

DE LA DIFFICULTÉ DU BON USAGE DES MOTS ET DE LEUR INCIDENCE SUR LA COMPRÉHENSION ET L'APPLICATION D'UNE NORME JURIDIQUE AUTRE : LA *SHARĪ'A*, PLUS ET AU-DELÀ DU DROIT

Muriel Paradelle

Volume 43, numéro 1-2, 2013

Actes du Colloque du 50^e anniversaire de l'Association québécoise de droit comparé

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1105879ar>

DOI : <https://doi.org/10.17118/11143/10208>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue de Droit de l'Université de Sherbrooke

ISSN

0317-9656 (imprimé)

2561-7087 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Paradelle, M. (2013). DE LA DIFFICULTÉ DU BON USAGE DES MOTS ET DE LEUR INCIDENCE SUR LA COMPRÉHENSION ET L'APPLICATION D'UNE NORME JURIDIQUE AUTRE : LA *SHARĪ'A*, PLUS ET AU-DELÀ DU DROIT. *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, 43(1-2), 443–478.
<https://doi.org/10.17118/11143/10208>

Résumé de l'article

Le droit est un système de pensée, de valeurs et de normes, qui renvoie à une certaine vision, culturellement marquée, du monde et de la société, qui ne peut, en conséquence, s'exprimer que dans un vocabulaire qu'elle s'est elle-même forgé. Se pose dès lors au chercheur travaillant sur une aire culturelle différente de la sienne un premier obstacle d'ordre épistémologique : celui de la traduction, dans une langue autre que leur langue d'origine, des termes, concepts, valeurs empruntés ailleurs. C'est à cette difficulté que se trouve confronté le juriste étranger lorsqu'il s'intéresse au droit islamique, difficulté qui surgit dès la traduction du terme *sharī'a* par « droit » ou « loi ». Parler, en effet, de « droit » en se référant à la *sharī'a*, sans aucun autre souci de précision, revient à dépouiller celle-ci d'une grande partie de sa réalité, pour la réduire à un corps de règles juridiques dans les limites occidentales de l'acception du terme « droit ». Or, la *sharī'a* va bien au-delà de cette définition étroite, qui la place sur le seul terrain du juridique. Elle est une catégorie englobante, qui n'épuise pas sa substance dans les seules dispositions renvoyant au droit stricto sensu. C'est donc à cette délicate question de la traduction du concept de *sharī'a* par « droit » qu'est consacré cet article.

DE LA DIFFICULTÉ DU BON USAGE DES MOTS ET DE LEUR INCIDENCE SUR LA COMPRÉHENSION ET L'APPLICATION D'UNE NORME JURIDIQUE AUTRE : LA SHARÎ'A, PLUS ET AU-DELÀ DU DROIT

par Muriel PARADELLE*

Le droit est un système de pensée, de valeurs et de normes, qui renvoie à une certaine vision, culturellement marquée, du monde et de la société, qui ne peut, en conséquence, s'exprimer que dans un vocabulaire qu'elle s'est elle-même forgé. Se pose dès lors au chercheur travaillant sur une aire culturelle différente de la sienne un premier obstacle d'ordre épistémologique : celui de la traduction, dans une langue autre que leur langue d'origine, des termes, concepts, valeurs empruntés ailleurs. C'est à cette difficulté que se trouve confronté le juriste étranger lorsqu'il s'intéresse au droit islamique, difficulté qui surgit dès la traduction du terme shari'a par « droit » ou « loi ». Parler, en effet, de « droit » en se référant à la shari'a, sans aucun autre souci de précision, revient à dépouiller celle-ci d'une grande partie de sa réalité, pour la réduire à un corps de règles juridiques dans les limites occidentales de l'acception du terme « droit ». Or, la shari'a va bien au-delà de cette définition étroite, qui la place sur le seul terrain du juridique. Elle est une catégorie englobante, qui n'épuise pas sa substance dans les seules dispositions renvoyant au droit stricto sensu. C'est donc à cette délicate question de la traduction du concept de shari'a par « droit » qu'est consacré cet article.

Law as a system of values and rules, is the reflection of a culturally influenced perception of reality which can only be validly expressed in a manner consonant with a particular tradition. Researchers focusing on a cultural area different from their own must therefore overcome an epistemological obstacle relating to the translation of certain concepts, notably the delineation, in a language inconsistent with their original idiom, of terms, notions and values borrowed from other sources. Foreign jurists interested in Islamic law must confront this difficulty which arises as soon as the word shari'a is translated as "law" or "legislation". Expressing shari'a as the "law" with no other clarification is reductive of its reality by limiting it to an occidental view of the law as a body of legal norms. The shari'a is more extensive than this restrictive interpretation. This article deals with the difficulties associated with the translation of shari'a by the mere term "law".

* . Professeure agrégée à la Faculté de droit/section droit civil de l'Université d'Ottawa, ses champs de recherche actuels se concentrent sur les défis que pose à la justice le jugement des crimes contre l'humanité, dont plus particulièrement le génocide. Le droit islamique fait également partie de ses centres d'intérêt, puisque sa thèse de doctorat portait sur l'incidence de la *shari'a* islamique dans la pratique internationale des États musulmans. À l'occasion de la rédaction de celle-ci, elle a d'ailleurs séjourné cinq ans et demi en Égypte et travaillé en étroite collaboration avec des juristes égyptiens spécialistes du droit islamique.

SOMMAIRE

I. Le recours à une catégorie uniforme pour dire une réalité complexe : lorsque la traduction est déjà une trahison. Éléments pour une tentative de définition	446
1. La <i>sharī'a</i> , un système juridique à part entière	447
2. <i>Sharī'a</i> , <i>fiqh</i> , <i>qânûn</i> : trois termes, trois moments du développement du droit islamique	449
2.1 <i>La sharī'a ou la loi comme expression de la volonté de Dieu</i>	449
2.2 <i>Le fiqh, ou la science humaine du droit</i>	453
2.3 <i>Le qânûn, un droit extérieur à la sharī'a mais conforme aux dispositions de celle-ci</i>	457
3. Quel droit islamique? Loin d'une vision monolithique de la <i>sharī'a</i>	460
 II. La <i>sharī'a</i>, un système normatif englobant à finalité eschatologique : la loi comme expression de la volonté divine	 464
1. Lorsque suivre la règle est constitutif d'un acte de foi : l'islam, religion de la loi	464
2. Norme religieuse, norme sociale, norme juridique : la <i>sharī'a</i> , plus qu'un code juridique, un code de vie pour l'ici-bas tourné vers l'au-delà	468
3. Un droit qui emprunte à l'esthétique d'une religion : au cœur de la <i>sharī'a</i> , le Coran comme récitation	471
 Conclusion. La <i>sharī'a</i>, un fait de civilisation : le droit islamique au fondement d'une identité	 472
Bibliographie	475

Le droit est un système de pensée, de valeurs et de normes qui renvoie à une certaine vision du monde et de la société, de Soi et de l'Autre, une vision qui est culturellement marquée parce que produite par une société, pour une société; elle parle fort naturellement de celle-ci dans un vocabulaire qu'elle s'est elle-même forgé. Se pose dès lors au chercheur travaillant sur une aire culturelle différente de la sienne un premier obstacle d'ordre épistémologique, celui de la traduction dans une langue autre que la langue d'origine des termes, concepts, valeurs empruntés à une culture différente, avec le risque, toujours présent d'introduire, au passage de leur transcription dans le vocabulaire étranger, de subtiles différences de sens, voire de véritables distorsions dans l'appréhension des contenus réels. En ce sens, la traduction introduit toujours, peu ou prou, une part de trahison. Bien souvent d'ailleurs, il arrive qu'il soit tout simplement impossible de traduire ces concepts culturellement situés ailleurs, parce que faute d'équivalents dans la culture de réception, il n'existe dès lors pas de mots pour les nommer.

C'est à cette difficulté que se trouve confronté le juriste étranger lorsqu'il s'intéresse au droit islamique, difficulté qui surgit dès la traduction du terme *shari'a* par « droit » ou « loi ». Parler, en effet, de « droit » en se référant à la *shari'a*, sans aucun autre souci de précision, revient à dépouiller celle-ci d'une grande partie de sa réalité pour la réduire à un corps de règles juridiques dans les limites occidentales de l'acceptation du terme « droit ». Or, la *shari'a* va bien au-delà de cette définition étroite, qui la place sur le seul terrain du juridique. Elle est une catégorie englobante qui n'épuise pas sa substance dans les dispositions renvoyant au droit *stricto sensu*. C'est donc ici même, dans l'immédiateté de la traduction, que se glisse déjà une distorsion de sens et partant, avec elle, non seulement une appréhension partielle du contenu de la *shari'a*, mais plus encore – et plus grave peut-être – une évaluation faussée de la portée de ce corpus juridique sur et dans la vie du justiciable musulman.

C'est donc à cette délicate question de la traduction des termes, concepts et catégories relevant de la *shari'a* qu'est

consacré cet article, ainsi qu'à son impact sur sa compréhension, à partir d'une analyse articulée autour de deux parties. La première partie portera sur les difficultés de la traduction des termes juridiques arabes et islamiques dans le vocabulaire d'une culture de tradition civiliste, voire de common law, et les fausses représentations de ce droit qu'elle induit, ainsi que sur la vision monolithique et uniformisante qui est véhiculée de la *shari'a*, et qui tend à faire croire qu'il n'existe qu'un seul droit islamique s'appliquant à l'identique à tous les musulmans du monde entier (I). La deuxième partie, quant à elle, s'intéressera à la nature de ce droit telle que comprise par les croyants¹ et, partant, à la place que ses dispositions occupent dans leur vie, une nature et une place qui sont très éloignées de ce à quoi elles renvoient s'agissant de notre propre système juridique, et à côté desquelles on tend à passer en grande partie lorsque l'on enferme la *shari'a* dans la catégorie « droit » au sens occidental du terme (II).

