

L'enseignement religieux en Syrie et les droits de l'homme

**Une étude analytique et critique de la conception et de l'évolution
des droits de l'homme et de leur cadre philosophique, politique et
juridique dans les manuels scolaires de 2ème secondaire depuis
1963 jusqu'aujourd'hui**

Une thèse de Doctorat en sciences de l'éducation préparée par

Sohaib AL ZAHRAN

Sous la direction de Madame La Professeure

Dominique OTTAVI

Jury :

Madame La Professeure **Dominique OTTAVI**, professeure en Sciences de
l'éducation, Université de Paris Ovest Nanterre la Défense, directrice de thèse.

Madame La Professeure **Françoise HATCHUEL**, Maître de conférences (HDR)
en Sciences de l'éducation, Université de Paris Ovest Nanterre La Défense.

Monsieur Le Professeur **Foued LAROUSSI**, professeur en Sciences du langage,
Université de Rouen Haute-Normandie.

Monsieur Le Professeur **Thierry PIOT**, professeur en Sciences de l'éducation,
Université de Caen Basse-Normandie.

2012-2013

Dédicace

*À tous les femmes, les hommes et les enfants libres qui sont en
train d'écrire une nouvelle histoire en Syrie*

*À mon père qui a beaucoup attendu l'achèvement de cette
thèse avant qu'il nous quitte*

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement et à témoigner toute ma reconnaissance à la Professeure **Dominique OTTAVI**, ma directrice de thèse, pour son soutien et la confiance qu'elle m'a accordés dès notre première rencontre, pour le temps qu'elle m'a consacré tout au long de ce travail, sachant répondre à toutes mes interrogations, et pour les conseils et les remarques précieuses qui m'ont aidé à développer les idées, à affiner la rédaction et à enrichir l'achèvement de cette thèse.

J'adresse également mes remerciements et ma sincère gratitude aux membres du jury, Monsieur **Thierry PIOT**, Monsieur **Foued LAROUSSE** et Madame **Françoise HATCHUEL**. Leur participation à l'examen de ce travail est un grand honneur pour moi. J'ai hâte d'avoir leurs critiques et remarques sur cette recherche.

Un merci tout spécial à mon trésor **Aws**, la source du bonheur dans ma vie. Merci enfin à **ma mère** et à ma chérie **Nibal** pour leur patience et leur support

RESUMÉ

Cette thèse porte sur les représentations des droits de l'homme dans les manuels scolaires religieux en Syrie. Elle interroge la perception islamique des droits humains, notamment au regard de leur origine séculière. Elle analyse aussi la place de l'enseignement religieux dans la conception et la promotion des libertés fondamentales, ainsi que les difficultés occasionnées par la confrontation aux enjeux d'ordre politique, philosophique, juridique et théologique. Une approche comparative est développée dans ce but avec d'une part les textes internationaux portant sur les droits de l'homme, de la Déclaration universelle aux conventions islamiques, et de l'autre, avec les travaux portés par le courant de la réforme et le renouvellement de la pensée islamique. En tenant compte du fait que le contenu des manuels s'inscrit dans un cadre temporel donné, il importe de discuter du positionnement quelque peu paradoxal de ces ouvrages au sein d'un enseignement religieux organisé par un État laïque. Il apparaît que, malgré l'existence de doctrines islamiques élaborées en accord avec l'esprit de la Déclaration universelle, dans la mesure où elles avancent une relecture des textes qui font l'objet de la polémique, les manuels restent fidèles à un courant de pensée traditionnel pour ne pas dire archaïque. Les éditions les plus récentes n'ont pas accompli de progrès notables en la matière et se sont au contraire avérées davantage soumises au carcan d'un régime autocratique. Afin de mieux intégrer et faire appliquer les droits de l'homme, l'enseignement religieux syrien doit relever plusieurs défis, dont l'élaboration d'une véritable citoyenneté, le respect de la diversité de la société et la redéfinition de l'État.

MOTS CLÉS : Enseignement religieux, manuels scolaires, éducation islamique, droits de l'homme, sécularité, laïcité, analyse de contenu.

**Religious Education in Syria and Human Rights: An Analytical and Critical
Study of the Conception and Development of Human Rights and their
Philosophical, Political and Legal Framework in Textbooks of the Second
Secondary Level since 1963 until Today**

ABSTRACT

This thesis focuses on representations of human rights in Syrian religious textbooks. It analyzes the Islamic perception of human rights, particularly with regard to their secular origin. It also analyzes the role of religious education in the conception and promotion of fundamental freedoms, and the difficulties brought about by the conflict with issues of the political, philosophical, legal and theological order. To achieve this, there implemented a comparative approach to international instruments on human rights, specifically The Universal Declaration of Human Rights (UDHR) and Islamic conventions on the one hand, and the work carried out by the school of reform of Islamic thought on the other. Taking into account the fact that the content of textbooks is part of a time frame, it is important to discuss the somewhat paradoxical position of these structures in a religious education that is organized by a secular state. It appears that in spite of the existence of Islamic doctrines developed in accordance with the spirit of the UDHR insofar as these doctrines suggest a rereading of texts that are the subject of controversy, textbooks remain faithful to a traditional, not to say archaic, thinking. The most recent textbooks have not made any significant progress in this area, but are instead subject to the yoke of what proved to be more of an autocratic regime. To better integrate and enforce human rights, religious education in Syria faces several challenges, including the development of effective citizenship, respect for the heterogeneity of society and redefinition of the State.

Keywords: Religious education, textbooks, Islamic education, human rights, secularity, secularism, content analysis,

SOMMAIRE

INTRODUCTION : (CONSTRUCTION DE L'OBJET DE LA RECHERCHE)....	11
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : LE CADRE CONCEPTUEL, GÉOGRAPHIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIQUE DE L'ÉTUDE	27
<i>Section 1 : Les concepts opératoires</i>	<i>27</i>
<i>Section 2 : Le cadre géographique de notre étude</i>	<i>34</i>
<i>Section 3 : Une analyse globale des manuels</i>	<i>37</i>
PREMIÈRE PARTIE : LA RÉFÉRENCE PHILOSOPHIQUE ET LE CADRE JURIDIQUE ET POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE ET DE L'APPLICATION DES DROITS DE L'HOMME.....	48
CHAPITRE I : LA RÉFÉRENCE PHILOSOPHIQUE DES DROITS DE L'HOMME	49
<i>Section I : La référence « séculière » des droits de l'homme.....</i>	<i>49</i>
<i>Section II : La référence islamique des droits de l'homme</i>	<i>55</i>
CHAPITRE II : LE CADRE JURIDIQUE DES DROITS DE L'HOMME DANS LES MANUELS (LA CHARIA)	67
<i>Section I : La charia et ses sources</i>	<i>67</i>
<i>Section II : La charia dans les manuels</i>	<i>73</i>
<i>Section III : Les conséquences de la considération de la charia comme source des droits de l'homme</i>	<i>81</i>
<i>Section IV : Critique de la source islamique des droits de l'homme ou la charia ...</i>	<i>85</i>
<i>Section V : Défendre la charia comme une référence des droits de l'homme.....</i>	<i>96</i>
CHAPITRE III : LE CADRE POLITIQUE DES DROITS DE L'HOMME DANS LES MANUELS (L'ÉTAT ISLAMIQUE)	101
<i>Section I : La tête du pouvoir politique</i>	<i>101</i>
<i>Section II : La division islamique du globe et ses conséquences politiques.....</i>	<i>105</i>
<i>Section III : La nature de l'État dans les manuels</i>	<i>108</i>
<i>Section IV : Entre communauté et nation, et entre fraternité et citoyenneté.....</i>	<i>126</i>
<i>Section V : La nature du régime politique islamique</i>	<i>137</i>
CHAPITRE IV : LE CADRE DES DROITS DE L'HOMME DANS LE CONTEXTE SYRIEN (L'ÉTAT LAÏQUE).....	147
<i>Section I : La religion et l'État en Syrie : La « laïcité à la syrienne »</i>	<i>148</i>
<i>Section II : la laïcité et la sécularité</i>	<i>151</i>
<i>Section III : Laïcité et sécularisation dans le monde arabe et islamique.....</i>	<i>162</i>
<i>Section IV : Laïcité et droits de l'homme</i>	<i>176</i>

