauré par la Loi.

Toutefois, certains points auxquels nous n'avons pas pu apporter d'éléments de réponse restent en suspens. Si des passages de l'ouvrage font allusion aux problématiques de son époque et aux défis que soulève la présence européenne en Tunisie, cela ne reste qu'une interprétation et ne repose sur aucune affirmation de la part de l'auteur. Certains pourraient y voir une coïncidence, alors que d'autres, et c'est la position que nous adoptons, y voient une démarche intentionnelle. Bien que le discours de l'auteur aborde des thématiques propres à son contexte, il demeure d'une actualité criante, amenant ainsi à s'interroger sur l'intemporalité de ses propos. Et si tout comme la *ṣarī'a*, support de réflexion d'Ibn 'Āšūr, ces derniers n'avaient pas vocation à être eux aussi, valables en tout temps et en tous lieux ? En ce sens, cet ouvrage pourrait faire écho à des époques étrangères à celle de la colonisation, et infirmerait donc notre postulat de départ en ce qui concerne l'influence du contexte historique sur sa rédaction.

Il en va de même pour le rôle qu'ils ont joué dans la diffusion de la modernité au sein de la société tunisienne. Les *maqāṣid al-ṣarī'a*, tels qu'ils ont été développés par al-Ġazālī ou al-Šāṭibī, n'étaient pas destinés à cette réappropriation actuelle. Permettant tout d'abord d'accéder aux buts supérieurs de la Loi, les bouleversements du 20^{ème} siècle en ont fait l'argument principal justifiant l'intégration de nouveaux principes. Cependant, si leur impact peut se constater au sein de la littérature, celui au sein de la société est plus complexe à évaluer. En effet, déterminer le poids des *maqāṣid* dans l'évolution de la pensée collective de la Tunisie d'après-guerre nécessiterait une étude sociologique et historique, mobilisant à la fois des archives et des enquêtes de terrain.

Enfin, l'angle d'approche de ce mémoire envisage le langage comme un vecteur de réforme à part entière. Notre hypothèse, portant sur la présence d'un vocabulaire spécifique au sein de l'œuvre dans le but de faciliter sa réception, a été confirmée. Malgré ses idées progressistes, elle n'a fait l'objet d'aucune controverse et jouit, au contraire, d'une reconnaissance certaine dans son domaine. Pour autant, nous ne sommes en mesure d'affirmer que cela se soit produit grâce et par les mots. De la même manière, l'interaction entre les termes employés par Ibn 'Āšūr et leur propagation dans la langue commune est difficilement quantifiable. Toutefois, une

analyse de l'histoire culturelle de ces derniers nous permettrait certainement d'aboutir à une ébauche de résultats.

Ce travail n'est que l'amorce de nouveaux projets, qui pourraient être abordés sous un autre angle, en convoquant divers champs disciplinaires. L'approche historique ne peut expliquer à elle seule l'impact de la pensée *maqāṣidī-e* sur l'évolution des sociétés arabes au 20^{ème} siècle. Bien qu'un travail sur archives permettrait sûrement d'aboutir à des résultats tangibles, une enquête sociolinguistique donnerait à cette recherche plus d'envergure. En effet, le renforcement des liens entre terrain et théorie qu'octroierait cette approche empirique, démentirait toute accusation de subjectivité en fournissant des données concrètes.

Ce changement de méthode serait pertinent s'il était doublé d'une progression de notre objet d'étude. L'analyse de l'ouvrage d'Ibn 'Āšūr ne peut suffire à déterminer l'interaction entre les *kulliyāt al-ḥams* et la modernité. Bien qu'il en soit représentatif, une recherche sur un corpus composé de l'ensemble des écrits sur les *maqāṣid* permettrait de mieux comprendre leur intégration progressive au sein des sociétés arabo-musulmanes. De cette façon, cela mettrait en lumière les phases durant lesquels cette doctrine a le plus été sollicitée, et définirait si les divers gouvernements s'en sont réellement servis pour développer leurs stratégies. Nous pourrions ainsi déterminer la place des *maqāṣid* au sein de la philosophie politique.

De la même manière que cela a été fait dans le domaine de l'économie, se concentrer sur un aspect particulier du champ d'application des *maqāṣid* serait envisageable. En effet, exploiter toutes les possibilités d'un secteur unique, notamment celui de l'exercice du pouvoir ou de la réglementation du travail, aboutirait à une réelle méthodologie qui pourrait être mise en œuvre. Cette potentielle étude dépasserait ainsi le cercle purement scientifique et se démocratiserait, pour transformer foncièrement le rapport à l'objet en question.

Ces perspectives évoquées sont représentatives de la pluralité d'approches qu'offrent les *maqāṣid al-ṣarī'a*. La rigueur méthodologique qu'ils requièrent et l'étendue des thématiques qu'ils couvrent, en font un objet d'étude ancré aussi bien dans le domaine des *uṣūl al-fiqh* que dans notre contexte contemporain. Comme l'affirme Ibn 'Āšūr à propos de la Loi, « ses dispositions et ses injonctions sont constituées de principes universels, et ses significations comprennent des sagesses et des avantages » (p.160). Alors que la façon de concevoir le droit musulman est aujourd'hui remise en question, cette compréhension philosophique de la *ṣarī'a* ne serait-elle pas la voie d'unité à emprunter ?

Ouverture sur la thèse

Contrôle de la corporalité dans l'espace public : analyse socio-discursive des *fatāwā* reçues en France de 1996 à 2022

Cette première expérience de recherche ne pouvait aboutir qu'au souhait de poursuivre ce travail. En effet, ce sujet particulièrement inspirant nous amena à réfléchir sur un projet de thèse s'inscrivant dans sa continuité, tout en ayant le recul nécessaire – grâce à ce mémoire – pour l'élaborer. La thématique demeure inchangée, et interroge la jurisprudence et son comportement vis-à-vis d'un environnement européen en contradiction avec les principes classiques qu'elle défend, au travers des *fatāwā*.

La réalisation de ce nouveau projet permettrait de mettre à profit les connaissances acquises durant ce master, tout en les transposant à un contexte neuf. Répondant à des enjeux d'actualité, il est ancré dans la réalité du 21^{ème} siècle, et s'éloigne ainsi du cadre temporel de ce mémoire, dont la rédaction était toutefois nécessaire. En effet, la thèse que nous souhaitons entreprendre vise à elle aussi déterminer le poids du *fiqh* – et particulièrement de son expression – au sein de la société, et sa capacité à la transformer. Pour ce faire, une première approche aux principes de base de cette discipline ainsi qu'à son histoire nous permet de l'appréhender avec plus de précision. Il ne s'apparente pour autant pas à un travail en sciences religieuses. En effet, son originalité réside dans le fait qu'il s'intéresse à l'infiltration des *fatāwā* dans les tissus sociaux, politiques et culturels européens, au travers leur construction sémantique.

Résumé

Le terme « *fatwā* » fait l'objet d'une incompréhension substantielle en Occident, en raison du glissement sémantique qu'il connut suite à l'affaire de Salman Rushdie en 1989. D'un avis juridique, il devint un décret autorisant l'exécution d'une personne ayant perpétré un acte contraire à la normativité musulmane. Dès lors, nous comprenons que les enjeux sont, avant

d'être dogmatiques, d'ordre linguistique. En effet, les disparités systémiques entre langue arabe et langues européennes rendent leur interaction complexe. Le CEFR (Conseil Européen pour la Fatwa et la Recherche), fondé en 1997, tend à atténuer cet écart en délivrant des *fatāwā* qui prennent en compte la réalité des musulmans résidant en Europe. Il en va de même pour les sites spécialisés, qui en publient pour chaque situation que la *šarī'a* n'aurait pas évoqué. Un regard sur leur construction syntaxique ainsi que sur leurs procédés expressifs permet de comprendre leurs mécanismes de réception chez un locuteur non arabophone. De plus, le fleurissement sur la toile des *fatāwā* relatives à la gestion du corps amène à s'interroger sur cet intérêt grandissant pour son entretien et les modalités de son apparition dans l'espace public. Si cet engouement est récent, son impact fut retentissant auprès des jeunes générations. Une transformation des habitudes aussi bien esthétiques qu'hygiéniques s'opéra, octroyant au *fiqh* une place centrale dans leur exécution. Le marché de la mode et des cosmétiques profita de ce nouveau mode de consommation « *halal friendly* » en développant des produits soucieux des exigences religieuses déterminées par les *fatāwā*. Cependant, ces enjeux s'étant introduits dans les sphères économiques et politiques de la société, ont dépassé les préoccupations morales. En effet, ils sont porteurs d'intérêts diplomatiques et témoignent d'une hégémonie idéologique façonnant l'islam européen. Ce jeu d'influence sera décrypté au moyen d'une triple analyse : linguistique, historique et anthropologique.