I. Le recours à une catégorie uniforme pour dire une réalité complexe : lorsque la traduction est déjà une trahison. Éléments pour une tentative de définition

Dans le cadre de cette première partie, il s'agira de s'arrêter sur trois représentations du droit islamique, couramment transmises, voire volontairement véhiculées à des fins idéologiques, aussi bien en Occident que dans le monde musulman, à savoir :

-
1. Il ne s'agira pas pour nous, ici, de rentrer dans le débat complexe qui anime aujourd'hui le milieu des islamologues avertis, qui consiste à discuter de la nature et de l'essence intrinsèques du droit islamique, mais davantage de nous arrêter sur ce qu'est et surtout sur ce que représente la *shari'a* pour le croyant majoritaire. Or, celui-ci est bien loin de la complexité de cette réflexion. Pourtant, c'est lui qui nous intéresse au premier chef lorsqu'il est question de savoir si l'on doit donner droit de cité, au Canada ou dans tout autre État sans tradition musulmane, à ce corpus juridico-religieux, puisque c'est lui qui sera directement concerné par cette reconnaissance de la *shari'a* au titre du droit positif en vigueur (M. BENKHEIRA, « Droit musulman », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, 2006-2007, t. 115, 163-166).

1. que le droit islamique est un droit archaïque, avec lequel il suffit de se « familiariser » pour pouvoir en parler doctement et avec autorité;
2. que la *shari'a* est tout entière contenue dans la catégorie « droit » dans laquelle on la range en traduisant *shari'a* par « droit » islamique;
3. que le droit islamique se présente comme une catégorie monolithique, que l'on retrouverait partagé à l'identique entre les 55 États musulmans et le milliard et plus de personnes se réclamant de cette confession à travers le monde.

Or, ces trois représentations sont fausses pour l'essentiel, et cette erreur de perception est en partie – mais non en totalité – due au fait qu'en traduisant le mot et concept *shari'a* par « droit », on l'aborde alors dans nos propres catégories juridiques, selon notre propre conception du droit, qui n'a que peu à voir avec ce que la *shari'a* représente pour les musulmans, ni avec la place qu'elle occupe dans leur vie.

1. La *shari'a*, un système juridique à part entière

Ainsi, lorsque l'on connaît mal ce droit a-t-on souvent tendance à le traiter avec quelque condescendance, ne voyant en lui qu'un système archaïque, qu'il est aisé de maîtriser moyennant quelques lectures. Or, le droit islamique renvoie à un corpus juridico-religieux vieux de quatorze siècles, aussi vieux en fait que la religion islamique de laquelle il fait intégralement partie. Dès lors, et à l'instar du dogme lui-même, le droit islamique a fait l'objet d'une intense réflexion de la part des juristes religieux, qui ont produit un travail et une pensée d'une très grande richesse et d'une non moins grande complexité. Des dizaines de milliers d'ouvrages occupent les étagères des bibliothèques des écoles, universités et autres instituts islamiques à travers le monde. Dans le seul monde sunnite, différentes écoles de pensée juridique ont vu le jour et ont développé des interprétations parfois sensiblement différentes du droit islamique. Ainsi en est-il des écoles hanafite, shafi'ite, malikite et hanbalite pour ne nommer

qu'elles. Davantage même, il constitue un système juridique à part entière, entendu au sens d'un « ensemble de normes juridiques valides pour un certain territoire ou un certain groupe de personnes et qui ne tire sa validité d'aucune norme juridique qui lui soit extérieure »². À ce titre, il présente des caractéristiques de systématisation, de cohérence logique, d'interrelations réciproques entre ces normes, institutions et comportements collectifs dans le cadre d'un système social global. Ainsi la *shari'a* détermine-t-elle un droit de nature spécifique, s'originant auprès de sources qui lui sont propres (*usûl*), doté d'un appareil producteur et conservateur de la norme avec ses institutions et ses spécialistes, ses mécanismes de création et d'interprétation des règles qui ont permis le développement d'une véritable science du droit, elle-même à l'origine d'une normativité particulière. Il n'est que de considérer l'ordre pyramidal descendant et déductif du système shari'ique pour prendre la mesure de cette réalité. « La cohérence de ce système se vérifie à plusieurs points de vue. Tout d'abord par sa finalité d'ensemble, puisqu'il tend à réaliser essentiellement la conformité de l'"ici-bas" (*dunya*) à l'"au-delà" (*akhira*), selon un ordre ascendant. Elle se vérifie également par la hiérarchie de ses sources qui, cette fois-ci, se posent selon l'ordre descendant : la source révélée (Coran), la source inspirée (Sunna), la source provenant de l'interprétation des Compagnons du Prophète, et, après eux, des 'ulama` de l'*umma*, ces derniers étant, à ce titre, considérés comme les "héritiers du Prophète" »³. Il y a bien là la marque de l'existence d'un système juridique à part entière.

D'ailleurs, le droit islamique compte au nombre des grands systèmes juridiques reconnus comme tels par les instances internationales. C'est, en effet, en 1932 que le Congrès international de Droit comparé, tenu à La Haye (Pays Bas), lui a reconnu le statut de système juridique indépendant, en d'autres termes, un système autonome des autres systèmes de droit existants, doté de ses sources propres, présentant une structure

-
2. « Système juridique »; *Dictionnaire encyclopédique de sociologie et de théorie du droit*, p. 595.
 3. Yadh BEN ACHOUR, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès Productions, 1992, p. 64.

et des techniques de création et d'interprétation du droit spécifiques et ayant développé des concepts juridiques particuliers. Cette reconnaissance a été entérinée par la Société des Nations. Vouloir, dès lors, entreprendre l'étude du droit islamique suppose de longues années de formation, d'autant plus que ce corpus juridique, lourd de quatorze siècles de réflexion savante, ne se laisse pas appréhender à travers un seul concept, mais renvoie, au contraire, à une pluralité de termes, qui, tous, disent sa complexité, sa richesse et attestent de son évolution.

2. *Sharī'a, fiqh, qānūn* : trois termes, trois moments du développement du droit islamique

En tant que produit culturel, le droit se construit à partir d'un vocabulaire, dont la spécificité ne renvoie pas seulement à la particularité du domaine qui est le sien – le juridique –, mais également à l'unicité de la culture au sein de laquelle il naît et se développe. Ce faisant, le droit participe à la régulation d'un monde qu'il nomme à l'aide d'un lexique fortement marqué – parce que lui-même marqueur – par l'environnement culturel qui lui a donné naissance, la langue étant, nous le savons tous, totalement le reflet d'une culture et du système de pensée qui l'assortit. Ainsi, lorsque nous parlons de « droit islamique », pas moins de trois termes sont susceptibles d'être tirés du répertoire juridique musulman : *sharī'a, fiqh, qānūn*; trois mots pour dire le droit, qui, pourtant, ne nomment pas le même objet.

2.1 *La sharī'a ou la loi comme expression de la volonté de Dieu*

S'agissant tout d'abord de la *sharī'a*, celle-ci renvoie à la loi islamique tenue pour expression de la volonté de Dieu, en raison de ses sources divines que sont le *Coran*, d'une part, et la *Sunna* ou parole du Prophète, d'autre part. La *sharī'a* est ainsi définie comme étant le droit qui régit les fidèles de la religion

musulmane⁴. En ce sens, la force symbolique et, partant, mondaine de la *shari'a* résulte de ce que celle-ci participe directement et totalement de la révélation islamique. « À la différence du droit positif occidental, ce droit n'est pas une branche des sciences sociales, mais plutôt, une des faces de la religion de l'Islam »⁵. Et, de fait, on ne peut pas séparer, dans l'Islam, droit et religion.

Le Coran, en tant que donné « révélé », est le Livre sacré des musulmans, tenu pour éternel et incréé par l'orthodoxie islamique⁶, en conséquence immuable, et, à ce titre, insusceptible de changement ou de modification⁷. Dicté dans son entier par l'archange Gabriel à Muhammad, celui-ci n'a rien pu y ajouter ni retrancher. Conçu comme une « récitation »⁸, une Parole avant

-
4. Louis MILLIOT, François-Paul BLANC, *Introduction au droit musulman*, Paris, Dalloz, p 1.
 5. Jabeur FATHALLY, *Les principes du droit international musulman et la protection des populations civiles en cas de conflits armés : de la binarité guerrière au Droit de Genève. Histoire d'une convergence*, Thèse de doctorat en droit (PhD), sous la direction de Muriel Paradelle et de Pacifique Manirakiza, Ottawa, Faculté de droit/Section droit civil, Université d'Ottawa, 2012, non publiée, p. 47.
 6. Les Mu'tazilistes, mouvement schismatique de l'islam, récusent cette thèse : favorables à une approche « rationaliste » du texte, ils entendent raisonner sur les dogmes et concilier la foi et les exigences de l'esprit de recherche. En soutenant la thèse de la création du Coran, ils en historicisent l'expression, « *l'arrachant au mystère insondable de l'éternité pour le mettre à la portée de l'homme* », selon les termes de Mohammad ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1984 (1^{re} éd. 1973).
 7. Karim GUELLATY, François-Jérôme PANSIER, *Le droit musulman*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 27.
 8. Coran est le nom verbal dérivé du verbe *qara`a*, qui signifie « lire », « réciter », « action de réciter ». La constitution du corpus coranique s'est déroulé en trois phases : 1) la phase de l'oralité, qui va des débuts de la révélation en 612 jusqu'à la mort du Prophète en 632; durant cette période, les versets furent transmis oralement au Prophète, qui les apprit par cœur avant de les transmettre, à son tour, oralement à ses compagnons; 2) la phase du regroupement, qui renvoie à la première tentative, entreprise par Zayd Ibn Thâbit, à la demande du premier calife successeur du Prophète Abû-Bakr (632-634), en vue de réunir le corpus retranscrit sur différents supports; 3) la recension définitive du Coran

d'être un Écrit, il est le Verbe vivant au sein de la communauté des croyants, le « médiateur » entre Dieu et l'homme dans une relation voulue sans église ni clergé⁹. Il s'impose comme la référence primordiale d'inspiration, l'origine de toute normativité, à ce titre source première, incontestable et incontestée, du droit islamique.