DEUXIÈME PARTIE : LES DROITS DE L'HOMME DANS LES MANUELS À PARTIR DE TROIS DIMENSIONS DE LA VISION ISLAMIQUE DU MONDE : GLOBALE, SOCIALE ET INDIVIDUELLE	183
TITRE I : LA VISION GLOBALE DU MONDE.....	193
CHAPITRE I : CLASSIFICATION DES GENS ET SES EFFETS.....	193
<i>Section I : La classification des êtres humains dans les manuels.....</i>	<i>193</i>
<i>Section II : Les effets de cette catégorisation</i>	<i>208</i>
CHAPITRE II : LA DIVISION DU GLOBE ET SES EFFETS.....	238
<i>Section I : La division du globe dans les manuels.....</i>	<i>238</i>
<i>Section II : Les conséquences de cette division</i>	<i>244</i>
TITRE II : LA VISION ISLAMIQUE PAR RAPPORT À L'INDIVIDU	249
CHAPITRE I : L'HOMME EST LE CALIFE (VICAIRE) DE DIEU SUR TERRE ..	249
<i>Section I : Le droit à la dignité humaine</i>	<i>250</i>
<i>Section II : Le droit à la vie</i>	<i>264</i>
CHAPITRE II : L'HOMME EN TANT QU'ESCLAVE DE DIEU	280
<i>Section I : Le droit à la liberté et ses limites</i>	<i>281</i>
<i>Section II : Le droit à l'égalité</i>	<i>308</i>
CHAPITRE III : LE CORPS ET LA RELIGION	328
<i>Section I : Le droit d'entretenir des relations sexuelles</i>	<i>328</i>
<i>Section II : Les châtiments corporels</i>	<i>338</i>
TITRE III : LA VISION ISLAMIQUE DES COMMUNAUTÉS HUMAINES	357
CHAPITRE I : LES DROITS FAMILIAUX	357
<i>Section I : Les droits de la femme</i>	<i>359</i>
<i>Section II : Les droits du mari.....</i>	<i>370</i>
<i>Section III : Les droits de l'enfant</i>	<i>381</i>
<i>Section IV : Les droits des parents et des proches</i>	<i>387</i>
CHAPITRE II : LES DROITS SOCIAUX.....	391
<i>Section I : Le droit à la solidarité sociale</i>	<i>393</i>
<i>Section II : Les droits économiques.....</i>	<i>399</i>
<i>Section III : Le droit à l'éducation</i>	<i>404</i>
CONCLUSION GÉNÉRALE	415

LES PROCÉDÉS SUIVIS DANS LA RÉDACTION

La thèse est divisée en parties, chaque partie est divisée soit en chapitres soit en titres. Sous le chapitre nous mettons des sections, et sous les sections nous mettons des paragraphes §, et sous ceux-ci, nous effectuons une liste à plusieurs niveaux, 1, 1.1, 1.2, 2, etc.

Si nous disons « voir » avant une référence, c'est-à-dire que nous avons effectué des modifications dans le texte cité. En plus, si nous n'avons fait que des petites modifications, nous gardions les deux guillemets, par contre, lorsque nous faisons de grand changement et nous reformulons la phrase, nous citons la référence avec le mot « voir » sans les guillemets.

Pour les citations longues, nous les mettons dans une forme particulière, en retirant la marge à droite, et dans une taille spécifique : 11, alors que la taille adoptée pour notre texte est 12 (Times New Roman).

Pour les références étrangères, nous écrivons leurs titres en leurs langues originales avec la traduction de celles-ci en français. En outre, lorsque nous traduisons le texte à la lettre, nous mettons le texte entre guillemets normalement, et lorsque nous ne traduisons que le sens nous supprimons les guillemets en précisant la référence avec le mot : voir.

Les termes arabes ou non français, nous les mettons en italique.

Lorsque nous ajoutons un mot ou une phrase au sein d'une citation, nous les mettons entre []. Et lorsque nous supprimons de parole dans le texte, nous mettons des trois points entre les parenthèses comme suit : [...].

En principe, nous insérons les références bibliographiques dans le texte, juste après la citation. Nous optons pour cette manière (NOM, la date, p...). Si deux auteurs ont le même nom, nous ajoutons la première lettre du prénom. Cependant, en ce qui concerne quelques références en ligne n'ayant pas ni un auteur ni une date, nous ajoutons la référence dans « une note de bas de page ».

En citant le Coran, nous précisons le numéro de la Sourate (chapitre) ainsi que le numéro du verset d'après cet exemple : (Coran, 3/5), c'est-à-dire la Sourate 3, le verset 5. Quant à la parole du Prophète (hadiths), nous mentionnons le rapporteur avec le N° du hadith, puisqu'il existe une manière de numération des textes dans ces les livres du hadith. Dans la plupart de cas, nous nous appuyons sur les deux références les plus authentiques d'après les savants du hadith, à savoir BUKHARY et MUSLIM.

ABRÉVIATIONS

art. Article

AVG, Interruption Volontaire de Grossesse.

CDEI : le Covenant des Droits de l'Enfant en Islam

CEDH : La Cour Européenne des Droits de l'Homme.

DCDHI : La Déclaration du Caire sur les Droits de l'Homme en Islam

DDHC : la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789.

DDPEMI : la Déclaration sur les Droits et la Protection de l'Enfant dans le Monde
Islamique

DH : Les Droits de l'Homme

DIUDH : la Déclaration Islamique Universelle des Droits de l'Homme

DLF : Droits et Libertés Fondamentaux

DUDH : La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme

Et al : Quand la référence a plusieurs auteurs, nous mentionnons le premier auteur
puis nous mettons « et al » pour éviter la répétition de noms des
collaborateurs.

Manuels 2004 : Les Manuels de 2004-2005

Manuels 64 : Les Manuels de 1963-1964

Manuels 74 : Les Manuels de 1973-1974

s.d : Sans Date

GLOSSAIRE DE TERMES ARABES

- Ahl al-kitâb*: Les gens du Livre (les chrétiens et les juifs).
- Khalifa* : Le vicariat de l'homme sur la terre ou la succession du Prophète, traduit en français par califat.
- Shari'â* : Loi Islamique, traduit en français par charia.
- Dar al-ahed*: Selon le langage du *fiqh*, les pays avec lesquels les musulmans font un pacte
- Dar al-harb*: Les pays avec lesquels les musulmans sont dans un état de guerre.
- Dar al-islam*: Les pays où l'islam règne.
- Dar al-kufr*: Les pays de la mécréance.
- Fiqh islamique* : Droit musulman ou jurisprudence islamique.
- Hakém*: le président
- Hûdoud*: les châtiments corporels
- Ijma'a*: le consensus des savants sur un sujet précis dans une période précise.
- Ilmaniya*: sécularisation ou laïcité.
- Jizia*: un impôt imposé sur les gens de *dhimma* (par exemple les gens du Livre) en contre partie de ce que les musulmans payent par la zakat.
- KHUL'A* : Divorce qu'une femme obtient à sa propre demande.
- Kissass*: Le talion
- Kiwama*: La faculté financière de l'homme pour entretenir sa famille.
- Kiyâss*: l'analogie raisonnable, il s'agit d'une source de législation dans la charia.
- M'arouf*, Acte juste.
- Mû'âhad*: le *dhimmi* qui obtient le pacte de protection des musulmans.
- Munkar* : Acte répréhensible.
- Musta'aman*: le non musulman qui entre le pays d'islam pour une résidence temporaire.
- Shûra*: La consultation effectuée par l'imâm des *ahl al-hall wal aked* (ceux auxquels l'imâm demande leurs avis à propos des affaires).
- Sunna* : Ce que le Prophète a dit, fait ou accepté.
- T'azîr*: une sanction non déterminée par les textes, mais selon l'avis du juge.
- Umma islamiya* : communauté musulmane mondiale.
- Zakat* : L'aumône, ou un impôt de nature religieux sur la richesse, l'un des cinq piliers des obligations imposées par l'islam aux musulmans.
- Takfir* : Le fait de considérer quelqu'un comme impie.
- Nafaqa* : La charge d'entretenir la famille.