Corpus

Notre corpus sera double, se constituant à la fois d'un ouvrage de référence et d'une compilation des avis en ligne que nous aurons nous-même sélectionnés.

Les *fatāwā* promulguées par le CEFR figurent dans un livre disponible sur leur site, rassemblant celles émises entre 1997 et 2018 (de la création du Conseil à la vingt-huitième session) :

- Décisions et Fatwas émises par le Conseil Européen pour la Fatwa et la Recherche (*Al-qarārāt wa-l-fatāwā al-šādīra 'an al-mağlis al-ūrūbī li-l-iftā' wa-l-buḥūf*)

Nous identifierons les *fatāwā* relatives à la corporalité disponibles sur les sites de IslamQA et de Islam Web , afin de reconstituer un corpus exhaustif concernant cette problématique.

Enjeux du sujet

Ce projet de thèse s'inscrit dans une démarche à la fois linguistique et sociale d'analyse de discours au travers l'étude de *fatāwā* délivrées par le CEFR (Conseil européen pour la fatwa et la recherche) ainsi que par les sites Islam Web et IslamQA.

Le rapport du CEFR et le contenu des sites internet ne seront pas traités dans leur totalité ; nous nous concentrerons uniquement sur les dispositions relatives au corps, sa gestion et son apparition dans l'espace public. Il s'agira de fournir deux volets d'analyse, en corrélant stratégie discursive et réception de ces avis juridiques en France. Ces « instances » ont été choisies en raison de leur retentissement auprès de la communauté musulmane nationale. Le CEFR s'impose par son statut de fondation privée, alors qu'Islam Web et IslamQA possèdent une visibilité numérique. Les avis, disponibles à la fois en arabe, en anglais et en français mais également en espagnol et en allemand, dominent le paysage médiatique et ont influencé le quotidien des musulmans en rendant la consultation des *fatāwā* inévitable.

Si le *fiqh* s'est immiscé dans toutes les sphères de la vie quotidienne et apparaît dans des milieux inattendus, comme celui de l'économie, sa lecture en Europe ne peut être faite qu'au travers le concept de minorités (*aqalliyāt*). C'est dans cette démarche de régulation du discours et d'unification des autorités religieuses que le CEFR vit le jour, afin de répondre aux défis imposés par cette transplantation progressive de la Loi dans un milieu qui lui est étranger. Il en va de même pour les sites Islam Web et IslamQA qui se sont hissés au rang de références sur la scène francophone, en répondant notamment à des questions imposées par le contexte culturel européen. Organismes de médiation ou outil de démocratisation de la jurisprudence, le vocable employé ainsi que la structure sémantique des énoncés est déterminant en ce qui concerne la réception de ces avis. En effet, les *fatāwā* semblent obéir à une stratégie discursive établie au modèle récurrent, permettant leur diffusion à grande échelle sur la toile, ainsi que leur édification au rang d'autorité juridique.²³⁶

En effet, il est étonnant de constater que les termes exploités dans ces avis ainsi que leur argumentation, aient intégré le paradigme légal de la langue commune. Cette terminologie relevant d'un domaine spécialisé, est pourtant utilisée par des locuteurs profanes en droit musulman. Dès lors, une étude aussi bien terminologique que logique nous permettrait de

²³⁶ Caeiro, A., *The power of European fatwas: the minority fiqh project and the making of an islamic counterpublic*, International Journal of Middle East Studies, 2010, pp. 435–449.

mettre en évidence ces stratégies discursives, afin d'en saisir la portée dans l'imaginaire des lecteurs.

Nous adopterons le point de vue foucauldien de l'approche au corps, au travers sa dimension politique ; il est un support privilégié pour à la fois recevoir et exercer le pouvoir.²³⁷ Michel Foucault définit par ailleurs le « corps politique » comme l'« ensemble des éléments matériels et des techniques qui servent d'armes, de relais, de voies de communication et de points d'appui aux relations de pouvoir et de savoir qui investissent les corps humains »²³⁸. Les *fatāwā*, en tant qu'autorité religieuse, envahissent les corps et conditionnent leur traitement. Il s'est par ailleurs intéressé à la sexualité comme dispositif de pouvoir, mais également aux parures et aux vêtements comme « des opérations par lesquelles le corps est arraché et projeté dans un autre espace »²³⁹. Nous inscrirons notre recherche dans cette perspective, en appréhendant le corps dans sa relation au pouvoir, en tant qu'acteur majeur de la vie sociale et politique.

La corporalité en tant qu'expérience partagée par tous se voit directement impactée par les normes culturelles et religieuses. Son apparition dans l'espace public tout comme son entretien dans l'espace privé est conditionnée par des rituels propres à certains groupes. L'observation de la tradition prophétique, qui lui accorde une importance majeure, nous permet de comprendre pourquoi les dispositions pour lesquelles l'on fait le plus appel à ces *fatāwā* sont celles relatives au corps. Manifestation extérieure de l'appartenance à la Communauté ou négation de cette dernière, il devient le support de pratiques rituelles diverses. Bien que notre étude n'entende pas exposer les facteurs socio-anthropologiques de cette valorisation de la visibilité religieuse, nous souhaitons retracer l'histoire sociale de la corrélation entre corporalité et islam afin d'en faire ressortir les implications politiques sous-jacentes.²⁴⁰ En ce sens, nous proposons de fournir une analyse de la biopolitique de ces avis juridiques sur la corporalité des personnes s'y référant. Un tel spectre nous permettrait de traiter ce sujet sous différents aspects, à la fois éthique, esthétique et sanitaire, englobant une population large.

Des pratiques corporelles inédites ont émergé, s'inscrivant dans une stratégie de contournement de ces *fatāwā* qui s'imposent en tant que voix unique et incontestable. Une nouvelle économie vit le jour au cours de ces dernières années, conditionnée par les décisions rendues par les *mufīṭ-s* (jurisconsultes). Du plus futile au plus personnel, l'introduction de ces

²³⁷ Merlin, M., *Foucault, le pouvoir et le problème du corps social*, Idées économiques et sociales, 2009, p. 52.

²³⁸ Foucault, M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. TEL, 1975, p. 281.

²³⁹ Foucault, M., *Le corps utopique. Les hétérotopies*, Paris, Éditions Lignes, 2009, p. 16.

²⁴⁰ Mahmood, S., *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, coll. « textes à l'appui », 2009.

produits alternatifs sur le marché témoigne de la volonté des entreprises de s'accaparer de ce phénomène. L'objectif visé est de retirer le poids de la culpabilité de l'acheteur en proposant une offre en conformité avec la pression idéologique que les décisions rendues exercent. Nous pouvons dès lors questionner la dimension économique des *fatāwā* et leur impact sur la consommation au sein des foyers.