La Tradition prophétique ou *sunna*, quant à elle, recense toute la geste du Prophète au cours de sa mission apostolique, ses dires, conseils, préceptes, ses silences aussi, ses attitudes, habitudes, comportements, pratiques quotidiennes... Parole d'un homme et non de Dieu, la *sunna* relève d'un donné « inspiré » davantage que révélé, celui de l'Envoyé de Dieu, venant à ce titre derrière le Coran en ordre d'importance symbolique, parce que située plus loin dans sa proximité à Dieu. Son lien avec Dieu n'en est pas moins fort pour autant, puisque, en tant que messenger de celui-ci, le Prophète parle et agit sous son contrôle direct : ses paroles, gestes, silences, attitudes sont inspirés par Dieu. Cette geste du Prophète a été recensée et mise par écrit dans des recueils de *hadith* (« dires »), qui ont acquis force de tradition auprès des croyants. Muhammad, en effet, est présenté par le

ordonnée par le calife Uthmān (644-655). Ce dernier texte se présente sous forme de chapitres, les sourates (*sūrah*) au nombre de 114, eux-mêmes subdivisés en 6 219 versets (*āyāt*). La classification des sourates et versets n'obéit à aucun ordre thématique, ceux-ci traitant, sans organisation spécifique, de sujets très divers qui s'enchaînent sans lien systématique les uns avec les autres. Ainsi trouve-t-on des dispositions relatives à la grandeur de Dieu et à ses attributs, à la réglementation des rites religieux dont les rites funéraires, à la vie privée, à côté de règles relatives aux transactions de nature économique, aux régimes patrimoniaux, au droit de la guerre... L'ordre du Coran est, en fait, un ordre essentiellement métrique, les sourates étant ordonnées en fonction de leur longueur. Voir : Ali MERAD, *L'Exégèse coranique*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 12; Jabeur FATHALLY, préc., note 5, p. 52.

9. Très rapidement toutefois s'est constituée une classe de savants, juristes-théologiens, qui, de par son importance et sa reconnaissance au sein de la société musulmane, a fait office de clergé.

Coran comme étant le « bel exemple » (*uswa hasana*)¹⁰ à suivre, auquel les croyants doivent obéir comme à Dieu¹¹. Partant, la *sunna* a permis de compléter la révélation coranique en comblant les vides – vides culturels et vides juridiques –, en apportant des réponses à toutes les situations non prévues par les sourates et versets du Coran¹². Et parce que le Prophète intervient toujours en situation d'inspiration divine, il est considéré, dans le cadre de sa mission apostolique, comme étant infallible, ce qui explique que la *sunna* se range, aux côtés du Coran, dans la catégorie des sources divines du droit islamique¹³. Cependant, en raison de l'expansion continue de la communauté musulmane et de l'insuffisance des dispositions coraniques, la *sunna* se vit reconnaître très rapidement (dès le II^e siècle de l'Hégire / VIII^e siècle) une importance de tout premier plan dans la construction légale islamique en cours de formation, à titre explicatif et interprétatif d'abord, créatif ensuite¹⁴.

-
10. Coran, sourate XXXIII verset 21 : « *Vous avez, dans le Prophète de Dieu, un bel exemple pour celui qui espère en Dieu et au Jour dernier et qui invoque souvent le nom de Dieu* »; Traduction Denise Masson, *Le Coran*, (traduction), Paris, Folio, tome 2, 1967, p 516.
 11. Coran, sourate IV verset 59 : « *Ô vous qui croyez! Obéissez à Dieu! Obéissez au Prophète (...)* »; Traduction Denise Masson, *Le Coran*, (traduction), Paris, Folio, tome 1, pp. 102-103.
 12. On situe les débuts de la révélation coranique aux alentours de 612 pour l'achever à la mort du Prophète en 632. Cette révélation s'est opérée en deux temps et en deux endroits différents : à la Mecque, tout d'abord, à Médine ensuite, à partir de 622, après que le Prophète ait été obligé de fuir l'oasis, chassé par les chefs de tribus mecquoises qui voyaient dans la nouvelle prédication monothéiste une menace directe à leur pouvoir. La Mecque, en effet, était à cette époque un haut lieu de pèlerinage dédié à des cultes polythéistes, que l'islam monothéiste remettait radicalement en cause.
 13. L'infaillibilité du Prophète est affirmée par les versets 1 à 5 de la Sourate LIII : « *Par l'étoile lorsqu'elle disparaît! – Votre compagnon n'est pas égaré; il n'est pas dans l'erreur; – il ne parle pas sous l'empire de la passion; – C'est seulement une Révélation qui lui a été inspirée. – Le Puissant, le Fort la lui a fait connaître* »; Traduction Denise Masson, *Le Coran*, (traduction), Paris, Folio, tome 2, p. 655.
 14. Devant le très grand nombre de *hadith*, dont certains présentaient un contenu contradictoire faisant naître le doute quant à leur authenticité, les savants religieux furent amenés à élaborer une technique leur permettant de les classer en fonction de leur plus ou moins grande

Mais si le Coran et la *sunna* attestent de la sacralité du droit islamique, s'ils en constituent les sources primordiales parce que divines, ils n'en épuisent pas le contenu ni n'en tarissent la source. Très rapidement « dépassées » par la rapidité et l'étendue de l'expansion musulmane, leurs dispositions s'avérèrent incapables d'organiser la communauté ainsi gagnée par la nouvelle religion, tant sur le plan interne dans les relations entre ses membres, que sur le plan externe dans les relations avec les autres nations. À situations nouvelles, problèmes nouveaux, dont les solutions ne pouvaient être recherchées dans les registres initiaux, faute pour eux de les avoir seulement imaginées. D'où la nécessité de découvrir de nouvelles dispositions venant compléter les premières en puisant à des sources autres qui, pour n'être qu'humaines, clôture de la révélation oblige¹⁵, n'en permettaient pas moins à la communauté des croyants de s'organiser, tandis qu'elles conservaient à la *shari'a* sa pleine effectivité, encore accrue en termes de présence au monde. Il revient au *fiqh*, deuxième terme tiré du lexique juridique arabo-musulman pour nommer le droit et, à travers lui, aux juristes qui l'élaborèrent, de compléter la Loi de Dieu.

2.2 Le fiqh, ou la science humaine du droit

Le *fiqh*, en effet, participe de la science « humaine » du droit, entendu au sens d'un droit issu du travail spéculatif des hommes par opposition à la loi révélée. Le mot *fiqh* signifie

fiabilité. C'est ainsi que leur authenticité fut appréciée en recourant à deux critères : la fiabilité de la chaîne de transmission ou *isnād*, d'une part, la récurrence du texte lui-même, à savoir le fait pour lui d'être repris par plusieurs chaînes de transmission, d'autre part. À terme, les écoles juridiques sunnites distinguèrent trois catégories de *hadith* : 1) ceux considérés comme étant « parfaits » (*sahih*), ceux considérés comme étant « bons » (*hassan*), et ceux, au contraire, présentés comme étant apocryphes (*da'if*), ces derniers n'ayant aucune valeur probante dès lors qu'il s'agissait de prouver l'existence d'une nouvelle norme islamique.

15. Muhammad est considéré par le dogme musulman comme étant le Sceau des Prophètes : avec lui, Dieu clôt le cycle de messages révélés aux hommes. Désormais, il ne s'adressera plus à eux avant le Jour du Jugement dernier.

littéralement « compréhension » et renvoie au fruit de l'effort de raisonnement conduit par les savants religieux pour comprendre la *shari'a*. Il constitue la science de l'interprétation de la parole et de la volonté divines. De fait, « si la *shari'a* est donnée à la communauté dans la révélation, il n'en reste pas moins qu'une "compréhension" de cette loi s'avère nécessaire pour que les membres de la communauté puissent s'y conformer en pratique. Ce travail de compréhension de la loi révélée a [d'ailleurs] le statut de "devoir communautaire" (*fard kifâya*) [...] et ce sont les légistes qualifiés de la communauté, les *mujtahid* qui doivent accomplir ce devoir en exerçant l'*ijtihâd*, c'est-à-dire l'effort nécessaire pour comprendre la loi »¹⁶.

Très vite, en effet, la *shari'a* dans ses seules sources divines se révéla insuffisante à assurer la régulation d'une société mouvante, en extension constante, au moins durant toute la période des conquêtes qui s'étend du VIII^e au XIII^e siècle¹⁷,

16. Eric CHAUMONT, « Peut-on qualifier le droit musulman de coranique? », 26 mai 2000, p.2, en ligne : <<http://oumma.com>> (site consulté le 26 juillet 2011).