INTRODUCTION

(CONSTRUCTION DE L'OBJET DE LA RECHERCHE)

En Syrie, pendant presque deux heures par semaine, tous les jeunes scolarisés suivent des cours en éducation religieuse islamique ou chrétienne. Cet enseignement religieux diffère de la situation des pays occidentaux. Alors que certains d'entre eux se demandent **pourquoi** enseigner la religion et s'il faut l'enseigner, les pays arabes et musulmans s'interrogent sur **comment** l'enseigner. Ce distinguo reflète la place qu'occupe la religion en Syrie, qui résulte essentiellement d'un contexte socio-historique très spécifique. Reconnaisant l'importance réelle de l'enseignement religieux en Syrie, nous étudierons son impact sur les valeurs de la modernité et les droits de l'homme et les défis que cela engendre. En effet, la diversité confessionnelle et ethnique de la société syrienne, ainsi que les difficultés chroniques qu'elle rencontre, tels que la corruption, la pauvreté ou encore le faible niveau de vie, font de la revendication du développement des droits de l'homme un défi majeur et urgent à résoudre.

La problématique de la recherche

Il convient de souligner dès le départ que le choix du sujet de cette recherche est influencé par un motif touchant à la profession du chercheur. Ayant un poste d'assistant à la faculté de pédagogie à l'université de Damas en Syrie, j'ai été envoyé en France pour préparer une thèse dans une spécialité précise, à savoir « les programmes religieux en Syrie ». Suite à mon mémoire en Master sur la question de la tolérance dans les manuels scolaires, j'ai opté dans la thèse pour une question plus large, plus profonde et plus urgente pour la société syrienne : les droits de l'homme dans les manuels scolaires islamiques en Syrie. Ce choix comporte plusieurs justifications.

D'abord, pourquoi étudier les droits de l'homme ? En réalité, ce sujet est aujourd'hui largement débattu dans un pays où de nombreux facteurs ont freiné les efforts visant à favoriser l'individu et le respect de ses droits. Nous évoquerons particulièrement les politiques, les lois, les traditions, et les conceptions des écoles religieuses. Tous participent plus ou moins à l'avènement d'une véritable crise de la compréhension, et par conséquent de la mise en œuvre, des droits de l'homme. Ces derniers constituent en outre un enjeu culturel et éducatif pour la Syrie, à

savoir son entrée dans la modernité. En effet, la modernité syrienne commence, à notre avis, par une lutte (contre la dictature et les traditions religieuses et sociales rétrogrades) pour l'appréciation de l'Homme en tant qu'Homme. Elle ne parviendra ensuite à son but que par l'incarnation des droits de cet Homme dans la conscience collective et individuelle des gens, ainsi que dans les institutions de l'État et de la société.

Pourquoi aborder le problème des droits de l'homme d'après un point de vue religieux (celui des manuels) et à partir de valeurs religieuses ? Il est évident que l'attitude envers les valeurs religieuses est une donnée incontournable dans la problématique de la modernisation des sociétés arabes et musulmanes. En effet, tous les porteurs de projets de réforme sociale ont fondé leurs initiatives, soit sur une théorie qui admet la réforme islamique comme une réforme sociale, soit sur des idées qui mettent en cause la religion et invitent à abandonner ses valeurs. De ce fait, et étant donné que les droits de l'homme forment la matrice et le cœur de la réforme, les valeurs religieuses constituent un sujet inévitable pour chaque réflexion sur le développement des droits de l'homme dans le monde arabe et islamique.

De plus, il faut noter que les dispositions religieuses touchent plusieurs droits tels que les droits de la femme et de l'enfant, les droits des minorités, la liberté individuelle, la liberté religieuse, l'égalité, etc.

Donc, notre étude tente d'interroger la pertinence du traitement des droits de l'homme dans les manuels islamiques, dans ses dimensions juridiques, politiques et philosophiques.

L'éducation et les droits de l'homme

L'éducation est directement concernée par ce défi des droits de l'homme. En Syrie, dès la petite enfance jusqu'à la fin de la scolarité, il n'y a pas de discipline spécifique ou de manuel destiné à l'enseignement des droits de l'homme. Le ministère de l'éducation ne consacre aucun programme ou manuel, grand ou petit, facultatif ou obligatoire, pour faire connaître, expliquer ou favoriser les droits de l'homme. Toutefois, quelques leçons leur sont consacrées dans l'éducation religieuse islamique, ainsi que quelques paragraphes dans l'histoire ou dans « *l'éducation nationale socialiste* » qui décrit la doctrine du parti Baath. Constituant ainsi la seule source traitant explicitement de la liberté, de l'égalité et

d'autres droits humains dans le système éducatif syrien, les manuels religieux doivent être pris en considération et analysés avec précision.

La problématique du sécularisme

Examiner les droits de l'homme dans les manuels religieux conduit évidemment à soulever la question de la conception de cet enseignement de la relation entre le religieux et le politique et entre le religieux et le juridique, ainsi que la question de la légitimité de cet enseignement vis-à-vis des droits de l'homme. En effet, ces derniers sont attachés, dans les pays occidentaux, à la notion de la laïcité ou de sécularisme. La laïcité formait, notamment en France, le cadre du progrès de la liberté. C'est pourquoi, nous nous demandons si ce lien est un passage obligatoire au sein des sociétés arabes, ce qui conduit à s'interroger sur les sources, les fondements et le cadre des droits de l'homme.

La question de la recherche

Aujourd'hui, le monde arabe et musulman souffre d'une profonde crise des droits fondamentaux, obligeant à trouver des solutions et répondre aux interrogations posées par M.A. AL-JABIRY : *« comment produire, au sein des populations musulmanes, le tournant qui enracine la démocratie et les droits de l'homme dans la conscience collective ? Comment développer cette conscience pour qu'elle devienne agissante ? »* (FILALI-ANSARY, 2003, p. 140).

Cette préoccupation englobe tous les secteurs de la société, celui de l'éducation en tête, puisqu'il s'adresse aux générations qui auront demain la responsabilité de la société et des institutions. Aborder les droits de l'homme d'un point de vue islamique implique une comparaison avec la conception universelle de ces mêmes droits. L'étude mettra en exergue les spécificités de la vision des manuels qui évoquent le concept d'État islamique, une classification entre musulman et non musulman, une source islamique des droits qui est la charia, etc.

L'évolution des manuels scolaires d'enseignement religieux islamique en Syrie depuis 1963 rapproche-t-elle les conceptions islamiques des droits de l'homme et leurs fondements philosophique, juridique et politique, des dispositions et du sens de la Déclaration universelle des droits de l'homme ?

Cette question de recherche est un préalable indispensable pour envisager l'éventualité et le contenu d'une réforme et/ou d'un développement en faveur des valeurs universelles des droits de l'homme. Néanmoins, cet essai ne vise pas à

répondre de manière tranchée à cette question puisqu'elle se consacre au terrain explicatif et critique.

La période choisie

L'étude couvre la période historique soumise à l'autorité politique du parti Baath, c'est-à-dire depuis 1963 jusqu'aujourd'hui. Ainsi, elle prend en compte trois manuels marquant trois étapes historiques pour la société syrienne : de 1963 à 1970, date du coup d'État de Hafez AL-ASSAD, de 1970 à 2000, soit 30 années durant lesquelles il dirige le pays jusqu'à sa mort, et enfin, de 2000 à maintenant, avec la montée au pouvoir de Bashar AL-ASSAD. La première étape correspond aux manuels de 1963-1964, la seconde à ceux de 1973-1974, et enfin la dernière et la plus récente aux ouvrages de 2004-2005.

Cette thèse représente un état des lieux avant l'épisode de la révolution syrienne actuelle, déclenchée le 15 mars 2011¹, proclamant la liberté et la dignité. C'est pourquoi elle prendra un intérêt particulier pour toute question relative à l'éducation aux droits de l'homme et au rôle de l'enseignement religieux dans cette éducation, ainsi qu'à la réflexion sur les fondements religieux et séculiers des libertés fondamentales dans l'avenir de la Syrie.

Hypothèse

Les manuels de l'enseignement islamique gouvernemental en Syrie ont davantage développé la préoccupation des droits de l'homme, dans la mesure où :

- Ils délimitent un cadre philosophique, politique et juridique susceptible d'appliquer et de protéger les libertés fondamentales, et qui est en même temps en harmonie avec le contexte syrien.
- Ils présentent les droits de l'homme selon une vision islamique du monde qui ne heurte pas l'évolution universelle des droits humains, mise en pratique et rendue visible par la Déclaration universelle des droits de l'homme.