Problématiques et questions subsidiaires

La diffusion massive des *fatāwā* et leur simplicité d'accès, rendue possible grâce aux divers sites les relayant, ont fait de ces avis juridiques un phénomène générationnel influençant les habitudes de nombreuses personnes.²⁴¹ Le *fiqh* prit dernièrement un tournant inattendu, tant au niveau de la forme que du fond, entrant ainsi dans une nouvelle ère. Ce phénomène inédit donne lieu à des études scientifiques qui constatent et expliquent ces mutations d'un point de vue social, sans ne jamais se pencher sur l'impact qu'il pouvait avoir sur les corps. Cependant, cette problématique récurrente en fait un objet potentiel de récupération tant politique qu'économique.

En effet, si la juridiction islamique demeure incomprise en Europe, le CEFR témoigne d'une volonté d'uniformisation de ce discours normatif tout en prenant en considération l'environnement dans lequel il est prononcé. Dès lors, un décloisonnement conscient ou inconscient du *fiqh* s'opère, l'inscrivant dans la perspective des nouveaux défis auxquels l'islam doit faire face s'il veut court-circuiter son association à l'obscurantisme. Cette initiative tend ainsi à rétablir une image largement entachée sur la scène politique occidentale.

Cependant, nous assistons à un renversement des tendances avec l'adaptation inattendue de ce même milieu au discours *fiqhī*. Suivant le modèle actuel de foisonnement des informations, les *fatāwā* en ligne se sont elles aussi positionnées dans une logique de consommation instantanée et simplifiée, rendant le lecteur non plus acteur mais spectateur de sa pratique éthico-normative au quotidien. L'abondance de ces avis et les champs qu'ils couvrent sont tels, qu'ils interrogèrent le secteur de la mode et des cosmétiques, encourageant le développement de nouveaux produits « *ḥalāl friendly* ».

²⁴¹ Al-Kandari, A., & Dashti, A., *Fatwa and the internet: a study of the influence of Muslim religious scholars on internet diffusion in Saudi Arabia*, Prometheus, 2014, pp. 127-144.

Parallèlement à l'essor de ces innovations cosmétiques à destination de la femme et/ou de l'homme musulman, se développa une nouvelle forme de revendications identitaires appelant à l'affranchissement des codes dominants de la société, dans une logique de déconstruction des normes occidentales. Cette convergence des luttes aussi curieuse qu'inattendue se traduit par une présence toujours plus accrue des marqueurs de religiosité dans l'espace public. En effet, ils prônent l'émancipation du modèle traditionnaliste par le biais de ses symboles, afin de se les réapproprier en tant qu'emblème d'un héritage culturel ayant survécu au joug colonial. Les *fatāwā* évoluent ainsi en tension entre ces mouvements modernistes et l'idéologie traditionnaliste de Youssouf al-Qardawi²⁴², à la tête du Conseil.

La complexité des paramètres gravitant autour de ce sujet nous amène à nous demander, en quoi les *fatāwā* délivrées aussi bien par le CEFR que par Islam Web et IslamQA, exercent-elles une influence dans les sphères économicopolitiques de la société, et comment leurs stratégies discursives participent-elles à la régulation de l'apparition du corps dans l'espace public ?

Bien qu'il s'agisse de la problématique centrale de recherche, d'autres questions seront soulevées, structurées autour de quatre axes principaux comme cela a été évoqué précédemment :

- 1) Linguistique : Le vocabulaire ainsi que la structure morphosyntaxique des énoncés étudiés présentent-ils des caractéristiques propres au discours *fiqhī* ou participent-ils à la construction d'une nouvelle forme d'expression ? Quel est l'impact cognitif exercé par une telle composition langagière sur les lecteurs ? S'agit-il d'un schéma récurrent et, si oui, ce dernier se retrouve-t-il dans les *fatāwā* répondant à d'autres problématiques ?
- 2) Historique : Quelle est la source de cette préoccupation sanitaire et esthétique dans la jurisprudence islamique ? Un itinéraire scripturaire peut-il être retracé ? S'agit-il d'un phénomène ayant émergé suite à l'avènement de l'islam ou est-ce davantage une manifestation de l'empreinte culturelle de l'Arabie d'alors ?
- 3) Socio-politique : Les gouvernements arabes se sont-ils prononcés concernant des questions en lien avec la gestion de la corporalité à l'aune des préceptes islamiques ? Comment les gouvernements européens accueillent-ils les diverses prérogatives issues du droit musulman

²⁴² Youssouf al-Qardawi est un théologien et universitaire qatarien né en 1926 en Égypte.

lorsque ces dernières sont visibles ? Des mouvements sociaux ont-ils vu le jour sous l'impulsion de ces *fatāwā* ?

- 4) Économique : L'introduction de ces nouveaux produits « *ḥalāl friendly* » sur le marché de l'esthétique et de la mode connaissent-ils toujours une croissance importante ou n'étaient-ils qu'un phénomène passager ? Ont-ils entraîné un nouveau mode de consommation au sein des foyers musulmans ? Sont-ils susceptibles d'offrir à la Umma une place de choix dans l'économie mondiale ?

D'autre part, le thème de la corporalité sera traité sous différents angles. En effet, nous ne nous cantonnerons pas à une problématique unique mais nous parcourrons les diverses sphères de l'espace public que le corps et sa gestion peuvent impacter.

- A. Nous nous intéresserons en ce sens au cadre moral instauré par les instances religieuses afin de limiter les répercussions de son apparition et les entraves à la Loi qu'elle peut entraîner, notamment en ce qui concerne les interactions quotidiennes entre les hommes et les femmes.
- B. Un pan de notre recherche sera également consacré à l'analyse des avis portant sur l'entretien du corps réalisé dans un but esthétique, en explorant les nouvelles habitudes de mise en beauté et de soins conditionnées par ces *fatāwā* au sein de la Communauté.
- C. Enfin, nous accorderons une partie de notre travail aux dispositions sanitaires et hygiéniques influencées par ces avis juridiques. Qu'il s'agisse de pratiques issues de la médecine prophétique ou de prescriptions récentes répondant à des impératifs actuels, nous nous intéresserons à la place accordée à la santé dans ces écrits.

Intérêt du sujet vis-à-vis de la littérature existante

La littérature s'intéressant de près ou de loin aux *fatāwā* peut être classée en trois groupes : romanesque, théologique/doctrinale et scientifique.

Les ouvrages de la première catégorie à visée distractive ne seront pas exploités dans notre travail, bien qu'ils participent largement à l'enracinement de cette incompréhension. En effet, le mot « *fatwā* » y est associé à la peine de mort et/ou à la menace. Ils nous permettent de comprendre comment le choix d'une certaine terminologie, même dans la littérature romanesque, contribue à l'entretien et à l'alimentation de confusions d'ordre politique.

Finalement, ils sont le reflet le plus évocateur de ce que notre travail propose d'interroger : cet écart entre la signification première des termes *fiqhī-s* et la réalité sociale de leur emploi en Occident.

La seconde catégorie d'ouvrages présente un intérêt d'ordre épistémologique puisqu'elle constitue une banque de référencement des *fatāwā* modernes. Notre corpus rassemble aussi bien les *fatāwā* du CEFR que celles d'Islam Web et de IslamQA ; un travail de comparaison pourra alors être initié afin de mettre en lumière les points de convergence et de divergence entre les *mufītī-s*. De plus, les compilations francophones font systématiquement le choix de traduire et de diffuser les avis rendus par les prédicateurs saoudiens ; il serait possible d'octroyer plus de visibilité aux autres décisions en entreprenant leur traduction. Cette recherche dépasserait alors le cadre universitaire et s'inscrirait dans une dynamique de transmission du patrimoine juridique arabe, occulté jusqu'alors par les intérêts économiques contemporains, offrant ainsi aux lecteurs une pluralité de points de vue.