17 L'essentiel de ce travail d'exégèse fut accompli surtout durant les premiers siècles de l'Islam (VII^e – IX^e siècles), qui correspondent aussi à la fulgurance des premiers siècles de la conquête. Son importance s'explique au regard du rôle dont il fut investi à cette époque, à savoir permettre au droit islamique embryonnaire de se développer, de s'adapter et de répondre aux mille et une questions de droit que ne manquèrent pas de susciter l'invasion de nouveaux territoires comme la rencontre avec de nouvelles populations à convertir. Cet élan formidable devait cependant être interrompu à la fin du IX^e siècle, lorsque les pouvoirs en place décrétèrent « la fermeture de la porte de l'*Ijtihâd* » (*bâb al-ijtihâd*), ce qui revenait à interdire la poursuite de l'effort d'interprétation du Coran et de la *sunna*. Pour les autorités religieuses et politiques du moment, tout avait été dit, les juristes et savants religieux avaient porté à ses fins ultimes l'interprétation de la Parole divine, désormais ils devraient se contenter de reprendre la pensée des grands maîtres du passé, sans plus rien y ajouter. C'est donc une véritable obligation d'imitation ou *taqlid* qui leur fut imposée. Avec la fermeture de « la porte de l'*ijtihâd* », c'est la capacité d'évolution, d'adaptation, d'enrichissement et de modernisation du droit islamique qui fut ainsi irrémédiablement amoindrie. Jusqu'à ce jour, la porte de l'*ijtihâd* n'a pas été rouverte.

confrontée à des situations et à des questions non prévues à l'origine. D'où la nécessité qui s'est rapidement imposée de compléter ce corps de règles initial en lui enjoignant un nouveau corpus, issu, celui-là, du raisonnement des hommes. Des spécialistes de la loi religieuse se sont alors livrés à un véritable travail de réflexion juridique en partant de l'explication et de l'interprétation du Coran et de la *sunna*. Ce travail d'exégèse est connu sous le nom de *fiqh*, ceux qui s'y livrent étant les spécialistes du *fiqh* ou *fuqahâ'*.

Le *fiqh* s'est ainsi développé dès les premiers siècles de l'Hégire¹⁸ autour de l'exégèse de la *shari'a* et en est venu à compléter les dispositions de celle-ci. Ce faisant, il a permis l'adaptation continue de la *shari'a* aux circonstances et situations nouvelles, de même qu'aux nécessités pratiques du lieu et du moment, en cherchant à comprendre, expliciter, interpréter, préciser les dispositions issues du Coran et de la *sunna*, afin d'en étendre au maximum l'application et la portée. À cet égard, il peut s'apparenter, au moins à ses débuts, au travail de doctrine que nous connaissons. Par la suite cependant, et au fur et à mesure de l'expansion continue de l'islam, il se transforma en une véritable science de création du droit (*'ilm usûl al-fiqh*), en élaborant de nouvelles règles que l'on ne trouvait ni dans le Coran ni dans la *sunna*¹⁹. Partant, il en vint à constituer une nouvelle

-
18. Le terme *hégire* (*hijra* en arabe) renvoie à la fuite du Prophète de la Mecque, où l'apparition de l'islam en tant que religion monothéiste au lieu et place de l'ancien culte polythéiste pratiqué alors par les tribus arabes du Hijaz, valut à Muhammad une violente opposition. Contraint de fuir avec une poignée de ses compagnons gagnés à la nouvelle prédication, il trouva refuge à Médine (oasis alors connue sous le nom de Yathrib avant d'être renommée Médine – *madinat an-nabi* – qui signifie « ville du prophète »), où il fut accueilli avec bienveillance. C'est à partir de Médine qu'il put développer la nouvelle religion islamique et fonder la communauté des croyants, *al-umma al-islamiyya*, dont il prit la tête. L'Hégire, qui eut lieu en 622, marque l'An Un de la civilisation islamique, laquelle compta, à partir de cette date et selon un nouveau calendrier, en années hégiriennes.
19. Les juristes élaborèrent des mécanismes rigoureux et très strictement encadrés de création du droit, cette rigueur s'expliquant au regard du caractère divin du corpus qu'il leur revenait de compléter. Ces

source, certes dérivée mais néanmoins source à part entière, de celui-ci, ce qui le distingue de notre doctrine, en ce qu'il compte au nombre des sources directes du droit aux côtés du Coran et de la *sunna*, là où, dans notre système juridique, la doctrine n'est qu'une source très secondaire, et encore, uniquement lorsqu'elle est reprise par les juges dans leurs décisions ou intégrée dans une loi par le législateur. Dans le même sens, si l'on ne peut que partiellement rapprocher le *fiqh* de la doctrine, on ne peut non plus l'assimiler totalement à la jurisprudence. En effet, si une règle de *fiqh* peut être énoncée à l'occasion d'un conflit dans le cadre d'un jugement, le juge ou *qâdî* ayant cherché conseil auprès du *faqîh* (singulier de *fuqahâ*), il n'en va pas toujours ainsi, loin s'en faut. Le *fiqh* naît couramment d'une situation non conflictuelle et ne s'impose donc pas forcément à l'issue de la résolution d'un différend.

Par ailleurs, la portée du *fiqh* par rapport à notre propre doctrine ou jurisprudence, sa place comme son importance en termes de sources du droit, diffèrent radicalement, en raison de la nature même du corpus juridique qu'il vient compléter et dont il va emprunter, en conséquence, l'autorité. De fait, en tant que la Loi est le commandement de Dieu, le *fiqh* se situe totalement dans

mécanismes sont au nombre de deux à savoir : 1) le consentement unanime de la communauté musulmane ou *'ijmâ'*; 2) le raisonnement analogique ou *qiyâs*. Sur le détail de ces mécanismes de création du *fiqh*, voir : François-Paul BLANC, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 2007; Ignaz GOLDZIEHER, *Le dogme et la foi dans l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, Paris, L'Éclat et Geuthner, 2005 ; Wael HALLAQ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005; Louis MILLIOT, préc., note 4 ; Karim GUELLATY, François-Jérôme PANSIER, préc., note 7 ; Joseph SCHACHT, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000, 1^è éd. 1964 ; Ali MERAD, *L'exégèse coranique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998 ; Abd-Al-Wahhâb KHALLAF, *Les Fondements du droit musulman*, Paris, Éditions Al-Qalam, 1997; Bernard BOTIVEAU, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala-IREMAM, 1993. Émile TYAN, « Méthodologie et source du droit en Islam (*Istihâs, Siyâsa, shari'yya*) », (1959) 10, *Studia Islamica*, 79-109.

l'ombre portée de la norme suprême. Qu'il lui revienne d'explicitier le sens obvie d'une disposition coranique ou qu'il façonne lui-même une règle nouvelle, son intervention se fera, dans un cas comme dans l'autre, à l'aune d'un référent unique, celui de la *shari'a*. Cet impérialisme de la prescription coranique marque alors de son empreinte la formation du droit islamique à un double niveau : celui, d'une part, de la validité de ses sources, celui, d'autre part, de la légitimité de sa méthodologie juridique. Et, de fait, pour reprendre les termes de Muhammad Shakankiri, « nous nous trouvons devant un texte sacré qui a, par lui-même, valeur d'argument suprême d'autorité »²⁰, une autorité qui rejaillit, dès lors, fort logiquement sur le *fiqh*, science de l'interprétation de ce texte sacré, lequel se trouve lui aussi revêtu de l'infailibilité. Il est le prolongement de la Parole de Dieu, à laquelle il donne sa pleine ampleur. Dès lors, entendue au sens large, la *shari'a* désigne la loi islamique issue du Coran, de la *sunna*, mais aussi du *fiqh*. Elle renvoie donc à trois sources distinctes : la Parole de Dieu, la Parole de son Prophète Muhammad, ainsi que le travail d'exégèse des savants religieux conduit à partir du Coran et de la *sunna*. À ce titre, la règle issue du *fiqh* a la même force obligatoire que celle issue du Coran ou de la *sunna*; elle s'impose identiquement au croyant.

En revanche, ne fait pas partie de la *shari'a* le *qânûn*.

2.3 Le qânûn, un droit extérieur à la shari'a mais conforme aux dispositions de celle-ci

Le terme *qânûn* désigne, en effet, un corps de règles juridiques extérieur à la *shari'a*, initialement produit durant l'époque ottomane, mais légitimé par les '*ulama`*' (savants religieux) comme étant conforme à la *shari'a*. Par-là, ceux-ci entendaient en faire oublier l'extranéité. Il est employé aujourd'hui essentiellement pour parler du droit positif issu des codes

20. Muhammad SHAKANKIRI, « Sacralité, pouvoir et droit dans l'histoire juridique de l'islam », (avril 1981) 12, *Bulletin du CEDEJ*, 18.

européens, voire encore de tout le droit produit par les États musulmans et dont les sources ne puisent pas à la *sharī'a*.

Le *qânûn* s'est surtout développé sous le califat turc (XII^e siècle – 1908). De fait, pris entre l'obligation morale d'appliquer la *sharī'a* et la nécessité d'assurer la bonne marche d'un État composite, dans lequel une stricte application de la loi religieuse aurait suscité trop de bouleversements, les sultans optèrent pour une voie médiane. Ainsi promulguèrent-ils une législation séculière, dégagée du formalisme et du traditionalisme musulmans, portant sur des questions comme l'organisation de l'État, les affaires militaires, les impôts, le régime foncier, le droit pénal, etc., et constitutive d'un important corpus de droit gouvernemental entièrement indépendant de la *sharī'a*. Toutefois, nécessités religieuses faisant droit, ces décrets n'étaient promulgués qu'après approbation du *Shaykh al-Islâm*, dépositaire de la légitimité religieuse, à ce titre seul autorisé à leur conférer force de loi, alors même qu'ils n'avaient plus aucun rapport avec le droit religieux. Ses *fatwâ* portant la mention « en conformité avec la *sharī'a* » devenaient label, tandis que le *muftî*, transformé en pourvoyeur de légitimité, se compromettait dans les arcanes du pouvoir.