Nous allons étudier cette tendance à travers différents indicateurs, tels que :

- La référence divine et la référence humaine des droits de l'homme.
- La différenciation entre la charia et le *fiqh*, et entre la charia et le droit positif.

¹ . Il convient de noter que la première inscription de cette thèse remonte au début de l'année 2009.

- L'adoption de la conception de l'État islamique ou de l'État-Nation.
- L'égalité entre les musulmans et les non musulmans (l'universalité des droits).
- L'égalité entre l'homme et la femme.
- Favoriser la liberté même religieuse.

La difficulté contextuelle et conceptuelle de la recherche

La principale difficulté contextuelle réside dans le décalage qui existe entre deux lieux et deux sociétés : celui de l'objet de la recherche, la Syrie, et celui où travaille le chercheur, la France. Ainsi, le fait qu'il existe en Syrie des manuels scolaires d'éducation islamique publiés par l'État, qu'elle abrite un ministère des Affaires religieuses, et que la religion y occupe une place plus prépondérante qu'en France, pays laïque, met face à face deux visions du monde, dont les différences doivent être prises en compte notamment lorsque nous appuyons sur des citations françaises.

Notre recherche touche aux concepts créés et ayant évolué en Occident, tels que les droits de l'homme, la démocratie, la liberté religieuse, la citoyenneté ou encore la laïcité, face à ceux du monde arabe et musulman qui portent sur l'islam, l'éducation religieuse, l'État islamique, l'application de la charia, etc.

Le niveau de la classe choisie

Le choix s'est porté sur la consultation des manuels d'éducation religieuse de l'enseignement secondaire, et plus précisément de la 2^{ème} secondaire. Selon le système scolaire syrien, ce niveau correspond également à celui de la classe de 11^{ème} (les deux appellations sont employées indifféremment), qui est un équivalent de la classe de première en France. L'éducation religieuse est destinée, à ce niveau aussi, bien à la branche scientifique qu'à la branche littéraire.

Depuis l'année scolaire 1963-1964, c'est à partir de cette classe que sont abordés explicitement et en détails les droits de l'homme, sachant que notre étude ne se limite pas aux leçons consacrées à ces derniers, qui figurent dans la partie intitulée « *les recherches islamiques* », mais s'étend au reste du contenu de l'ouvrage.

En outre, les élèves, âgés normalement de 16 ans, sont très détendus psychologiquement, puisqu'ils sont à l'abri du stress et de l'inquiétude rencontrés dans la classe précédente et celle qui suit. En effet, en dixième (1^{ère} secondaire, selon le système syrien), les élèves entrent au lycée, ce qui crée une rupture et

amorce une nouvelle expérience scolaire et de vie. Tandis que l'année qui suit est celle du baccalauréat, dont le résultat déterminera leur avenir. Dès lors, leur intérêt se porte plus sur les notes que sur le contenu de la matière étudiée. En onzième (2^{ème} secondaire), les élèves sont donc supposés être à l'aise pour discuter des idées des manuels et aller au-delà de leurs propos.

Ajoutons à cela que dans la classe de baccalauréat, les notes de l'éducation religieuse ne sont pas prises en compte dans le résultat final, ce qui n'invite pas à porter une grande attention aux cours. Toutefois, si un élève échoue dans deux disciplines, dont celle-ci, alors son année ne sera pas validée et il sera obligé de la redoubler. Ce n'est pas le cas dans la classe choisie pour notre étude, puisque la note de l'éducation religieuse est intégrée dans la moyenne générale, même si le coefficient est inférieur à celui d'autres disciplines comme la langue arabe ou les mathématiques. Mais globalement, l'éducation religieuse occupe une place comparable à la majorité des autres cours, et cela lui donne un intérêt considérable.

Le corpus choisi

Il convient de signaler au préalable que l'élaboration des manuels scolaires en Syrie est très distincte de celle en France. En effet, le ministère de l'Éducation est responsable de la réalisation des ouvrages, désignant une commission d'auteurs chargée de les écrire ou les amender, pour qu'ils soient imprimés par la suite par *l'association générale des publications et des manuels scolaires*. Les livres seront ainsi diffusés dans tout le pays. Contrairement à la pratique française, il n'existe pas plusieurs éditeurs qui publient des manuels conformes aux conditions et aux lignes directrices fixées par le ministère.

Le corpus choisi pour notre analyse est composé de quatre ouvrages intitulés « *l'éducation islamique* », un manuel pour les programmes de 74 et de 2004, et deux manuels pour les programmes de 64. Si les quatre livres sont publiés par le ministère de l'éducation syrienne, les manuels de 64 le sont par l'intermédiaire d'imprimeurs privés. Les manuels de 1974 sont publiés par *la direction des publications et des manuels scolaires*, qui évoluera et prendra le nom de *l'association générale des publications et des manuels scolaires* lors de la parution de ceux de 2004. Il s'agit d'une association gouvernementale liée au ministère de l'éducation. Voici la liste des ouvrages analysés :

1. L'éducation islamique (la partie du Saint Coran), un groupe d'enseignants, le ministère de l'éducation, imprimé par l'imprimerie d'Al-Ta'âwoniya, Damas : 1964-1965.

2. L'éducation islamique (la partie du hadith prophétique et les recherches islamiques), un groupe d'enseignants, le ministère de l'éducation, imprimé par l'imprimerie d'Al-Ihsân, Damas : 1963-1964.

3. L'éducation islamique, Anwar Salîm Sultân et Muhammad Rawas Khal'ajy, amendé par : Mustafa Al-khinne et Muhammad Gassan Taha, la direction des publications et des manuels scolaires, 1^{ère} publication : 1969-1970, dernier amendement : 1973-1974.

4. L'éducation islamique, Anwar Salîm Sultân et Muhammad Rawas Khal'ajy, amendé par : Abbas Younéss, Muhammad Zakariya, Abdel Hakim Bahlaq, Haitham Dumiaty et Muhammad Al-Sakrân, l'association générale des publications et des manuels scolaires, 1^{ère} publication : 1969-1970, premier amendement : 1996-1997, dernier amendement : 2004-2005.

Informations sur les manuels choisis	Manuels 64		Manuels 74	Manuels 2004
	1 ^{er} ouvrage	2 ^{ème} ouvrage		
Le titre	L'éducation islamique, la partie du Saint Coran	L'éducation islamique, la partie du hadith prophétique et les recherches islamiques	L'éducation islamique	L'éducation islamique
La classe	La 2 ^{ème} secondaire	La 2 ^{ème} secondaire	La 2 ^{ème} secondaire	La 2 ^{ème} secondaire
L'auteur	Un groupe des enseignants	Un groupe des enseignants	Anwar Salim Sultân et Muhammad Rawas Khal'ajy	Anwar Salim Sultân et Muhammad Rawas Khal'ajy
Amendé par			Mustafa Al-khinne et	Abbas Younéss,

			Muhammad Gassan Taha	Muhammad Zakariya, Abdel Hakim Bahlaq, Haitham Dumiaty, Muhammad Al- Sakrân
L'éditeur	Le ministère de l'éducation. Imprimé par l'imprimerie d'Al- Ta'âwoniya, Damas	Le ministère de l'éducation. Imprimé par l'imprimerie d'Al-Ihsân, Damas	La direction des publications et des manuels scolaires	L'association générale des publications et des manuels scolaires
L'année de la première publication	1964-1965	1963-1964	1969-1970	1969-1970
L'année du premier amendement				1996-1997
L'année du dernier amendement			1973-1974	2004-2005
Le nombre de pages	168	176	288	244

Il faut noter que les livres analysés ne contiennent aucune illustration, forme, image ou dessein explicatif. C'est pourquoi, notre analyse s'est circonscrite au texte écrit.