Depuis les travaux de Georges-Henri Bousquet (*La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*²⁴³) et de Abdelwahab Bouhdiba (*La Sexualité en Islam*²⁴⁴), de nombreux écrits universitaires se sont consacrés au corps et à la sexualité en islam (environ 300 thèses²⁴⁵). Les recherches se sont accélérées au cours de ces deux dernières décennies, faisant de ce sujet un thème central des études arabes. Le port du voile faisant l'objet d'une littérature abondante, nous déciderons de ne pas l'aborder afin de ne pas répéter ce qui a été étudié auparavant.

Les recherches d'Alexandre Caeiro – notamment sa thèse « Fatwas for European Muslims » – s'inscrivent dans notre champ d'étude bien que l'approche diffère sensiblement. En effet, il s'intéresse au *fiqh* des minorités ainsi qu'à l'élaboration des *fatāwā* en Europe plus qu'à leur intérêt linguistique. De même, la thèse rédigée par Gökmen Citak offre une approche historique de la *fatwā*, au travers une réflexion sur la place de l'organisme du CEFR en Europe. Cependant, nous nous proposons, à la manière de Stéphane Valter qui publia en 2020 *Fatwās et politique*²⁴⁶ et qui consacra une partie de son ouvrage au sport, à la guerre et à la sexualité, de nous intéresser à une thématique particulière des décisions rendues, celle de la corporalité. L'intérêt de notre sujet réside dans son originalité. Si de nombreux articles scientifiques questionnant les *fatāwā* ont été publiés, ce sont des travaux majoritairement indonésiens ou

²⁴³ Bousquet, G.H., *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*, Paris, A. Maisonneuve, 1953.

²⁴⁴ Bouhdiba, A., *La sexualité en Islam*, Presses Universitaires de France, 2010.

²⁴⁵ <http://www.theses.fr/fr/?q=sexualit%C3%A9+et+islam>

²⁴⁶ Valter, S., *Fatwās et politique*, CNRS EDITIONS, 2020.

malaysiens qui ne permettent pas de refléter la réalité européenne. De plus, ils traitent principalement des thématiques relatives à la finance islamique ou au don d'organe ; aborder le versant esthétique de l'islam serait inédit.

Objectifs annexes

Ce projet de recherche étant en lien avec des problématiques sociales actuelles, nous souhaitons dépasser la sphère académique et diffuser les résultats obtenus auprès de la population intéressée, afin d'offrir un regard neuf sur ces questions restées en suspens ces dernières années. Ainsi, plusieurs travaux seraient annexés à la rédaction de cette thèse :

1) Élaboration du guide lexical des *fatāwā*:

- il permettra de retracer l'histoire linguistique du discours relatif aux *fatāwā* grâce à l'étude de son instauration ainsi que de son évolution stylistique et sémantique au fil du temps
- il comprendra une sélection des termes récurrents qui seront classés par catégorie grammaticale puis analysés aussi bien au travers leur histoire sociale que leur composition sémantique

2) Publication d'une compilation des *fatāwā* relatives au corps :

- les *fatāwā* délivrées par le CEFR mais également par les autres autorités, ayant pour objet le corps et sa gestion sans limite de temps et de lieux, seront regroupées au sein d'un même recueil
- l'ensemble de ces dernières seront traduites en français

3) Constitution d'un historique de la mode et de l'esthétique islamique :

- il s'agira de retracer l'histoire des pratiques corporelles « islamiques » tendant à l'embellissement et/ou à l'hygiène à travers les époques qui ont été conditionnées par les *fatāwā*
- une étude de leur évolution et/ou impact social, politique et économique sera fournie

Méthodologie

La méthodologie que nous adopterons pour mener à bien notre recherche s'articule autour de 4 étapes : constitution du corpus, catégorisation des données, collecte d'informations, interprétation.

- 1) Constitution du corpus : il s'agira de relever les *fatāwā* que nous exploiterons pour ce travail, aussi bien dans les recueils mis à disposition par le CEFR que ceux étrangers à l'organisation. Cela nous permettra de prendre connaissance de l'ensemble des avis puis, par la suite, de les confronter.
- 2) Catégorisation : nous les classerons en trois catégories distinctes qui sont, comme cela a été évoqué précédemment, la moralité, l'esthétique et l'hygiène.
- 3) Collecte d'informations : elle sera tout d'abord historique, et impliquera une recherche au sein des sources primaires de l'islam. Un travail sur les archives des premières générations ayant suivi son avènement sera nécessaire. Elle portera ensuite sur la sphère politique, au travers une récolte des allocutions, articles et décisions prises par les gouvernements arabes en ce qui concerne la gestion du corps. Elle concernera enfin les comportements socio-économiques français en regard des *fatāwā*, la recherche s'effectuera principalement en ligne, via des sources informelles.
- 4) Interprétation des données : la dernière phase, substantiel de cette thèse, sera elle-même divisée en trois étapes.
 - Piste analytique, terminologique et logique : nous nous attarderons le contenu des *fatāwā* et mettrons en évidence leurs termes récurrents, grâce à des logiciels d'analyse de données textuelles. Nous procéderons à leur analyse afin d'élaborer le guide lexical que nous avons évoqué. Il s'agira ensuite d'étudier la construction logique de la *fatwā* (hypothèse, synthèse, déduction).
 - Établissement de potentiels liens : entre les *muftī-s* et les politiques des pays aussi bien européens qu'arabes, entre ces structures et l'économie, entre les adeptes des *fatāwā* et les mouvements politico-sociaux.
 - Anthropologique : nous étudierons l'évolution du *fiqh* au cours de ces 20 dernières années ainsi que celle du comportement des musulmans en Europe, en mettant en lien leurs pratiques avec les influences aussi bien doctrinales que culturelles subies par ces derniers.

Bibliographie

Sources primaires

Ibn 'Āšūr, M. (1946). *Maqāsid al-šarī'a al-islamīyya*. Al-šarīka al-tūnsīyya li-l-tawzī'.

a) Traduction française

Ibn 'Āšūr, M. (2017). *Les buts de la loi islamique* (Boutaleb, H, Trad., 1^e éd.). Al Bouraq.

b) Traduction anglaise

Ibn 'Āšūr, M. (2006). *Ibn Ashur: Treatise on Maqasid al-Shari'ah* (El-Mesawi, M. T., Trad., 1^e éd.). International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Ouvrages

'Abd Al-Bāqī, M. F. (1987). *Al- Mu'ğam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-karīm bi-ħāšiyat al-muṣḥaf aš-šarīf*. Dār al-Ĥadīth.

Al-Bukhārī & Houdas, O. (2007). *Le Sahīh d'Al-Bukhārī*. Maison Ennour.

Ali Robleh, Y. (2014). *Le droit français confronté à la conception musulmane de la filiation*. Droit, Université de Grenoble, Français. {NNT : 2014GREND003}. {tel-01124264}

Auda, J. (2008). *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law : A Systems Approach* (1^e éd.). International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Auda, J., Khan, S., & Shaikh-Ali, A. A. (2008). *Maqasid Al-Shariah : A Beginner's Guide* (1^e éd.). International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Ben Achour, M. F. (1998). *Le mouvement littéraire et intellectuel en Tunisie au XIVE siècle de l'Hégire, (XIXe-XXe)* (Sraieb, N, Trad. 1^e éd.). Alif/Éditions de la Méditerranée.

Ben Achour, M. F., et al. (2013). *Al-mawsū'a al-tūnsiyya*, Al-mağma'a al-tūnsiyya li-l-'ulūm wa al-adāb wa al-funūn.

Bennabi, M. (2016). *Les conditions de la renaissance*. Éditions Tawhid.

Berger, M. S. (2013). *Applying Shari'a in the West : Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West (Islam & Society)*. Leiden University Press.

Berger, M. S. (2015). *A Brief History of Islam in Europe : Thirteen Centuries of Creed, Conflict and Coexistence*. Leiden University Press.