Cette situation s'est encore accentuée, non seulement avec la colonisation des États musulmans et l'implantation concomitante, dans le champ juridique, de droits étrangers, mais également et surtout avec le mouvement de décolonisation, lorsque ces sociétés, à peine indépendantes, s'engagèrent sur la voie de la modernité en important des codes de facture occidentale, codes qui relèvent du *qânûn*. Et, de fait, la très grande majorité des États musulmans connaissent, aujourd'hui, une situation de bijuridisme. Ainsi peut-on voir cohabiter dans ces pays, aux côtés d'un droit islamique, aujourd'hui réduit, pour la plupart d'entre eux, à la portion congrue quoiqu'essentielle en termes culturels, du statut personnel et du droit de la famille, des dispositions juridiques de facture autre. À titre d'exemple, mentionnons en matière civile le droit des contrats, le droit des biens et le droit de la responsabilité; il en va de même du droit

pénal, du droit commercial, du droit international public, qui sont tous des droits d'emprunt. En ce sens, le *qânûn* constitue la portion du droit des États musulmans – et non pas du droit islamique, pour ne pas faire lui-même partie de la *sharî'a* – qui s'apparente le plus à notre droit positif, puisqu'il s'agit de normes juridiques qui ont été adoptées par les chefs d'États musulmans en dehors des mécanismes de création et d'interprétation du droit islamique, pour répondre, encore et toujours, à des situations juridiques nouvelles, et plus encore, pour récupérer du pouvoir en s'appropriant la production du droit.

Ce faisant, le *qânûn* marque une rupture radicale dans la relation du chef d'État avec la loi islamique, dans la mesure où celui-ci endosse pour la première fois, à tout le moins officiellement, le rôle de législateur, ce qui, selon les termes de la théorie classique du droit islamique, était une impossibilité. En effet, il ne peut, en principe, exister dans l'islam qu'un seul et unique « législateur » : Dieu. Dieu, seul, a le pouvoir d'édicter des normes, les hommes, y compris ceux qui se trouvent à la tête des États musulmans, n'ayant, pour leur part, que le pouvoir de mettre en œuvre Sa volonté exprimée dans et par le droit islamique. Cependant, pour ne pas rompre trop brutalement avec l'idéal de la théorie, et surtout pour bénéficier de l'autorité comme de la légitimité incomparables du droit islamique, les chefs d'État ont, très tôt, pris la précaution de toujours faire avaliser ce droit extérieur à la *sharî'a* par des savants religieux, lesquels attestaient de la conformité du *qânûn* à celle-ci.

Trois termes, donc trois acceptions différentes, qui renvoient à trois moments différents du droit islamique. Mais de quel droit islamique parlons-nous? Parce que sa source première est le Coran, soit le livre sacré commun à tous les musulmans à travers le monde, cela signifie-t-il qu'il n'existe qu'un droit islamique, qui serait commun, lui aussi, aux 55 États islamiques membres de l'Organisation de la Conférence islamique²¹ et au

21. Organisation internationale étatique musulmane, l'OCI est l'équivalent pour le monde musulman de l'ONU.

milliard et plus de croyants à travers le monde? En d'autres termes, n'existe-t-il qu'un seul droit islamique? Qu'en est-il des droits nationaux de chacun de ces États?

3. Quel droit islamique? Loin d'une vision monolithique de la *shari'a*

Parler, en effet, du droit islamique plutôt que du droit égyptien, marocain, turc, soudanais, indonésien, iranien, etc. donne à ce droit une dimension supra-nationale, qui déborde largement du droit interne d'un État donné, pour s'étendre à tous ceux qui appliquent la *shari'a*. Il y aurait ainsi un droit islamique, qui serait le même pour tous les États du monde musulman, au-delà de leurs spécificités nationales, sociales, historiques, culturelles, politiques, économiques. Un droit islamique qui s'appliquerait aux Arabes comme aux Turcs, aux Perses comme aux Africains ou aux Indonésiens. Un droit qui serait conçu et mis en œuvre pareillement dans le cadre d'un régime monarchique, présidentiel, républicain... Le droit islamique ainsi perçu se présenterait sous les traits d'une totalité monolithique, a-historique, a-spaciale, a-temporelle.

Faire sienne cette vision de la norme islamique – qui est celle adoptée par certains fondamentalistes islamistes cherchant à susciter des regroupements, mais aussi par les Occidentaux qu'une telle vision monolithique arrange pour justifier leurs desseins politiques – reviendrait à confondre le droit islamique, tel qu'il est idéalement supposé exister, et l'application effective qui en est faite par les États. Or celle-ci a peu à voir avec cette image d'unité, même s'il existe effectivement des points communs entre ces diverses applications étatiques. Ainsi, les Musulmans se tournent-ils tous vers la Mecque pour prier, de même que l'on retrouve, identiquement professés par tous les croyants, les cinq « piliers de l'islam »²² que sont : 1) la profession de foi ou *shahada*

22. Les « piliers de l'islam » sont les devoirs incontournables que tous les Musulmans doivent appliquer. Les plus notables et respectés sont au nombre de cinq. Ces devoirs sont mentionnés non pas dans le Coran,

qui est l'attestation de l'unicité de Dieu (« J'atteste qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Muhammad est son Prophète » (« *Ashhadu an lâ ilâha illâ Llâhu wa anna Muhammadan rasûlu Llâhi* »); 2) la prière quotidienne cinq fois par jour; 3) le jeûne de Ramadan; 4) l'aumône légale faite aux pauvres dans les proportions prescrites en fonction de ses moyens (*zakât*); 5) le pèlerinage à la Mecque au moins une fois dans la vie du croyant (*al-hajj*). Mais, de la même façon que l'islam ne constitue pas une réalité monolithique – certains auteurs préfèrent même parler des islam-s au pluriel plutôt que d'un islam uniforme et uniformisant²³ –, de la même façon, son droit n'est-il pas, non plus, constitutif d'une réalité monolithique. Il existe, en effet, autant d'applications du droit islamique qu'il existe d'États musulmans, chacun justifiant d'une interprétation qui lui est propre et surtout d'un degré d'application particulier. On peut citer à titre d'exemples :

- la Libye du temps du général Kadhafi, qui, en ne reconnaissant pas le corpus prophétique de la *sunna*, se prive de tout l'apport juridique issu des *hadiths*;
- de même, la Tunisie, qui interdit la polygamie²⁴, ailleurs autorisée, et dont le chef d'État avait même essayé, à un moment donné, d'interdire le jeûne de Ramadan, pourtant l'un des cinq piliers de l'islam, en raison de la perte économique que représentait ce mois de sous-production et de sur-consommation; il a dû, cependant, renoncer à son projet devant la levée de boucliers massive suscitée par cette initiative;
- voire l'Arabie Saoudite, l'Indonésie, l'Iran ou encore le Soudan qui appliquent les dispositions du droit pénal islamique, ailleurs non codifiées...

mais dans la *sunna*, dont un *hadith* précise que « l'islam est construit sur cinq [piliers] » (rapporté par Al-Boukharî et Muslim).

23. Yves LACOSTE, « Géopolitique des Islams », (1984) 35, *Hérodote*, 3-18.

24. Suite au « printemps arabe » et à la révolution qui a porté au pouvoir des islamistes, la question de la polygamie est à nouveau à l'ordre du jour. Il serait question de la relégaliser.

Le droit islamique ne rend plus compte aujourd'hui, pas plus d'ailleurs que par le passé²⁵, de la totalité des sociétés musulmanes au niveau juridique. De fait, la *shari'a* ne s'est maintenue comme système global que dans quelques pays, de loin les moins nombreux, tels que l'Arabie Saoudite, l'Iran, le Pakistan, voire le Soudan. Dans les autres, elle a intégré, dès le XIX^e siècle, un champ juridique mixte juxtaposant un cadre islamique et endogène à un système laïc et exogène avec l'adoption de codes civil, de codes de commerce, de codes pénaux... de facture européenne, ainsi que la création de tribunaux calqués sur les systèmes judiciaires européens, voire encore l'occidentalisation de l'enseignement du droit. Davantage même, dans les sociétés musulmanes actuelles, il n'existe pas de droit positif correspondant entièrement au droit islamique dans sa version idéale, mais plutôt des droits positifs validés par les États, qui prennent en compte la culture juridique islamique, sans en être cependant jamais totalement dépendants. On ne saurait, dès lors, regarder le droit islamique comme « un tout pensé, conçu, charpenté, systématisé et codifié en dehors des contingences », dont « la cohésion et l'unité [seraient] le produit d'une concertation et une médiation ininterrompue »²⁶. Les contingences existent, elles sont le temps, l'espace, les hommes, avec pour conséquence immédiate le fait que le droit islamique ne constitue pas – et n'a jamais constitué hormis peut-être au temps du Prophète – un corpus unifié, mais qu'il est, au contraire, lui-même constitué « de blocs nationaux et d'ensembles travaillés par les courants traversant les communautés musulmanes »²⁷.

-
25. Le droit islamique a toujours coexisté avec la coutume (*'urf*). Voir notamment Mohsen ISMAIL, « Les normes juridiques en islam : le *'urf* Comme source de législation », dans Franck Frégosi (dir.), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, 27-70.
26. Rita MOUCANNAS-MAZEN, *Islam, droit et relations économiques internationales*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 129.
27. Francis MESNER, « Préambule : droits internes des religions. Éléments de comparaison et de différenciation », dans Franck Frégosi (dir.), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, p. 13.

Cette situation s'explique, notamment, en raison du fait qu'il n'existe pas dans l'islam, à l'instar de la religion catholique, d'instance du type Église (Vatican, pape), qui s'imposerait à l'ensemble des sociétés musulmanes ainsi qu'aux États islamiques, en tant que personne morale instaurée par Dieu, seule à même d'imposer un dogme unique parce que monopolisant seule l'interprétation du Coran. En conséquence de quoi, si le droit canonique catholique se veut, en principe, universel et unifié, le droit islamique, lui, est davantage hétérogène. C'est aussi cette absence d'autorité religieuse supranationale seule compétente pour dire la religion et son droit qui explique l'existence des différentes écoles juridiques d'interprétation de la *shari'a*, qui toutes proposent une réflexion légitime de celle-ci et qui peuvent coexister au sein d'un même État.