Les auteurs des manuels

Les noms des auteurs des manuels de 64 ne sont pas connus, puisque les deux ouvrages signalent uniquement qu'ils ont été écrits par « *un groupe d'enseignants* ». *A contrario*, dans les manuels de 74 et 2004, les noms des auteurs sont bien mentionnés, ainsi que ceux des personnes ayant procédé à l'amendement, mais sans préciser leurs spécialités ou leurs fonctions. Grâce à une recherche d'informations plus approfondie, nous pouvons faire une présentation des principaux auteurs des manuels de 74 et 2004 avant que ceux-ci soient amendés :

Anwar SULTAN (1914-1981) est cheikh et éducateur, diplômé de *Dar al-mu'allimîn* (la maison des enseignants) et de l'École supérieure de la littérature à l'Université Syrienne. Il a été envoyé par le ministère des *Maârefs* (Savoirs) au Caire, où il a obtenu un Diplôme en connaissance islamique de l'Université d'Al-Azhar, ainsi qu'un Diplôme en pédagogie et didactique. Il a enseigné dans les lycées syriens pendant plus que quarante ans².

Muhammad RAWAS KHALAJY est Professeur de *fiqh* islamique. Il a étudié à l'Université de Damas et a obtenu un Doctorat en loi islamique à l'Université d'Al-Azhar en Égypte. Puis, il a enseigné dans plusieurs universités des pays de Golfe³.

De surcroît, l'un des protagonistes de la révision radicale des manuels de 74 est Mustafa AL-KINNE (1922-2008). Spécialiste en charia et en langue arabe, diplômé de l'Université d'Al-Azhar en Égypte, il a enseigné l'éducation islamique à Alep en Syrie. Après avoir obtenu son Doctorat, il est devenu enseignant à l'Université de Damas à la faculté de charia et à la faculté de la pédagogie dans la spécialité : la didactique pour l'éducation islamique. Il a aussi contribué à rédiger des ouvrages universitaires (MAKKY, 1, 10, 2009)⁴.

². Le cheikh Anwar SULTAN, le 9, 2, 2011,

<http://www.islamsyria.com/cvs.php?action=details&CVID=269>

Consulté le 30 décembre 2011. D'après une biographie écrite par ses deux fils.

³. D'après nos propres informations.

⁴. MAKKY prend ces informations de : MESTO, Muhiy Al-dîn, (2001), *Mustafa Al-Kinne, al-âlim wal Murabby* (la savant et l'éducateur). Damas, Dar al-Kalam, 1^{er} édition.

Enfin, on connaît Muhammad ZAKARIYA, un membre du groupe qui a fait la rectification des manuels de 2004. Il fut inspecteur, maintenant retraité, de l'éducation islamique au ministère de l'Éducation syrienne, c'est-à-dire qu'il était à la base professeur en éducation islamique.

En prenant en compte ces seuls quatre noms, nous pouvons constater que trois caractères sont exigés pour devenir auteurs ou correcteurs de manuels islamiques, à savoir : une spécialité dans les sciences islamiques, une connaissance approfondie de langue arabe et une connaissance ou bien un diplôme en pédagogie. Ajoutons à cela, une expérience dans le champ de l'enseignement.

Nous allons présenter ce corpus en détail dans un chapitre spécial après cette introduction. Elle portera sur le volume et la division de chaque livre, le poids respectif des parties, la taille du chapitre concernant les droits de l'homme et enfin, l'ordre des sujets des recherches islamiques et l'influence de cet ordre sur la question des droits de l'homme.

Analyse de contenu

Nous allons nous appuyer sur l'analyse de contenu des trois manuels scolaires de l'éducation islamique dans la classe de 2^{ème} secondaire (selon le système scolaire syrien), à savoir les manuels de l'année scolaire 1963-1964, ceux de l'année 1973-1974, et ceux de l'année 2004-2005. Dans notre étude, nous allons utiliser les codes respectifs suivants pour désigner les trois manuels évoqués : manuels 64, manuels 74 et manuels 2004.

Définition de l'analyse de contenu

La définition ancienne, mais bien connue, de BERELSON insiste « *sur l'aspect manifeste des communications et sur le caractère systématique et quantitatif des procédures* ». Selon lui, l'analyse de contenu est « *une technique de recherche pour la description objective, systématique et quantitative du contenu manifeste des communications, ayant pour but de les interpréter* » (BARDIN, 2007, p. 39-40).

Cette objectivité que l'analyse « *doit procéder selon des règles, obéir à des consignes suffisamment claires et précises* » (GRAWITZ, 2001, p. 606). BERELSON souligne aussi que l'analyse doit être systématique, c'est-à-dire que « *tout le contenu doit être ordonné et intégré dans les catégories choisies, en fonction du but poursuivi* » (GRAWITZ, 2001, p. 607). Il décrit en outre l'analyse

comme quantitative, alors que « *cette condition n'est pas indispensable et certaines analyses de type qualitatif recherchent les thèmes plus qu'elles ne les mesurent* » (GRAWITZ, 2001, p. 607).

La démonstration de BERELSON qui insiste sur la quantification et le contenu manifeste a été depuis révisée au profit de définitions qui privilégient la notion de l'inférence. Le but est d'élargir les procédures suivies dans ce type de méthodologie, notamment sur le plan qualitatif, en gardant toutefois les deux caractéristiques principales qui conditionnent l'analyse de contenu, à savoir : objectivité et systématisme. Parmi ces définitions modernes, nous prendrons la suivante : « *Toute technique permettant de faire des inférences en identifiant objectivement et systématiquement les caractéristiques spécifiées du message* » (GRAWITZ, 2001, p. 607).

D'autres définitions mettent en relief le but de l'analyse afin d'explicitier les sens du contenu. Elles précisent aussi que l'analyse n'est pas une technique, mais un ensemble de techniques qui vise à décrire, expliciter et interpréter le texte. À cet égard, nous citons pour illustration les deux définitions suivantes :

- « *Un ensemble de techniques d'analyse des communications visant, par des procédures systématiques et objectives de description du contenu des messages, à obtenir des indicateurs (quantitatifs ou non) permettant l'inférence de connaissances relatives aux conditions de production/réception (variables inférées) de ces messages* » (BARDIN, 2007, p. 47).

- « *Terme générique désignant un ensemble de méthodes d'analyse de documents, le plus souvent textuels, permettant d'explicitier le ou les sens qui y sont contenus et/ou les manières dont ils parviennent à faire effet de sens* » (MUCCHIELLI et al, 2009, p. 36).

Ayant un objectif précis, s'agissant de la vérification d'une hypothèse définie, notre analyse peut être classée comme une « *analyse dirigée* ». Il faut signaler aussi qu'elle se distingue de l'analyse linguistique qui cherche à appréhender le fonctionnement du langage pour interpréter le texte.

Une analyse qualitative

Il s'agit principalement d'une analyse qualitative qui n'exclut pas le recours à des données quantitatives⁵. L'analyse qualitative nous aide à prendre en compte le contexte du mot ou de la phrase, et à découvrir et décrypter les éléments absents dans les manuels concernant les droits de l'homme. C'est une dimension très importante par rapport à la nature du sujet car l'analyse des éléments présents permet de savoir comment les manuels scolaires traitent la notion des droits de l'homme, tandis que l'analyse des éléments absents met en lumière les raisons expliquant pourquoi ces manuels ont ignoré certains éléments malgré leur importance.

L'analyse quantitative consiste à « *dénombrer des éléments significatifs, de calculer leur fréquence, etc.* », tandis que l'analyse qualitative recherche les thèmes plus qu'elle ne les mesure (GRAWITZ, 2001, v. 1, p. 607). Autrement dit, comme l'explique A. L. GEORGE « *l'analyse qualitative repose sur la présence ou l'absence d'une caractéristique donnée, tandis que l'analyse quantitative recherche la fréquence des thèmes, mots, symboles retenus* » (GRAWITZ, 2001, v. 1, p. 608). Une autre différence entre ces deux types d'analyse est la façon dont elles conçoivent la notion d'importance : dans l'analyse quantitative, ce qui est important, c'est ce qui apparaît souvent, alors que dans l'analyse qualitative, la notion d'importance implique la nouveauté, l'intérêt ou la valeur d'un thème (voir : GRAWITZ, 2001, v. 1, p. 609). Or, pour éviter la subjectivité, il faut que l'analyse qualitative fasse « *des déductions spécifiques à propos d'un événement, d'une variable d'inférence précise et non pour des inférences générales* » (BARDIN, 2007, p.).