- Bouyahia, S. M. (2015). *La proximité en droit international privé de la famille (Logiques Juridiques) (French Edition)*. Editions L'Harmattan.
- Buresi, P. (2018). *Géo-histoire de l'Islam*. Belin.
- Chabbi, J. (2016). *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran (Points essais)*. Édition du Seuil.
- Chapra, U. M. (2016). *The Future of Economics : An Islamic Perspective (Islamic Economics)*. The Islamic Foundation.
- Chapra, M. U., Khan, S., & Shaikh-Ali, A. A. (2008). *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqasid Al-Shariah*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Duderija, A. (2014). *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought : An Examination*. Palgrave Macmillan.
- Duderija A. (2014) *Contemporary Muslim Reformist Thought and Maqāṣid cum Maṣlaḥa Approaches to Islamic Law: An Introduction*. Duderija A. (eds) *Maqāṣid al-Sharī'a and Contemporary Reformist Muslim Thought*. Palgrave Macmillan.
- Ġālī (Al-), B. (1996). *Ṣayḥ al-ġāma 'a al-a'zam Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn 'Āṣūr : ḥayātuhu wa ātāruhu*. Dār al-qalam.
- Gardet, L., & Chebel, M. (2002). *L'Islam, religion et communauté (French Edition) (0 éd.)*. DDB.
- Geoffroy, É. (2016). *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus (La Couleur des idées)*. Édition du Seuil.
- Gobe, É., & Chouikha, L. (2015). *Histoire de la Tunisie depuis l'indépendance*. La Découverte.
- Ḥaḍr (Al-) Ḥusayn, M. (1971). *Tūnas wa ḡāma 'a az-Zaytūna*. Al-maṭba'a al-ta'awuniyya.
- Hallaq, W. B. (1999). *A History of Islamic Legal Theories : An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh*. Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (2009). *Sharī'a : Theory, Practice, Transformations*. Cambridge University Press.
- Hallaq, W. B. (2011). *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Ḥamad (Al-), M. I. I. (2007). *Tarāḡim al-tis 'a min al-a'lām*. Dār Ibn Ḥuzayma.
- Ibn 'Abd Al-Salām, 'I. (2016). *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, Al-Maktabah al-Az'harīyah lil-Turāṭ.
- Ibn 'Āṣūr, M. (2005). *Mūḡiz al-balāḡa*, Dār al-aḍwā' al-salaf.
- Ibn 'Āṣūr, M. (2005). *Uṣūl al-niẓām al-iḡtimā'ī fī al-Islām*. Dār al-Salām.

- Ibn 'Āšūr, M. (2006). *Alaysa aṣ-ṣubḥ biqarīb*, Dār al-salām.
- Ibn 'Āšūr, M. (2008). *Al-taqrīb li-tafsīr al-tahrīr wa al-tanwīr*. Dār Ibn Ḥuzymat.
- Ibn 'Āšūr, M. (2012). *Uṣūl al-inṣā' wa al-ḥaṭāba*, Dār al-minhāġ.
- Ibn 'Āšūr, M. (2015). *Al-waqf wa ātāruhu fī al-islām*, Dār al-naṣr.
- Ibn Ḥuġa, M. Ḥ. (2004). *Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn 'Āšūr wa kitābuhu maqāsid al-ṣarī'a al-islāmiyya*. Wizārat al-'awqāf wa al-šu'ūn al-islāmiyya.
- Ifrak, K. (2020). *Mohammad al-Tahir Ibn Achour (1879 - 1973)*, Centre culturel du livre.
- Kadri, A. (1999). *Parcours d'intellectuels maghrébins : Scolarité, formation, socialisation et positionnements (Collection « Hommes et sociétés »)*. Institut Maghreb-Europe, Université Paris 8.
- Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah Law : An Introduction*. Oneworld Publications.
- Kamali, M. H. (2016). *Maqasid Al-Shari'ah, Ijtihad and Civilization Renewal*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Kamali, M. H. (2018). *Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Kazimirski, B. A. D. (2004). *Dictionnaire arabe-français - contenant les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que l'idiome*. Al Bouraq.
- Malkāwī, F. H. (2005). *Al-ṣayḥ aṭ- Ṭāhir Ibn 'Āšūr wa qadāyā al-iṣlah wa al-taġdīd fī al-fikr al-islāmī al-mu'āṣir*. Al-ma'had al-'ālī li-l-dirāsāt al-islāmiyya.
- Martin, J. (2003). *Histoire de la Tunisie contemporaine : De Ferry à Bourguiba 1881-1956 (Histoire et perspectives méditerranéennes)*. Éditions L'Harmattan.
- Masson, D. (1980). *Le Coran*. Gallimard.
- Munajjid, S. A. (1982). *Le concept de justice sociale en islam, ou, La société islamique à l'ombre de la justice*. Éditions Publisud.
- Robert, P. (Ed.). (2010). *Le Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (nouv. éd.). Le Robert.
- Saint-Prot, C. (2010). *La Tradition islamique de la réforme (Philosophie/Religion/Histoire des idées)*. CNRS Éditions.
- Šamām, M. (1990). *A'lām min az-Zaytūna*. Al-muṭābi'u al-muwaḥadat.
- Šaṭībī (Al-), I. (2004). *Al muwāfaqāt fī uṣūl al-ṣarī'a*, Dār al-kitāb al-'ilmiyya.
- Šaṭībī (Al-), I. (2019). *The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law - Volume 2 - Al Muwafaqat fī Usul al Shari'a*. (Nyazee, I. A. K, Trad., 1^e éd.). Garnet.

Sulaimani, F.A.A. (1986). *The changing position of women in Arabia under Islam during the early seventh century*. PhD thesis. University of Salford.

Ṭabā‘a (Aṭ-), I. Ḥ. (2005). *Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr ‘alāma al-fiqh wa uṣūlihi wa al-tafsīr wa ‘ulūmuhu*. Dār al-Kalām.

Wilmots, A. (2003). De Bourguiba à Ben Ali : L'étonnant parcours économique de la Tunisie (1960–2000). Essai (French Edition) (HARMATTAN éd.). Editions L'Harmattan.

Zahed, L. (2017). *Islams en devenirs. : L'émergence d'éthiques islamiques libératrices par la conscience accrue des genres & des corporalités minoritaires*. Éditions Calem.

Articles

Abdul Hamid, A. F. (2020). Is Maqāṣid al-Sharī‘a Sufficient ? Reflections on Islam in Contemporary Malaysia. *Ulumuna*, 24(2), 205-231. <https://doi.org/10.20414/ujis.v24i2.406>

Abdullah, A. B. (2018). Reinstating the Roles of Maqasid al-Shari‘ah. *Islam and Civilisational Renewal*, 9(1), 104-107. <https://doi.org/10.12816/0049520>

Achour, Y. B. (1995). Violence et politique en Islam. *Lignes*, 25(2), 159. <https://doi.org/10.3917/lignes0.025.0159>

Al-basyar, M. M., & Yuliana, I. (2020). Investments in Shares of Islamic Studies Thinking Jasser Auda. *Ekuitas : Jurnal Pendidikan Ekonomi*, 8(1), 1. <https://doi.org/10.23887/ekuitas.v8i1.22957>

Al-Mubarak, T. (2016). The Maqasid of Zakah and Awqaf and Their Roles in Inclusive Finance. *Islam and Civilisational Renewal*.