Au terme de tout ce qui vient d'être dit, il serait, dès lors, plus juste, et surtout plus près de la réalité, de faire référence au droit islamique comme à un système juridique, au même titre que l'on parle des droits de common law ou des droits de tradition civiliste, sans jamais, s'agissant de ces derniers, penser que tous les droits nationaux qui appartiennent à la famille de la common law ou à celle des droits romano-germaniques sont identiques dans leur contenu, leur interprétation comme dans leur application.

Ce réductionnisme, et avec lui les erreurs d'appréhension qu'il ne peut manquer de susciter, on les retrouve également à l'œuvre lorsque l'on traduit *shari'a* par « droit », la *shari'a* recouvrant une réalité qui va bien au-delà de ce à quoi renvoie, pour nous, l'acceptation de ce terme. Soit un corpus juridique dont le contenu certes, mais, plus encore, la nature et l'essence sont, pour le croyant, très différents de nos propres droits.

II. La *shari'a*, un système normatif englobant à finalité eschatologique : la loi comme expression de la volonté divine

De fait, en raison même de sa nature divine, en raison aussi et surtout de son lien étroit avec la religion, de laquelle elle fait intrinsèquement et intégralement partie, la *shari'a* se présente comme un code global de vie, dont les dispositions ont pour vocation de dicter au croyant la manière de se comporter ici-bas en vue de se mériter une place dans l'au-delà. À ce titre, elle relève complètement du domaine de la conviction, tout comme elle emprunte à l'islam et surtout au Coran sa dimension esthétique, et, partant, sa sublimité, soit autant de caractéristiques et d'attributs qui sont totalement étrangers à nos propres systèmes juridiques.

1. Lorsque suivre la règle est constitutif d'un acte de foi : l'islam, religion de la loi

Dans la religion musulmane, en effet, la norme est donnée pour « sacrée », puisqu'elle est considérée comme étant la Parole de Dieu, elle-même créatrice de droit. Là se situe son fondement, là se situe, pour le croyant, son autorité. « C'est la volonté divine, en tant qu'expression de la vérité absolue et de la justice parfaite qui s'impose et non le commandement abstrait d'une autorité suprême »²⁸. On qualifie d'ailleurs la religion islamique de « religion de la Loi », entendue au sens de la « Loi de Dieu ». Et, de fait, la religion musulmane est Loi, car Dieu ne s'est pas fait connaître aux hommes en personne, il a fait connaître sa Loi.

Cette loi est, en outre, présentée comme étant parfaite, non seulement parce qu'elle émane de Dieu, mais aussi et non moins parce qu'elle incarne l'ultime message que celui-ci a adressé aux hommes. L'islam, en effet, est présenté par le dogme musulman comme étant la dernière révélation divine, l'ultime message de

28. Marcel BOISARD, *Islam et morale internationale*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 22.

Dieu aux hommes. Celui-ci ne reprendra un contact direct avec eux que le Jour du Jugement dernier. Dès lors, en clôturant la Prophétie – on dit d'ailleurs du prophète Muhammad qu'il est le « Sceau de la Prophétie » –, l'islam s'est imposé, pour les fondateurs de cette religion, comme la seule religion vraie. Cela ne signifie pas, cependant, que les deux autres révélations monothéistes, hébraïque et chrétienne, au creuset desquelles d'ailleurs puise l'islam, ne soient pas considérées, elles aussi, comme des messages divins; en revanche, elles sont perçues comme ayant, au fil du temps, perverti ce message. De fait, s'agissant des révélations antérieures, le Coran considère que la vérité n'a pas été donnée aux hommes en une seule fois, ni même une fois pour toutes. Dieu a envoyé des prophètes à diverses reprises, qui, chacun, ont transmis une partie de sa Parole et de sa Volonté en fonction des nécessités du moment et du degré d'évolution du genre humain. Il en résulte que chaque message divin est valable jusqu'à la révélation suivante qui le confirme, le dépasse en l'englobant, l'approfondit, le corrige. Ainsi, l'islam, s'il vient effectivement confirmer et compléter les messages antérieurs, s'il en certifie l'authenticité et, dans la mesure de ses propres termes, la véracité, il n'en garantit plus, en revanche, la validité, laquelle se trouve irrémédiablement remise en cause par le Coran lui-même, ultime message de Dieu. Dès lors, ce qui, dans les révélations précédentes, contrevient à la religion nouvelle doit être rejeté comme étant entaché d'erreur, altéré, falsifié. Religion complète et parfaite, l'islam est présenté par ses tenants comme surpassant toutes les autres et avec elle sa Loi.

Dès lors, et au regard de ce lien intrinsèque entre la religion et la norme juridique, il n'est pas possible de comprendre les débats qui entourent l'articulation du droit islamique aux droits étatiques actuels, si l'on aborde celui-ci sous l'angle d'approche qui est le nôtre lorsque nous parlons de notre propre système juridique. On ne saurait, en effet et en aucune façon, désolidariser le droit islamique de la foi religieuse. Il n'est que d'écouter le propos du grand juriste tunisien Yadh Ben Achour, pour prendre la mesure de cette réalité :

Malgré ses aléas, ses contradictions, ses insuffisances, parfaitement perçus par ceux qui le défendent, le droit musulman fait partie de la foi du croyant, du moins du croyant majoritaire (qu'il faudrait bien se garder de confondre avec le croyant islamiste). Si cinq mille personnes, en majorité des femmes, sont sorties dans la rue le 12 mars 2000 au Maroc pour rejeter le plan d'action et défendre la Mudawanah, si le Soudan ou l'Égypte, après avoir vécu des expériences constitutionnelles et parlementaires libérales, se mettent à pratiquer un droit musulman qu'on croyait agonisant, ce n'est certainement pas parce que leurs partisans, et en particulier les femmes, croient en la supériorité éthique, technique ou humaine du droit musulman en tant que droit. La femme répudiée, soumise, perdant la garde de ses enfants en cas de remariage, disposant de la moitié de la succession revenant à son frère, n'étant qu'une moitié d'homme dans le témoignage, sait pertinemment qu'il lui manque une dimension immense du bonheur terrestre, celui d'être femme, femme libre, femme égale au frère, à l'époux, au cousin. Si elle milite pour ce statut qui est une forme de servitude, c'est que ce statut n'est pas isolé, mais qu'il s'inscrit dans une philosophie de la vie (pour elle, l'illusoire vie terrestre et la véridique vie céleste). Elle ne défend pas sa servitude, cela serait incompréhensible, mais le mystère divin qui est derrière, la métaphysique qui la justifie²⁹.

En ce sens, ce droit, parce qu'il s'affirme d'essence divine davantage même que simplement religieuse³⁰, relève lui-même du statut de la révélation, de la conviction et donc de la foi, bien plus que du seul statut du droit, du moins au sens où nous entendons le droit s'agissant de nos propres dispositions juridiques. Dès lors,

-
29. Yadh BEN ACHOUR, « L'articulation du droit musulman et du droit étatique dans le monde arabe actuel », dans Franck Frégosi (dir.), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, p. 103.
30. En raison de ses sources divines que sont le Coran, Parole révélée de Dieu, et la *sunna*, Parole du prophète inspirée de Dieu, là où le droit canonique est un droit religieux et non divin, pour être une création entièrement humaine même s'il se fonde sur la Bible.

« dans l'esprit du croyant majoritaire, en particulier celui du croyant intégral, il est la parole de Dieu indiscutable. Il y croit comme il croit en Dieu, à la Prophétie, au Jour Dernier (...) »³¹. D'où la place privilégiée que la *shari'a* occupe dans la pensée d'une société qui est née, s'est développée et a combattu au nom de l'islam et de sa Loi. Elle est le volet juridique de la religion, son système normatif juridico-religieux, la foi et la Loi constituant, de fait, une seule et même manière de croire : la foi dans les termes de la Loi. Ce qu'Edmond Rabbath exprime ainsi :

Dieu ne s'étant pas fait connaître, mais ayant fait connaître sa Loi, l'essence de la civilisation islamique fut le droit et non la théologie. Il a constitué la science primordiale et le moule de l'ordre social. Il ne fut jamais un code de ce qui existe, mais un rappel de ce qui devrait être; non pas une image de la société, mais un phare qui montre aux responsables comment ils doivent décider, aux juges la façon de statuer, aux individus les modes de comportement³².

La soumission à la Loi découle ainsi de l'acceptation de la foi : un musulman ne saurait croire sans respecter la *shari'a*, ni respecter la *shari'a* sans adhérer au dogme islamique. C'est ce qui explique d'ailleurs que l'expansion de la communauté musulmane par les conquêtes se soit accompagnée simultanément de l'expansion du droit, l'un et l'autre unis par une communauté de destin. Derrière le combattant, le juriste, le premier se chargeant de soumettre l'ennemi par le fer, le second de couler son mode de vie dans la norme islamique. En ce sens, les juristes-théologiens ont joué un rôle considérable dans la fixation du droit islamique dans les territoires conquis, contribuant autant, voire même davantage, à l'islamisation des populations gagnées à la religion nouvelle, en faisant connaître et surtout en adaptant la norme islamique aux contextes rencontrés. Si l'islamisation fut portée par la conquête, à la pointe du sabre, elle le fut aussi, et non

31. Yadh BE ACHOUR, préc., note 29, p. 105.

32. Edmond RABBATH, « Pour une théorie du droit international musulman », *Revue égyptienne de droit international*, 1950, vol. 6, p. 384.

moins, par le droit, au faite de la science juridique. En ce sens, « l'islam n'est pas une religion et une règle, une orthodoxie et un juridisme, mais une "orthodoxie juridique", la loi de Dieu »³³, soit le droit comme expression temporelle de la foi.