De plus, afin de limiter les erreurs produites parfois dans ce type d'analyse par des fréquences faibles ou l'existence d'éléments isolés, il nous faut tenir compte du contexte du message, interne au texte, et du contexte extérieur à celui-ci, en se demandant : « *quelles sont les conditions de production* » (BARDIN, 2007, p.

⁵. Ce qu'on appelle une analyse mixte. BARDIN explique en effet que « *l'analyse qualitative ne rejette pas toute forme de quantification. Ce sont les indices qui sont retenus de manière non fréquentielle. Mais on peut faire appel à des tests quantitatifs* » (BARDIN, 2007, v.1, p. 148).

148) et quelles sont les circonstances sociales et politiques qui accompagnent cette production.

Définition de l'analyse qualitative

Elle peut être définie comme

« Une démarche discursive de reformulation, d'explication ou de théorisation d'un témoignage, d'une expérience ou d'un phénomène. La logique à l'œuvre participe de la découverte et de la construction de sens. Elle ne nécessite ni comptage, ni quantification pour être valide, généreuse et complète, même si elle n'exclut pas de telles pratiques. Son résultat n'est, dans son essence, ni une proportion ni une quantité, c'est une qualité, une dimension, une extension, une conceptualisation de l'objet » (PAILLÉ et MUCCHIELLI, 2008, p.6).

Toutes les définitions de l'analyse de contenu insistent sur son caractère objectif, puisqu'elle se présente comme *« une technique qui consiste à affiner des descriptions de contenu trop approximatives et subjectives, pour mettre en évidence objectivement la nature et les forces relatives des stimuli que subit le sujet »* (BARDIN, 2007, p. 39). La même discussion réapparaît lorsqu'il se demande *« jusqu'où on peut aller dans l'analyse ? »* (MUCCHIELLI, 1991, p. 20). En effet, alors que l'école de JANIS, STONE, puis BERELSON n'intègre que le contenu manifeste afin de *« découper l'information en « unités informationnelles » »,* de les classer en *« thèmes »* ou en *« catégories »* (caractérisées par un niveau de finesse ou de généralité défini par les objectifs) puis de dénombrer, corrélérer et comparer ces catégories par toutes sortes de *« traitements »* (MUCCHIELLI, 1991, p. 20), la notion d'inférence a permis de dépasser les données de contenu, mais toujours *« en rapport avec les données »* (MUCCHIELLI, 1991, p. 21).

Le déroulement de l'analyse

Trois phases principales ont été suivies pour accomplir cette analyse (voir : BARDIN, 2007, p. 125 à 133).

Tout d'abord, la phase préparatoire ou la pré-analyse a débuté par le choix des documents à soumettre à l'analyse. Puis, nous avons pratiqué une lecture *« flottante »* du matériel afin de se projeter vers des orientations précises, et faire émerger des idées qui aident aux étapes suivantes qui sont : la formulation de l'hypothèse et des objectifs de la l'analyse, et l'élaboration d'indicateurs sur lesquels s'appuiera l'interprétation terminale.

Ensuite, nous avons entamé la deuxième phase, qui consiste en l'exploitation du matériel, en l'occurrence des procédures appliquées manuellement. Nous avons eu l'intention de procéder en utilisant un logiciel spécialisé dans l'analyse de contenu. C'est pourquoi, nous avons acheté le logiciel NVIVO 9. Mais en commençant à apprendre son utilisation, un problème majeur est apparu : la langue de notre contenu. En effet, le logiciel n'est pas adapté au sens d'écriture et de lecture de l'arabe. Dès lors, soit il y aurait une confusion dans les résultats, soit il n'y aurait aucun résultat. Nous avons donc essayé un autre logiciel, Atlas.ti. Mais alors que les conseillers ont affirmé qu'il manipule les langues écrites de droite à gauche, il s'est avéré, après vérification, que cela n'était pas le cas. Cet échec nous a obligé à retourner à la méthode traditionnelle d'analyse.

Ainsi, cette deuxième phase de l'analyse comprend justement les procédures du codage. D'après O.R. HOLSTI, le codage est « *le processus par lequel les données brutes sont transformées systématiquement et agrégées dans des unités qui permettent une description précise des caractéristiques pertinentes du contenu* » (BARDIN, 2007, p. 134). Il s'agit d'organiser notre étude des manuels à partir de trois choix, à savoir le découpage ou le choix des unités, l'énumération ou le choix des règles de comptage, et la classification ou le choix des catégories sous lesquelles se regroupent chaque unité d'enregistrement.

Pour le choix des unités, nous avons choisi « *le thème* » comme « *unité d'enregistrement* »⁶. Il s'agit donc d'une analyse thématique. En effet, le thème se définit comme « *un ensemble de mots permettant de cerner ce qui est abordé dans l'extrait du corpus correspondant tout en fournissant des indications sur la teneur des propos* » (PAILLÉ et MUCCHIELLI, 2008, p. 170). Le thème est ainsi « *une unité de signification complexe, de longueur variable* » (BARDIN, 2007, p. 136) de la phrase jusqu'au paragraphe, voire de plusieurs paragraphes. La deuxième unité d'enregistrement est « *le mot* », seuls les « *mots thèmes* » ou les termes qui correspondent aux interrogations de la recherche ont été pris en compte.

Puis, pour « *le mode de numération* », « *le nombre des mots* » de chaque thème a été enregistré. Le nombre des mots a semblé plus juste que le paragraphe ou la

⁶. L'unité d'enregistrement « *correspond au segment de contenu à considérer comme unité de base en vue de la catégorisation et du comptage fréquentiel* » (BARDIN, 2007, p. 135).

ligne car les manuels parlent parfois d'un thème dans un paragraphe très long, jusqu'à une moitié de page, ou, au contraire, dans un paragraphe très court.

Un problème a d'ailleurs surgi lorsque nous avons commencé la comparaison entre les trois manuels : les auteurs des manuels de 2004 ont réduit le volume des manuels en justifiant que cette réduction a été faite pour des raisons pédagogiques et opérationnelles, telles que l'exclusion de quelques sujets qui ne sont pas appropriés avec le niveau de l'élève, et qui ne sont pas cohérents avec les articles du programme scolaire, ainsi que la suppression de la prolixité et la répétition. En conséquence, et après consultation de quelques spécialistes en analyse de contenu, nous avons opté pour le processus de la pondération⁷ du nombre des mots. Ainsi, nous avons passé beaucoup de temps à compter le nombre total des mots des trois manuels afin que nous puissions faire la pondération, et nous avons obtenu les nombres suivants :

Le nombre des mots de chaque manuel

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Nombre des mots	46227	50106	37209

Pondération du nombre des mots

Manuels 64 : $50106 / 46227 = 1.083911$

Manuels 2004 : $50106 / 37209 = 1.346609$

La classification des thèmes se fait à la fin des deux derniers choix. Elle apparaît au fur et à mesure de l'avancée de la recherche, en abordant chaque catégorie des thèmes analysés dans le chapitre correspondant. Autrement dit, nous avons opté pour une recherche qui mélange les deux parties, théorique et empirique, afin d'éviter la répétition.

⁷. BARDIN explique la notion de fréquence pondérée comme suit : « si l'on suppose que l'apparition de tel élément a plus d'importance que tel autre, on peut avoir recours à un système de pondération. Par exemple, si l'on considère que l'apparition de b et d a un poids double de celle de a, c, e et f, on affectera chaque élément de coefficients au moment du codage. Soit la pondération suivante : (a = 1) (b = 2) (c = 1) (d = 2) (e = 1) (f = 1). Cela donne les résultats suivants : (a = 3 × 1 = 3) (b = 1 × 2 = 2) (c = 0 × 1 = 0) (d = 1 × 2 = 2) (e = 1 × 1 = 1) (f = 0 × 1 = 0). Nous obtenons donc des résultats différents de ceux obtenus par la mesure à fréquence non pondérée » (BARDIN, 2007, p. 141). Elle ajoute que cette pondération « peut correspondre à une décision prise a priori... » (BARDIN, 2007, p. 142).