Amor, A. (1983). La Notion D'« Umma » Dans Les Constitutions Des États Arabes, *Arabica*, 30(3), 267-289. doi : <https://doi.org/10.1163/157005883X00544>

Antoine, A. (1996). L'« humanisme spiritualiste » de Luc Ferry : A propos de « l'Homme-Dieu ou le sens de la vie ». *Esprit* (1940-), 227 (12), 34-45. <https://www.jstor.org/stable/24277263?seq=1>

Arkoun, M. (2019). Chapitre vi. L'islam actuel devant sa tradition. Dans J. Berque, R. Arnaldez, A.-M. Turki, P. Lambert, A. Merad, G. Harpigny, & S. de Beaurecueil, *Aspects de la foi de l'Islam* (p. 149-192). Presses de l'Université Saint-Louis. <http://books.openedition.org/pusl/6695>

Auda, J. (2011). A Maqāṣidī approach to contemporary application of the Sharī‘ah. *Intellectual Discourse*, 19(2). <https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/id/article/view/231>

- Barizi, M. M. (2018). Reading the Qur'an from the Contemporary Approach of Maqāsid al-Sharī'a (A Case Study of Non-Muslim Leadership in Indonesia). *Ulumuna*, 22(1), 112-132. <https://doi.org/10.20414/ujs.v22i1.290>
- Bello Dogarawa, A. (2009). Marriage and Divorce in Islam. University Library of Munich. <https://mpira.ub.uni-muenchen.de/23194/>
- Benkheira, M. H. (2006). Alliance, asymetrie et difference des sexes. Un probleme d'exegese juridique: La prohibition de la belle-mere et de la belle-fille. *Islamic Law and Society*, 13(2), 153–207. <http://www.jstor.org/stable/40377906>
- Benkheira, M. (2008). Un libre peut-il épouser une esclave? Esquisse d'histoire d'un débat, des origines à al-Shāfi'ī (m.204/820). 84(2), 246-355. <https://doi.org/10.1515/ISLAM.2007.009>
- Berger, M. S. (2018). Understanding Sharia in the West. *Journal of Law, Religion and State*, 6(2-3), 236-273. <https://doi.org/10.1163/22124810-00602005>
- Binder, L. (1981). Review of *Islam and Capitalism.*, by M. Rodinson & B. Pearce. *American Journal of Sociology*, 87(2), 492–495. <http://www.jstor.org/stable/2778485>
- Blanc, F. P., & Lourde, A. (1983). Les conditions juridiques de l'accès au statut de concubine-mère en droit musulman malékite. In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 36, 163-175.
- Bleuchot, H. (2015). Chapitre V. Les fondements du droit musulman. In *Droit musulman : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte*, 437-475. Presses universitaires d'Aix-Marseille. <http://books.openedition.org/puam/1037>
- Bohlander, M. (2014). Sisters in Law—Using Maqāsid al-Sharī'ah to Advance the Conversation between Islamic and Secular Legal Thinking. *Arab Law Quarterly*, 28(3), 257-277. <https://doi.org/10.1163/15730255-12341285>
- Branca-Rosoff, S. (1993). J. Neefs et m. -Cl. Ropars, la politique du texte. Enjeux sociologiques. Pour claude duchet. *Langage & société*, 65(1), 107-110. https://www.persee.fr/doc/lsoc_0181-4095_1993_num_65_1_2628
- Charaudeau, P. (1995). Une analyse sémiolinguistique du discours. *Langages*, 29(117), 96-111. <https://doi.org/10.3406/lgge.1995.1708>
- Chih, R. (2021). De quoi Muḥammad est-il le nom ? Le prophète de l'islam au miroir de sa communauté, (*autour du projet ANR-DFG : La présence du Prophète*). <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03441759/document>
- Chouraqui, J. M., Gril, D., & Leblanc, C. (2014). L'humanisme dans les monothéismes. *International Review of Education*, 60(3), 407-425. <https://doi.org/10.1007/s11159-013-9386-9>
- Conte, É. (2001). Affinités électives et parenté arabe. *Études Rurales*, 157/158, 65–94. <http://www.jstor.org/stable/20122858>

- Dusuki, A. W., & Abdullah, N. I. (2007). Maqasid al-Shari`ah, Maslahah, and Corporate Social Responsibility. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 24(1), 25-45. <https://doi.org/10.35632/ajiss.v24i1.415>
- El Khayat, R. (2008). La maternité aujourd'hui dans le monde arabo-islamique. (Approche anthropologique et psycho-psychanalytique). *Lectora*, 14: 31-49.
- Elshurafa, D. (2012). Islamic Capitalism—An Imminent Reality or a Hopeful Possibility for Islamic Finance? *Arab Law Quarterly*, 26(3), 339–360. <http://www.jstor.org/stable/23235576>
- Elviandari, E., Farkhani, & F., Dimiyati, K., & Absori, A. (2018). The formulation of welfare state : the perspective of Maqāṣid al-Sharī‘ah. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 8(1), 117. <https://doi.org/10.18326/ijims.v8i1.117-146>
- Fazlurrahmān. (1969). Economic principles of islam. *Islamic Studies*, 8(1), 1–8. <http://www.jstor.org/stable/20832936>
- Fortier, C. (2011). Chapitre 9. Filiation *versus* inceste en islam. Parenté de lait, procréations médicalement assistées, adoption et reconnaissance de paternité. De la nécessaire conjonction du social et du biologique. In Bonte, P., Porqueres I Gené, E., & Wilgaux, J. (Eds.), *L'argument de la filiation : Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme. doi :10.4000/books.editionsmsmh.8267
- Fortier, C. (2010). Le droit au divorce des femmes (khul‘) en islam : pratiques différentielles en Mauritanie et en Égypte. *Droit et cultures*, 59, 59-83.
- Fortier, C. (2001). Le Lait, Le Sperme, Le Dos. Et Le Sang? Représentations Physiologiques de La Filiation et de La Parenté de Lait En Islam Malékite et Dans La Société Maure. *Cahiers d'Études Africaines* 41(161), 97–138. <http://www.jstor.org/stable/4393108>.
- Gaillard, F. (2001). Roland Barthes : les mots, les choses. *Rue Descartes*, 34(4), 15. <https://doi.org/10.3917/rdes.034.0015>
- Gaumer, B. (2005). Regard d'observateurs médicaux sur l'état sanitaire de la Tunisie sous le Protectorat français (1881–1956). *Canadian Bulletin of Medical History*, 22(1), 83-102. <https://doi.org/10.3138/cbmh.22.1.83>
- Gautier, C. (2004). Texte, contexte et intention illocutoire de l'auteur. *Revue de métaphysique et de morale*, 42(2), 175. <https://doi.org/10.3917/rmm.042.0175>
- Giudice, C. (2019). Législation foncière et colonisation de la Tunisie. In S. El Mechat (Éd.), *Les administrations coloniales, XIXe-XXe siècles : Esquisse d'une histoire comparée*, 229-239. Presses universitaires de Rennes. <http://books.openedition.org/pur/104456>
- Gowhar Quadir, W. (2018). Maqasid Al-Shariah : Some Preliminary Discussions. *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies*, 1(2), 137-164. <https://doi.org/10.20885/ijis.vol1.iss2.art6>