Cela étant, qu'en est-il de son contenu? Quelle est la nature des dispositions qui constituent la *sharī'a*, sachant que « le droit musulman s'inscrit pour le croyant majoritaire dans la perspective théologique qui affirme que la révélation de la loi est destinée à guider l'homme sur le plan de la foi, de l'éthique, des rites et du droit »³⁴

2. Norme religieuse, norme sociale, norme juridique : la *sharī'a*, plus qu'un code juridique, un code de vie pour l'ici-bas tourné vers l'au-delà

La portion « droit » de la *sharī'a* entendu au sens occidental du terme ne représente qu'une toute petite partie d'un ensemble beaucoup plus vaste, constitué de normes religieuses, morales, sociales et juridiques. On estime entre 250 à 500 le nombre de versets traitant de questions strictement juridiques, sur les 6 219 versets que compte le Coran. Les questions qui y sont développées concernent, pour l'essentiel, le droit de la famille (mariage, séparation, filiation, succession...), le droit de la guerre, dans une certaine mesure le droit pénal avec les prescriptions relatives aux « peines légales » (*hudūd*) ou châtiments imposés par Dieu en vue de réprimer certains comportements (adultère, vol, meurtre, brigandage, consommation d'alcool, apostasie). C'est parce que Dieu, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, a choisi de faire connaître sa Loi plutôt que de se faire connaître en personne à ses fidèles, qu'il revient à cette Loi d'organiser entièrement, par ses commandements, la vie du croyant, afin qu'il puisse se conformer, dans tous les aspects et domaines de son existence, à la volonté

33. Marcel BOISARD préc., note 28, p. 51.

34. Yadh BEN ACHOUR, « L'articulation du droit musulman et du droit étatique dans le monde arabe actuel », dans Franck Frégosi (dir.), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, p. 104.

divine. C'est d'ailleurs la signification même du mot *sharī'a*, qui constitue le « chemin », la « voie droite », minutieusement circonscrite, qui conduit à Dieu, dès lors que le croyant qui l'emprunte en suit les prescriptions données. La sémantique du terme renvoie également à l'idée de « source » à laquelle on vient s'abreuver, et sans laquelle il ne peut y avoir de vie possible; elle est source de vie en même temps que source de purification.

On ne saurait s'étonner, dès lors, que celle-ci déborde largement du seul terrain du juridique pour atteindre de ses prescriptions tous les aspects de la vie du croyant. Elle a, de fait, vocation à réguler l'ensemble du champ social. Droit englobant, à ce titre appelé à couvrir de sa norme la totalité des actes et des relations humaines, la *sharī'a* indique à celui qui s'y soumet, la voie à suivre, dont elle balise largement le parcours, en lui précisant non seulement ce qu'il doit croire, mais aussi la façon dont il doit agir. Ce que Yadh Ben Achour, parlant de l'ensemble des ordres et prohibitions contenus dans la *sharī'a*, résume comme suit :

Elle est comprise à la fois comme normes de croyance (ce qu'il faut croire), de soumission symbolique par son corps (ce qu'il faut faire et dire comme actes de foi), de normalité (le bien pensé et le bel agir), de comportement extérieur "civil" (l'agir civil ou politique conforme à la loi)³⁵.

Ainsi détermine-t-elle les relations fondamentales de l'homme vis-à-vis de Dieu, de son prochain et de lui-même, considéré dans sa triple qualité de croyant, de citoyen et d'homme. Ne laissant rien au hasard, elle définit précisément ce qui est obligatoire (*wājib*, *fard*), recommandé (*mustahabb*, *sunna mandūb*), toléré (*mubāh*), désapprouvé (*makrūh*), ou encore strictement interdit (*harām*), se posant en cadre organisationnel de la vie du croyant, dans une conjonction du spirituel et du temporel. À ce titre, elle constitue, pour le fidèle, un guide intégral et un programme de vie, avec, au terme de son plein respect, la réalisation d'une espérance eschatologique en lien avec la fin du

35. Yadh BEN ACHOUR, préc., note 2, p. 62.

monde, le jugement dernier, la résurrection et la vie éternelle, participant ainsi pleinement aux fins ultimes de la Révélation. À ce titre encore, le respect de la *shari'a* réalise le lien entre l'ici-bas, *dunya*, et l'au-delà, *akhira*, selon un ordre ascendant. Dès lors, la bonne conduite du croyant, qui l'amène à suivre la « voie droite », le positionne dans cette même direction ascendante, avec, au terme de celle-ci, l'accession au Paradis. La sanction ultime envisagée par l'observance ou la transgression des dispositions coraniques est toujours la bénédiction ou l'*ire* de Dieu. Ce que Marcel Boisard résume en ces termes : « La règle est divine, l'obligation impérative et la sanction eschatologique »³⁶. On comprend, dès lors, que la compétence de la *shari'a* ne s'arrête pas au seuil de la mosquée, mais qu'elle s'étend à tous les domaines de l'existence. On comprend également que « [sa] stricte application a pour conséquence de confessionnaliser la société »³⁷. « Corps de règles à la fois idéaliste et normatif, le droit musulman, étayé sur une conviction et une éthique, soulignant le caractère éminemment religieux de la loi, constitue le pilier principal de la conscience islamique »³⁸.

De cette conscience, de cette culture, de cette civilisation musulmanes bâties autour du Coran, le droit islamique emprunte également à ce dernier sa dimension éminemment esthétique, dimension qui nous échappe totalement si l'on traduit *shari'a* par « droit ». Or celle-ci est essentielle à la compréhension de la place que la *shari'a* occupe dans la vie du croyant majoritaire. Une place qui côtoie le sublime divin et qui s'exprime aussi bien dans l'architecture en dentelle des mosquées, dans les arabesques bleutées des faïences précieuses ou dans l'enluminure dorée du livre sacré finement ouvragé, que dans l'art de la récitation des versets coraniques portée au merveilleux.

36. Marcel BOISARD, préc., note 28, p. 66.

37. Francis MESSNER, « Préambule : droits internes des religions. Éléments de comparaison et de différenciation », dans Franck Frégosi (dir.), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, p. 14.

38. Marcel BOISARD, préc., note 28, p. 81.

3. Un droit qui emprunte à l'esthétique d'une religion : au cœur de la *shari'a*, le Coran comme récitation

Il ne faut pas omettre, en effet, de tenir compte de la dimension esthétique du droit musulman, lequel emprunte aussi à la sphère du beau, du merveilleux, du sublime, qui ne se discute pas plus que le sacré³⁹. En effet, parce que le droit fait partie intégrante des textes coranique et prophétique, nous ne pouvons pas ne pas prendre en compte le point de vue de l'esthétique collective. Il n'est que d'écouter, une fois encore, Yadh Ben Achour, pour prendre la mesure de cette réalité unique :

[...] Tout le système de formation du sentiment esthétique dans les sociétés arabes (calligraphie, chant, lecture, psalmodie et modulation coranique, apprentissage dans les écoles coraniques, diffusion massive par tous les moyens technologiques des meilleures voix coraniques) contribue à donner au droit musulman une dimension esthétique que ne peut nullement avoir le droit étatique. Indépendamment de son contenu lexical ou philosophique, le Coran, et donc ses versets juridiques (*ahkam*), a une dimension esthétique qui l'élève de la simple compréhension analytique au saisissement par le sublime. Le récitant est saisi par le merveilleux des sens, des sons et des rythmes. [À cet égard d'ailleurs], le sublime coranique a été considéré depuis toujours comme la preuve de son caractère surnaturel, supra-poétique. [...] Le Coran ne se lit pas comme un texte et son droit ne se lit pas comme du droit. Il est chanté, c'est-à-dire modulé par la voix humaine de telle sorte qu'il produise le maximum de sublimité. [...] La récitation, la mémorisation, l'art de dire le Coran, deviennent l'objet de concours d'excellence. Cette intériorisation esthétique, depuis l'école coranique jusqu'au dernier souffle, efface ou relativise l'analyse critique, empêche la séparation du sujet et de l'objet, empêche donc toute discussion objective à caractère analytique. Il y aurait là un conflit entre l'amour et la

39. Yadh BEN ACHOUR, préc., note 34, p. 108.

raison. Et nous savons qui des deux est le plus fort. Le récitant vit le Coran, il ne le lit pas. Il le vit comme une œuvre saisissante, indétachable de son être le plus profond. [...] Le droit musulman, dans sa germination première, celle du Coran et du hadith, est un œuvre d'art, au même titre que le Coran lui-même⁴⁰.

Ce à quoi on pourrait encore rajouter que l'arabe du Coran correspond, en outre, au plus haut niveau de la langue arabe écrite et parlée, soit la langue portée à sa perfection. Aussi n'est-il pas faux de dire que, pour le croyant, le droit islamique participe bel et bien de l'enchantement du monde.

Il résulte de cela une « adhésion postulée d'avance »⁴¹ à la règle même, en dehors, voire au-delà de son contenu ou de son sens. La forme de la règle et surtout son origine surpassent toute autre considération. Par comparaison, le droit étatique ne peut soutenir le pas, faute pour lui de relever des lieux de la conviction, de l'esthétique et donc du sentiment comme de l'émotion. Il en va ici, pour poursuivre dans les mots de Yadh Ben Achour, de toute l'ambiguïté contenue dans « la dialectique [...] tourmentée et complexe entre les mondes du divin et du mondain »⁴².