Enfin, la dernière phase de l'analyse correspond au traitement des résultats et à leur interprétation. Nous avons opté pour des opérations statistiques simples, telles que la somme ou le pourcentage, afin d'exposer facilement les résultats et mettre en relief les informations obtenues. Sur cette base quantitative, l'analyse qualitative est effectuée avec un regard constant sur les textes et les contextes, afin de répondre de manière claire et exhaustive aux objectifs prévus de la recherche.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

LE CADRE CONCEPTUEL, GÉOGRAPHIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIQUE DE L'ÉTUDE

Il semble judicieux de présenter une définition des principaux concepts constituant l'objet de notre étude.

Section I : Les concepts opératoires

§1 : Les droits de l'homme

1. Des repères historiques

Quelques repères historiques tracent l'émergence de la conception moderne des droits de l'homme. Tout d'abord, certaines notions au sein de la pensée occidentale ont participé à cette émergence, telle que la dignité de la personne humaine affirmée par le christianisme. Ensuite, les doctrines du contrat social ont aussi participé à l'émergence de cette conception moderne. À leur origine, se trouve l'École moderne du droit naturel et en particulier GROTIUS et PUFENDORF, qui ont posé la problématique de la conciliation entre la nécessité d'un pouvoir et la préservation des libertés originelles. Celle-ci a incité LOCKE et ROUSSEAU à développer la théorie du contrat social.

Puis, une série des déclarations des droits a marqué un pas historique dans la conception des libertés fondamentales, particulièrement le *Bill of Rights* de 1689 en Angleterre, la Déclaration d'indépendance américaine du 1776 et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 1789 en France. Ces différentes déclarations ont marqué certains caractères à la conception des droits de l'homme, tels que l'universalisme, le libéralisme et l'individualisme.

Par ailleurs, cette conception a connu une évolution avec, d'une part, la multiplication des droits fondamentaux pour recouvrir les droits sociaux, les droits liés à l'environnement et les droits liés au développement de la science, et d'autre part, l'internationalisation qui se manifeste par le développement de la protection internationale des droits de l'homme. Ainsi, plusieurs déclarations et pactes internationaux ont été adoptés, comme la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Par la suite se

multiplieront les traités spécifiques (femme, enfant, personne handicapée, etc.). (Pour ce résumé historique, voir DUPRE DE BOULOIS, 2010, p. 19-24).

Dans l'évolution de la notion des droits de l'homme, on peut remarquer qu'il y avait un pas en avant dans le premier texte français. En effet, « *les Américains n'avaient pas l'intention de répandre au bénéfice d'autres nations ou d'autres peuples, les idées pour lesquelles ils se battaient* », alors que la Déclaration française « *vise non seulement le citoyen, mais encore l'homme, et c'est en cela qu'a résidé sa force de rayonnement au-delà des frontières de la France* » (SHANDA TONME, 2008, p. 25-26). En outre, les deux déclarations américaine et française marquent un moment historique où les droits étaient le produit d'une révolution politique, alors que la Déclaration universelle de 1948 débouche sur un autre moment où les droits engendrent une révolution juridique qui conduira à fonder très largement le système normatif sur les droits de l'homme. (Voir MATHIEU, 2004, P. 171).

Il est à noter que les écrits occidentaux négligent la contribution islamique dans l'évolution historique des droits de l'homme. Or, pour beaucoup de penseurs musulmans, « *l'islam a reconnu ces droits depuis 14 siècles, il a précédé ainsi historiquement le XIIIe siècle, connu comme le siècle des droits de l'homme. Il a renforcé ces droits en tant que partie intégrante de la religion, et les a construits en plus sur des bases morales et spirituelles* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 103).

2. Définition des droits de l'homme

Les droits de l'homme « *sont les libertés reconnues et garanties par le droit, c'est-à-dire un ensemble de prérogatives et de pouvoirs dont disposent les individus et les groupes qui composent la société civile contre le pouvoir d'Etat* » (SOULIER, 1981). Il s'avère bien dans cette définition que l'objet des droits de l'homme est l'analyse des prérogatives organisant les rapports entre les individus au sein de l'État. Ces prérogatives concernent aussi bien les individus que les groupes humains. La référence à la garantie est essentielle dans l'étude des droits de l'homme, il s'agit de la loi positive que du droit international.

L'expression « droits de l'homme » a la préférence en France, puisqu'elle porte une valeur symbolique étant exprimée dans la DDHC de 1789, ainsi qu'elle « *présente le mérite essentiel de placer l'individu et la personne humaine au centre du droit* » (MATHIEU, 2004, p. 173). Tandis que la notion de « *human rights* » (droits humains) est la plus courante dans le monde anglo-saxon. En

effet, la notion « droits de l'homme » a été critiquée notamment par les défenseurs de la cause féminine, car « *le recours au mot "homme" pour désigner les personnes des deux sexes serait le produit historique d'une volonté de hiérarchiser les formes masculine et féminine. Il est donc proposé de se référer à une notion nouvelle et neutre sur le plan sexuel, celle de droits humains* » (DUPRE DE BOULOIS, 2010, p. 36).

Une troisième expression « les droits fondamentaux », issue du droit allemand, a vu le jour, et elle est considérée par plusieurs auteurs comme le plus largement employée, puisqu'elle recouvre un champs plus large, elle insiste aussi « *sur la prééminence accordée à ces droits dans l'ordre juridique* » (CAPITANT, 2005, p. 23). De plus, « *la notion de « droits fondamentaux » est assez empirique, alors que celle de droits de l'homme s'appuie sur une conception métaphysique de l'homme* » (MATHIEU, 2004, p. 173).

3. La conception des droits de l'homme en islam

Si le concept de droits de l'homme n'a pas été utilisé explicitement dans les sources de la charia (AL-ZUHAILY, 2008, introduction), son contenu semble familier à la tradition culturelle des peuples musulmans. En effet,

« la notion de « droits inhérents à la personne humaine » est inscrite dans la conscience islamique depuis les origines. Dès le départ, l'Islam opère une sorte de « révolution culturelle » en définissant le statut de la personne humaine en soi, et non pas simplement dans sa relation (de dépendance et d'obéissance) à l'égard de Dieu. L'Homme, proclame le Coran (II, 30), est institué « vicaire (khalîfa) de Dieu sur terre ». Cette dignité conférée à l'Homme se trouve corroborée en d'autres termes coraniques : « Nous avons honoré les Fils d'Adam... et les avons élevés en dignité bien au-dessus de beaucoup de ce que Nous avons créé » (MERAD, 2007).

L'existence d'une référence propre à la culture islamique en matière des droits de l'homme aide à faciliter la propagation des droits au sein des sociétés musulmanes plus que le fait des références occidentales malgré leur importance majeure. Dans ce sens, la notion des droits de l'homme s'enracine dans la conscience musulmane en tant qu'objet de leur foi et leur croyance. C'est pourquoi, elle aura « *sur la conscience de chaque Musulman un impact bien plus profond que s'il s'agissait de principes formulés par des institutions humaines (chartes, constitutions) ou faisant l'objet - à plus forte raison — de « déclarations » à caractère purement symbolique* » (MERAD, 2007).

Par ailleurs, certains auteurs ajoutent que l'islam est allé plus loin dans le respect des droits humains lorsqu'il les a estimés comme des nécessités appartenant à l'ordre du devoir. De fait, « *la nourriture, l'habillement, le logement, la sécurité et la liberté de la pensée, de la religion et de l'expression... ne sont pas, aux yeux de l'islam, juste des droits pour l'homme... mais, ils sont des obligations nécessaires pour cet homme, ce sont des obligations de la société, voire de l'homme envers lui-même* ». (AMARA, 1985, p. 14).

§2 : L'éducation aux droits de l'homme

D'après l'analyse de M. SOETARD, les droits de l'homme ne retrouvent leur sens sans une pédagogie des droits de l'homme. Il estime que

« la présence de ce concept [pédagogie] est devenue si forte qu'il est celui sous lequel tend à se comprendre désormais toute action de l'homme sur l'homme, qu'elle soit d'ordre politique, d'ordre religieux ou encore de l'ordre de la justice ». Selon lui, la pédagogie est devenue « la forme de notre humanité moderne et postmoderne » (SOETARD, 1999, p. 130).