- Hallaq, W.B.. (2011). Maqasid and the Challenges of Modernity. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 49, 10.14421/ajis.2011.491.1-31.
- Hanudin, A. (2019). Understanding Consumer Receptiveness of Mortgage-Based Islamic Social Finance Using a Maqasid Framework: A Preliminary Study. *International Journal of Islamic Economics and Finance (IJIEF)*.
- Hazri, T. A. (2015). Balancing Text and Context through Maqasid-Based Ijtihad. *Islam and Civilisational Renewal*, 6(3), 422-426. <https://doi.org/10.12816/0019208>
- Hedayati-Kakhki, M., & Bohlander, M. (2009). Criminal Justice under Shari'ah in the 21st Century—An Inter-Cultural View. *Arab Law Quarterly*, 23(4), 417-436. <https://doi.org/10.1163/157302509x467353>
- Hedi, S. (2014). Le protectorat et le droit. La Régence de Tunis entre la Charte de 1861 et le système colonial français. *Insaniyat*, 66(65), 239-257. <https://doi.org/10.4000/insaniyat.14878>
- Hibou, B. (2009). Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 56-4bis(5), 14. <https://doi.org/10.3917/rhmc.565.0014>
- Houot, S. (2017). De la « jurisprudence des minorités » et de ses déclinaisons : comment le Conseil européen de la fatwâ et des recherches forge une éthique relationnelle. *Archives de sciences sociales des religions*, 179, 281-298. <https://doi.org/10.4000/assr.29677>
- Ibrahim, M. Y. (2019). Maqasid Al- Shariah : The History Of The Development And Contribution Of The Scholars Of Usul Al-Fiqh Awalīn And Muta'akhirīn. *International Research Journal of Shariah, Muamalat and Islam*, 1(2), 18-30. <https://doi.org/10.35631/irjsmi.12003>
- Ibrahim, Y. S. (2014). An Examination of the Modern Discourse on Maqāsid al-Sharī'a. *The Journal of the Middle East and Africa*, 5(1), 39-60. <https://doi.org/10.1080/21520844.2014.882676>
- Islam, T. (2018). Ibn Ashur's Views on Maqasid al-Quran : An Analysis. *Ma'ālim al-Qur'ān wa al-Sunnah*, 14(2), 147-161. <https://doi.org/10.33102/jmq.v14i2.135>
- Jahdani, A. (2017). Les divergences dans les uṣūl al-fiqh d'après al-Ṣaymarī, juriste ḥanafite du ve/xie? *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 124, 397-402. <https://doi.org/10.4000/asr.1659>
- Johnston, D. (2004). A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uṣūl al-Fiqh. *Islamic Law and Society*, 11(2), 233-282. <https://doi.org/10.1163/156851904323178764>
- Johnston, D. (2007). Maqāsid Al-Sharī A : Epistemology And Hermeneutics Of Muslim Theologies Of Human Rights. *Die Welt des Islams*, 47(2), 149-187. <https://doi.org/10.1163/157006007781569936>

- Kabre, W., & Penda, H. (2008). Rapport de synthèse des Actes du Forum universitaire régional : Famille et droits de l'Homme en Afrique de l'Ouest francophone. *Actes du forum universitaire régional sur Familles et droits de l'homme en Afrique de l'Ouest francophone*. Institut Danois des Droits de l'Homme. <https://researchportal.unamur.be/fr/publications/rapport-de-synth%C3%A8se-des-actes-du-forum-universitaire-r%C3%A9gional-fam>
- Kamali, M. H. (2017). Actualisation (Taf'il) of the Higher Purposes (Maqasid) of Shari'ah. *Islam and Civilisational Renewal*, 8(3), 295-321. <https://doi.org/10.12816/0042922>
- Keller, R. (2009). L'organisation sanitaire en Tunisie sous le Protectorat français (1881–1956) : Un bilan ambigu et contrasté. *Bulletin of the History of Medicine*, 83(2), 413-414. <https://doi.org/10.1353/bhm.0.0209>
- Kerner, H.-J. (1987). Les sanctions pénales classiques et leurs altérations dans les politiques criminelles européennes. *Annales internationales de criminologie*, (1987)(1/2). <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/58767>
- Khalil, I. (2007). Islam et Classicisme. *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 18(7), 332-340. <https://doi.org/10.3406/barb.2007.38991>
- Laluddin, H. & Manap, N., & Mohd Shariff, A. (2013). The Contract of Marriage and Its Purposes from Islamic Perspective. *Asian Social Science*. <https://ccsenet.org/journal/index.php/ass/article/view/33052>
- Larbi Snoussi, M. (2000). La prostitution en Tunisie au temps de la colonisation. In Cabanel, P., & Alexandropoulos, J. (Eds.), *La Tunisie mosaïque*. Presses universitaires du Midi. doi :10.4000/books.pumi.5042
- Latreille, M. (2008). Un bilan ambigu et contrasté. L'Organisation sanitaire en Tunisie sous le Protectorat français (1881-1956). *Anthropologica*, 50(2), 437–439. <http://www.jstor.org/stable/25605442>
- Liversage, V., & Naville, P. (1952). Les tenures tribales et leur décomposition. *Présence Africaine*, 13, 152-169. <https://doi.org/10.3917/presa.013.0152>
- Maali, B.-M., & Casson, P., & Napier, C. (2006). Social Reporting by Islamic Banks. *Abacus*, 42(2), 266-289. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-6281.2006.00200.x>
- Maftukhatusolikhah, M., & Rusydi, M. (2018). The Commodification of Religion in the Maqāsid Al-Shariah Perspective. *Mazahib*, 17(2), 2-15. <https://doi.org/10.21093/mj.v17i2.1188>
- Mansour, W., Jedidia, K. B., & Majdoub, J. (2015). How ethical is islamic banking in the light of the objectives of islamic law? *The Journal of Religious Ethics*, 43(1), 51–77. <http://www.jstor.org/stable/24586176>
- Mezghani, A. (2001). Les Innovations Du Code Tunisien de Droit International Privé. *Rabels Zeitschrift Für Ausländisches Und Internationales Privatrecht / The Rabel Journal of*

- Comparative and International Private Law*, 65(1), 78–100. <http://www.jstor.org/stable/27878225>.
- Montety, H. (1952). Les données du problème Tunisien. *Politique Étrangère*, 17(1), Institut Français des Relations Internationales, 447–66. <http://www.jstor.org/stable/42709083>.
- Nafī, B. (2005). Tāhir ibn ‘Āshūr : The career and thought of a modern reformist ‘ālim, with special reference to his work of tafsīr. *Journal of Qur'anic Studies*, 7(1), 1-32, <https://doi.org/10.3366/JQS.2005.7.1.1>
- Nursilah, A. (2020). Islam and Wealth: The Balanced Approach to Wealth Creation, Accumulation and Disstribution. *Ulum Islamiyyah*, 31, 93-96. <https://doi.org/10.33102/uij.vol31no.200>
- Opwis, F. (2016). Maqāṣid al-Sharī‘a and Contemporary Reformist Muslim Thought : An Examination, edited by Adis Duderija, 2014. *Islamic Law and Society*, 23(1-2), 141-146. <https://doi.org/10.1163/15685195-02312p06>
- Oubrou, T. (2019). La shari‘a de minorité : Réflexions pour une intégration légale de l’islam. In F. Frégosi (Éd.), *Lectures contemporaines du droit islamique : Europe et monde arabe* (p. 205-230). Presses universitaires de Strasbourg. <http://books.openedition.org/pus/14754>
- Picchi, M. (2017). Islam as the Third Way: Sayyid Quṭb’s Socio-Economic Thought and Nasserism. *Oriente Moderno*, 97(1), 177–200. <https://www.jstor.org/stable/48572296>
- Pirson, R. (1978). Déstructuration et Restructuration de La Société Tunisienne: Du Groupe à La Classe Sociale. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 64, 147–78. <http://www.jstor.org/stable/40689822>.
- Qureshi, I. (1972). Islam’s concept of life regarding economic matters. *Islamic studies*, 11(4), 297–308. <http://www.jstor.org/stable/20846858>
- Rane, H. (2013). The Relevance of a Maqasid Approach for Political Islam Post Arab Revolutions. *Journal of Law and Religion*, 28(2), 489-520. <https://doi.org/10.1017/s0748081400000126>
- Rissouni, K., & al-Zanki, N. K. K. (2015). Application of Maqasid in the Jurisprudence of Minorities: The Case of ‘Zawaj al-Maslahah’ in the West. *Jurnal Fiqh*, 12, 139–160. <https://doi.org/10.22452/fiqh.vol12no1.7>
- Roman, A. (2003). Ernest Renan — Ğamāl al-dīn al-‘Afġānī — Paris 1883. *Études Renaniennes*, 109(1), 3-55. <https://doi.org/10.3406/renan.2003.1570>
- Roucloux, J. (2006). Les cinq périodes de l’individualisme savant. *Revue du MAUSS*, 27(1), 185. <https://doi.org/10.3917/rdm.027.0185>
- Salim, R. & Hossain, M. & Al-Mawali, N. (2016). Distribution of wealth and resources in Islam: Restoring social justice, peace and prosperity. *International Journal of Economic Research*, 13, 571-586.