Conclusion. La *shari'a*, un fait de civilisation : le droit islamique au fondement d'une identité

Au vu de tout ce qui vient d'être dit et même si la *shari'a* est aujourd'hui reléguée à une portion congrue du corpus juridique des États musulmans, celle pour l'essentiel du statut personnel et du droit de la famille, la représentation du droit islamique conserve pour le croyant majoritaire et la société une puissance d'évocation et, partant, d'action potentielle, qui va bien au-delà de la place concrète qu'il occupe dans le dispositif normatif de ces États. Aucun d'eux ne saurait s'affranchir ouvertement ni impunément de ses dispositions, sous peine de

40. Yadh BEN ACHOUR, préc., note 34, p. 108-109.

41. *Id.*, p. 109.

42. *Id.*, p. 109-110.

risquer de susciter une forte opposition sociale. Quant aux communautés musulmanes vivant au sein d'États non musulmans, elles restent, elles aussi, fortement attachées à sa norme. Dès lors, qu'elle participe de la réalité matérielle ou de sa représentation, l'importance symbolique actuelle du droit islamique ne fait aucun doute, qui oblige les États à œuvrer, voire souvent à manœuvrer, autour de sa norme, afin de s'assurer le bénéfice de sa légitimité et, partant, de son registre de sens dans une logique stratégique de l'action légitime. D'où la dimension hautement politique et idéologique de ce droit comme des débats sociaux qui entourent son application, laquelle dépasse largement son importance juridique. Ayant totalement partie liée avec une religion qui se situe, elle-même, au cœur d'une culture, d'une civilisation, mais aussi et surtout d'un mode de vie au quotidien⁴³, la norme islamique incarne alors un symbole, elle participe d'une identité, elle représente une arme de combat et de rassemblement, d'où, en conséquence, le fort potentiel d'instrumentalisation qui est le sien. Il en résulte, tant au sein des États musulmans eux-mêmes que des minorités vivant en territoire non musulman, un positionnement idéologique autour de la *shari'a*, qui défend celle-ci, moins par rapport à un contenu strictement juridique, que pour ce qu'elle revendique en termes d'affirmation de Soi et donc de différenciation par rapport à l'Autre. Soit une dimension identitaire qu'elle supporte alors de toute sa force symbolique. En ce sens, le droit islamique relève du statut de l'identité en plus de relever du statut de la conviction. Le droit, parce qu'il est, dès lors, actionné comme marqueur identitaire, devient l'objet d'une véritable instrumentalisation, intégré qu'il est à des stratégies politiques nationales comme internationales. Totalement politisé, il est mis au service d'intérêts partisans de différentes natures, visant tantôt à produire de la solidarité supranationale (unification des États musulmans contre un ennemi tiers), tantôt à servir les pouvoirs en place ou les contre-pouvoirs qui les contestent, valide toujours, et, partant, validant ou, au contraire, invalidant l'action des États musulmans, lesquels ne peuvent jamais s'affranchir

43. La religion, dans les pays musulmans, ne relève pas, comme dans nos sociétés, du fort intérieur, elle occupe largement la sphère publique.

ouvertement de ses dispositions. Or, lorsque le droit se fait le porteur d'une identité, on ne peut pas, ou davantage même on ne peut plus, évaluer sa portée, la place et le rôle qu'il occupe au sein des États comme des communautés, en s'intéressant uniquement à son contenu. *A fortiori* en va-t-il ainsi aujourd'hui, dans le contexte de la lutte idéologique que le reste du monde livre à l'Occident, monde musulman en tête. Une portée, une place et un rôle dont on ne peut mesurer l'importance si l'on traduit *shari'a* par « droit » dans l'acception occidentale de ce terme, et qui plus est en pensant lui accorder les mêmes place et rôle que le droit joue dans nos propres sociétés.

Bibliographie

- ABU-SAHLEH Aldeeb, (2006), *Introduction à la société musulmane. Fondements, sources et principes*, Paris, Eyrolles.
- ACHOUR Yadh Ben, (1992), *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès Productions.
- ACHOUR Yadh Ben, (2004), « L'articulation du droit musulman et du droit étatique dans le monde arabe actuel », dans Franck Frégosi (dir.), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 101-120.
- ACHOUR Yadh Ben (2008), *Aux Fondements de l'orthodoxie sunnite*; Paris, Cérès.
- AL-GHAZĀLĪ Mohammad, (2006), *Comprendre le Coran aujourd'hui*; Paris, Éditions Universel.
- ARKOUN Mohammad, (1982), *Lecture du Coran*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- ARKOUN Mohammad, (1984), *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve & Larose, (1ère éd. 1973).
- BENKHEIRA Mohammed Hocine Benkheira (2006-2007), « Droit musulman », *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, 2006-2007, t. 115, 163-166.
- BLANC François-Paul, (2007), *Le droit musulman*, Paris, Dalloz.
- BRAS Jean-Philippe, (2007), « *La shari'a et les transformations du droit dans le monde musulman* », Texte de la 654^e conférence de l'Université de tous les savoirs donnée le 9 octobre 2007, en ligne sur http://www.lemonde.fr/savoirs-et-connaissances/article/2007/10/02/jean-philippe-bras-la-charia-et-les-transformations-du-droit-dans-le-monde-musulman_960949_3328.html, consulté le 26 juillet 2011.
- BOISARD Marcel, (1979), *L'Islam et la morale internationale*, Paris, Albin Michel.
- BOISARD Marcel, (1989), *Guide pratique à l'intention des collaborateurs du Comité International de la Croix Rouge en terres d'Islam*, Genève, Comité International de la Croix Rouge (CICR).
- BOKHARI, *L'authentique tradition musulmane*, Choix de hadith traduits et présentés par Ch. Bousquet, Paris, Éditions Sindbad, 1964.

BOTIVEAU Bernard, (2004), « Le droit islamique réinventé? Les accélérations interprétatives », dans Franck Frégosi (dir.), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 189-230.

BOTIVEAU Bernard, (1993), *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*; Paris, Karthala-IREMAM.

BOTIVEAU Bernard, (1996) « Remarques sur les conditions d'une anthropologie du droit dans les sociétés du monde arabe et musulman », *Revue Egypte – Monde arabe*, n° 25/1, 25-40.

BOURAOUI Soukeina, (1990), « Mutation des systèmes juridiques. Notes pour une modélisation », *Droit et Société*, n° 15, 153-159.

CHAUMONT Eric, (2000), « Peut-on qualifier le droit musulman de « coranique »? », en ligne sur <http://oumma.com>, consulté le 26 juillet 2011.

COULON Christian, (1996), « Réflexions africanistes autour de la banalisation des aires culturelles », Intervention au colloque de l'Association Française de Science Politique, Aix-en-Provence, 23-27 avril 1996.

COULSON Jean-Noël, (1995), *Histoire du droit islamique*, Paris, PUF.

DECOBERT Christian, (1991), *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam*, Paris, Seuil.

FATHALLY Jabeur, (2012), *Les principes du droit international musulman et la protection des populations civiles en cas de conflits armés : de la binarité guerrière au Droit de Genève. Histoire d'une convergence*, Thèse de doctorat en droit (PhD), sous la direction de Muriel Paradelle et de Pacifique Manirakiza, Université d'Ottawa, Faculté de droit/Section droit civil, non publiée.

FREGOSI Franck (dir.), (2004), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.

GOLDZIEHER Ignaz, (2005), *Le dogme et la foi dans l'Islam : Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane*, Paris, L'Éclat et Geuthner.

GUELLATY Karim, François-Jérôme Pansier, (2000), *Le droit musulman*, Paris, Presses Universitaires de France.

HALLAQ Wael, (2005), *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press.

- HALLAQ Wael, (2008), *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*; Cambridge, Cambridge University Press.
- HUSSAIN Jamila, (2011), *Islam, its Law and Society*, Australia, The Federation Press.
- ISMAÏL Mohsen, (2004), « Les normes juridiques en islam : le 'urf comme source de législation », dans Franck Frégosi (dit.), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 27-70.
- KHALLAF Abd-Al-Wahhâb, (1997), *Les Fondements du droit musulman*; Paris, Éditions Al- Qalam.
- LACOSTE Yves, (1984), « Géopolitique des Islams », *Hérodote*, n°35, 14-19.
- MASSON Denise, (1967), *Le Coran*, (traduction), Paris, Folio, 2 tomes.
- MERAD Ali, (1998), *L'exégèse coranique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MESSNER Francis (2004), « Préambule : droits internes des religions. Éléments de comparaison et de différenciation », dans Franck Frégosi (dir.), *Lecture contemporaine du droit islamique. Europe et monde arabe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 9-24.
- MIQUEL André, (1977), *L'Islam et sa civilisation (VII^e-XX^e siècle)*, Paris, Armand Colin.
- MILLIOT Louis, François-Paul Blanc, (2001), *Introduction au droit musulman*; Paris, Dalloz.
- MOUCANNAS-MAZEN Rita, (1996), *Islam, droit et relations économiques internationales*, Paris, L'Harmattan.
- RABBATH Edmond, (1950), « Pour une théorie du droit international musulman », *Revue égyptienne de droit international*, vol. 6, 1-23.
- SCHACHT Joseph, (2000), *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1^{ère} éd. 1964.
- SHAKANKIRI Muhammad, (1981), « Sacralité, pouvoir et droit dans l'histoire juridique de l'Islam », *Bulletin du CEDEJ*, n°12, 9-25.
- SHAKANKIRI Muhammad, (1981) « Loi divine, loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'islam », *Bulletin du CEDEJ*, n°13, 5-29.

SOURDEL D. et J., (1983), *La civilisation de l'Islam classique*, Paris, Arthaud.

SULTAN Hamed, (1978), « La conception islamique du droit international humanitaire dans les conflits armés », *Revue égyptienne de Droit international*, 1-19.

TYAN Emile, (1959), « Méthodologie et source du droit en Islam (*Istihsâh, Siyâsa, shari'yya*) ; *Studia Islamica*, n° 10, 79-109.

TYAN Emile, (1960), *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*; Paris, Sirey.