- Seniguer, H. (2014). La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman : le regard de Malek Bennabi. *Confluences Méditerranée*, N° 89(2), 187. <https://doi.org/10.3917/come.089.0187>
- Sgard, J. (2005). La propriété privée et les lois du capitalisme. Que nous dit Hernando de Soto ?. *L'Économie politique*, 2(26), 80-94. <https://doi.org/10.3917/leco.026.0080>
- Siddique, H. M. (2017). An appraisal to the status of woman in pre and post-islamic arabian peninsula with specific reference to her marital rights. *Pakistan Research Database*. <https://prdb.pk/article/an-appraisal-to-the-status-of-woman-in-pre-and-post-islamic-1220>
- Simon, R. (1973). Sur l'institution de la 'mu'āhāh': entre le tribalisme et l'"umma. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 27(3), 333-43. <http://www.jstor.org/stable/23657291>.
- Sulayman, H. I. (2014). Values-based Curriculum Model : A Practical Application of Integrated 'Maqasid Al-Sharia' for Wholeness Development of Mankind. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 123, 477-484. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.01.1447>
- Syahriar, A., & Nafisah, Z. (2020). Comparison of Maqasid al-Shari'ah asy-Syathibi and ibn 'Ashur perspective of Usul al-Fiqh four mazhab. *Ulul Albab : Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam*, 3(2), 185. <https://doi.org/10.30659/jua.v3i2.7630>
- Tajdin, M. (2020). Shari'a As State Law : An Analysis Of 'allāl Al-Fāsi's Concept Of The Objectives Of Islamic Law. *Journal of Law and Religion*, 35(3), 494-514. <https://doi.org/10.1017/jlr.2020.41>
- Talbi, M. (1960). L'Islam et le monde moderne. *Politique étrangère*, 25(2), 101-109. <https://doi.org/10.3406/polit.1960.6133>
- Turner, B. S. (1974). Islam, Capitalism and the Weber Theses. *The British Journal of Sociology*, 25(2), 230-243. <https://doi.org/10.2307/589314>
- Urvoy, M. T. (2005). Geneviève Gobillot, La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans. *Revue de l'histoire des religions*, 2, 237-242. <https://doi.org/10.4000/rhr.4458>
- Varlik, S. (2015). Le sens objectif du Coran à l'épreuve de l'historicité. *Archives de sciences sociales des religions*, 170, 247-265. <https://doi.org/10.4000/assr.26962>
- Wani, G. Q. (2017). Islamic Perspectives on Human Nature : Ibn 'Ashūr's Fitrah - Based Theory of Maqāsid Al-Sharī'ah. *Islam and Civilisational Renewal*, 8(2), 230-243. <https://doi.org/10.12816/0041996>
- Yasir, S. (2014). An Examination of the Modern Discourse on Maqāsid al-Sharī'a, *The Journal of the Middle East and Africa*, 5(1), 39-60. <https://10.1080/21520844.2014.882676>

- Zain, N. R. M., & Ali, E. R. A. E. (2017). An Analysis on Islamic Social Finance for Protection and Preservation of Maqāsid Al-Sharī'ah. *Journal of Islamic Finance*, 6(Special Issue), 133-141. <https://doi.org/10.12816/0047345>
- Znaïen, N. (2015). Les territoires de l'alcool à Tunis et à Casablanca sous la période des Protectorats (1912–1956) : Des destins parallèles ? *L'Année du Maghreb*, 12, 197-210. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.2457>
- Znaïen, N. (2021). Alcool et colonisation en Tunisie, *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe [en ligne]*. <https://ehne.fr/fr/node/21501>

Bibliographie du projet de thèse

- Abul-Magd, Z., & Stowasser, B. F. (2008). Legal codes and contemporary Fatawa: Muslim women and contesting paradigms. *Hawwa*, 6(1), 32-51.
- Agrama, H. A. (2010). Ethics, tradition, authority: Toward an anthropology of the fatwa. *American Ethnologist*, 37(1), 2-18.
- Al-Kandari, A. A., & Dashti, A. (2014). Fatwa and the internet : a study of the influence of Muslim religious scholars on internet diffusion in Saudi Arabia. *Prometheus*, 32(2).
- Awass, O. (2017). Fatwa, Discursivity, and the Production of Sharia. In *Sharia Dynamics* (pp. 31-61). *Palgrave Macmillan, Cham*.
- Belhaj, A. (2022). Beyond the Global Mufti: Religious Authority as Political Action. *Religions*, 13(2), 100.
- Caeiro, A. (2006). The shifting moral universes of the Islamic tradition of Iftā': A diachronic study of four Adab al-Fatwā Manuals. *The Muslim World*, 96(4), 661-685.
- Caeiro, A. (2010). The power of european fatwas: the minority fiqh project and the making of an islamic counterpublic. *International Journal of Middle East Studies*, 42(3), 435-449.
- Caeiro, A. (2014). Ordering Religion, Organizing Politics: The Regulation of the Fatwa in Contemporary Islam. *Ifta and Fatwa in the Muslim World and the West*, 73-88.
- Caeiro, A. « The making of the fatwa », *Archives de sciences sociales des religions*, 155 | 2011, 81-100.
- De Angelo, C. (2017). (f) Muslim Emigration to the West: The Jurisprudence of the Saudi Permanent Committee for Scholarly Research and Fatwas. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 17, 204-222.
- Foucault, M. (1976). *La Volonté De Savoir (Histoire De La Sexualité)*. Gallimard.
- Foucault, M. (2019). *Le Corps utopique, Les Hétérotopies*. Nouvelles Éditions Lignes.

- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.
- Hallaq, W. B. (1994). From Fatwās to Furū: Growth and Change in Islamic Substantive Law. *Islamic Law and Society*, 1(1), 29-65.
- Hashas, M. (2018). The idea of European Islam: religion, ethics, politics and perpetual modernity. *Routledge*.
- Hassan, S. (2015). Law-Abiding Citizen: Recent Fatwas on Muslim Minorities' Loyalty to Western Nations 1. *The Muslim World*, 105(4), 516-539.
- Honerkamp, K. L. (2014). Al-Qushayri's Fatwa and His Risālah: Their Relevance to Intra-Islamic Dialog Today. *Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West*, 105.
- Ismail, F. (2015). An analysis of the discursive representations of women's sexual agency in online fatwas: a case study of askimam.org (Doctoral dissertation).
- Kassem, M. (2014). Fatwa in the Era of Globalization. *Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West*, 89-104.
- Kutscher, J. (2009). The politics of virtual fatwa counseling in the 21st century. *Masaryk University Journal of Law and Technology*, 3(1), 33-49.
- Masud, M. K. (2009). The Significance of Istiftā' in the Fatwā Discourse. *Islamic studies*, 341-366.
- Mohammed, K. (2011). The Case of the Overlooked Fatwa. *Journal of ecumenical studies*, 46(3), 378-388.
- Olsson, S. (2016). *Minority Jurisprudence in Islam: Muslim Communities in the West*. Bloomsbury Publishing.
- Sami E. Baroudi (2014) Sheikh Yusuf Qaradawi on International Relations: The Discourse of a Leading Islamist Scholar (1926–). *Middle Eastern Studies*, 50:1, 2-26.
- Skovgaard-Petersen, J. (1997). Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-iftā (Vol. 59). *Brill*.
- Uriya Shavit & Fabian Spengler (2017) Does the European Council for Fatwa and Research Matter? The Case of Muslims in Dortmund, Germany. *Politics, Religion & Ideology*, 18:4, 363-382.
- Valter, S. (2020). *Fatwās et politique (Sciences politiques et relations internationales) (French Edition)*. CNRS EDITIONS.
- Winter, O., & Shavit, U. (2011). Sports in contemporary Islamic law. *Islamic Law and society*, 18(2), 250-280.
- Yakar, E. E. (2021). *Islamic Law and Society: The Practice of Iftā'and Religious Institutions*. *Routledge*.