C'est la pédagogie qui donne ainsi la forme à une éducation, à une instruction ou à une sensibilisation aux droits de l'homme. Afin de définir l'éducation aux droits de l'homme, il convient de tenir compte de son objectif principal, à savoir la fondation d'une culture de compréhension, du respect et de protection des droits de l'homme. L'une des définitions proposée à cet égard est celle du "Programme jeunesse d'éducation aux droits de l'homme" du Conseil de l'Europe : « *il s'agit des activités et programmes éducatifs visant à promouvoir l'égalité des êtres humains...* » (BRANDER, et al., 2008, p. 19).

Trois volets constituent le contenu de cette éducation : la connaissance, les compétences et les comportements et valeurs. Le premier volet (la connaissance) consiste de plusieurs configurations, telles que les concepts fondamentaux, les différentes visions et expériences des droits de l'homme dans différentes sociétés et les diverses sources de légitimité – y compris religieuses, morales et juridiques. (Voir BRANDER, et al., 2008, p. 21-22).

Au-delà des objectifs mentionnés plus haut, Durkheim précise une fonction essentielle de l'éducation : « *La fonction propre de l'éducation est avant tout de cultiver l'homme, de développer les germes d'humanité qui sont en nous* » (voir FILLOUX, 2001, p. 140). Le Professeur HOUSSAYE va plus loin lorsqu'il considère qu'« *en quelque sorte le sens de l'éducation à l'école repose*

maintenant principalement sur les droits de l'homme. Aller à l'école, c'est à la fois apprendre, exercer et intégrer les droits de l'homme » (HOUSSAYE, 1992, p. 212). D'ailleurs, il convient de noter qu'il existe des notions voisines de l'éducation aux DH, telles que :

1. L'éducation civique et morale

Le fondement de l'éducation aux droits de l'homme relève de la notion d'éducation civique et morale développée à la suite de la Révolution française. Condorcet (1743-1794), dans son *Rapport sur l'Instruction publique*, Assemblée législative, 20-21 avril 1792, estime que parmi les cinq domaines d'enseignement de l'école primaire : « *Le développement des premières idées morales et des règles de conduite qui en dérivent ; enfin ceux des principes de l'ordre social qu'on peut mettre à la portée de l'enfance* ». (Éducation aux droits de l'homme, 1987, p. 71). Cette notion détermine le rôle de l'école qui est double : « *transmettre des connaissances dûment validées et d'initier aux règles de la vie sociale* » (Éducation aux droits de l'homme, 1987, p. 71).

L. Massarenti, qui a beaucoup contribué à élaborer une didactique des droits de l'homme à l'école, estime que le postulat qu'il a adopté « *est que l'introduction des droits de l'homme à l'école peut sensibiliser les élèves à des valeurs positives dynamiques, telles la compréhension d'autrui et la tolérance, ainsi qu'à une ouverture aux réalités du monde contemporain* » (HOUSSAYE, 1992, p. 211). Selon lui, l'enseignement des droits de l'homme relève ainsi principalement des valeurs. Cela signifie que « *les droits de l'homme tiennent lieu et de morale et d'éducation morale pour notre temps* » (HOUSSAYE, 1992, p. 212).

Selon FILLOUX, Durkeim, en abordant la morale humaniste, a formulé des propositions pédagogiques portant sur ce qu'il est convenu d'appeler à l'heure actuelle une "éducation aux droits de l'homme" : « *la morale humaniste, demandée par les changements des conditions de l'intégration sociale, réclame une nouvelle pédagogie. Il s'agit d'organiser l'individualisme, de la "compléter", de "l'étendre" ; et pour cela, d'y "exercer nos enfants"...* ». Pourtant, la lecture de sa production pédagogique laisse entendre qu'il s'agit d'une éducation de la "moralité" plutôt qu'une pédagogie des droits de l'homme. (Voir FILLOUX, 2001, p. 168-169).

2. L'éducation à la citoyenneté

Elle « vise à faire des jeunes des citoyens actifs et responsables ». T.H. MARSHALL définit trois composantes de la citoyenneté de la manière suivante : une composante civile (incluant les droits aux libertés individuelles), une composante politique et une composante sociale » (voir BRANDER, et al., 2008, p. 30-31).

3. L'éducation à la paix

Elle a pour objectif de participer à résoudre les conflits qui agitent notre monde. Elle contribue également à favoriser la justice en reposant « sur un concept allant bien au-delà de l'absence de guerre, et selon lequel la paix ne peut être véritablement instaurée que par la recherche de la justice et par la compréhension des formes structurelles d'exploitation et d'injustice » (BRANDER, et al., 2008, p. 34).

4. L'éducation interculturelle

Il s'agit de proposer « des processus pour permettre la découverte des relations réciproques et le démantèlement des barrières » (BRANDER, et al., 2004, p. 43). L'objectif global de l'éducation interculturelle est « de favoriser et de renforcer les bases des relations mutuelles entre les différentes sociétés, mais aussi entre les groupes culturels majoritaires et minoritaires ». Dans ce but, il convient de « s'assurer que la diversité soit enracinée dans l'égalité... » (BRANDER, et al., 2004, p. 44).

J. HOUSSAYE précise l'articulation entre l'éducation interculturelle et l'éducation aux droits de l'homme. Il pense que les droits de l'homme donnent à l'éducation un sens à la fois universel et précis. C'est pourquoi, « aller vers une approche interculturelle de l'éducation constitue l'une des dimensions de l'enseignement des droits de l'homme » (HOUSSAYE, 1992, p. 212).

§3 : L'éducation religieuse

L'éducation religieuse se définit comme « l'ensemble des opérations pédagogiques ayant pour objectif la formation des enfants et des jeunes dans le domaine religieux » (*Dictionnaire encyclopédique de l'éducation*, p. 864). On distingue normalement entre l'enseignement religieux, qui « apprend à connaître la religion » et l'instruction religieuse, qui « apprend à la pratiquer » (voir WIMBERLEY, s.d.). Bref, « Le domaine de l'éducation religieuse s'articule [...]

entre deux pôles : celui du savoir et celui des pratiques de formation » (Dictionnaire encyclopédique de l'éducation, p. 864). Or il faut remarquer la différence entre l'instruction et l'éducation.

La République française propose un modèle d'école publique laïque qui « *est neutre à l'égard des religions et des partis politiques et ne dispense pas d'instruction religieuse* » (GAUTHERIN, 1999). L'ambition originelle était « *de créer un système d'enseignement national pour tous les enfants, et détaché de l'Eglise catholique* » (PRELOT, 2008). De fait, certains ont pu considérer que l'enseignement moral et civique remplace l'enseignement religieux comme l'a suggéré J. FERRY dans sa *Lettre aux instituteurs* de 1883 (voir FERRY, 1998). La religion n'est pas pour autant exclue et a opéré récemment son retour à l'école par le biais de « l'enseignement du fait religieux ». Pourtant, ce n'est pas vraiment la religion qui fait son retour dans le domaine de l'enseignement en France, mais la culture religieuse ou la religion en tant que fait social. Suit au constat que l'inculture générale ne facilite pas le dialogue interculturel, R. DEBRAY a suggéré un enseignement du fait religieux (voir ESTIVALEZE, 2005, p. 53). Il s'agit donc d'un enseignement sur la religion plutôt qu'un enseignement religieux. En revanche, la question de la laïcité dans l'enseignement ne se pose pas en Syrie. Nous y trouvons une éducation religieuse à l'école publique fournie par le ministère de l'éducation qui est le responsable de mettre en place des manuels religieux islamiques et chrétiens.

§4 : Les manuels scolaires

En France, il existe une définition légale du manuel scolaire fixée par le décret du 8 août 1985 modifié le 31 août 2004 (article D314-128 du Code de l'éducation) qui considère comme livre scolaire : « *les manuels et leur mode d'emploi, ainsi que les cahiers d'exercices et de travaux pratiques qui les complètent ou les ensembles de fiches qui s'y substituent...* »⁸.

Notre étude s'intéresse aux manuels scolaires, et non pas aux programmes scolaires qui se définissent comme « *des textes nationaux de références qui déterminent les connaissances, les objectifs éducatifs ainsi que les méthodes que les élèves doivent acquérir pour chaque cycle et niveau d'enseignement* »

8 . Définition du livre scolaire, Publié le 14/05/2009

http://www.syndicat-librairie.fr/fr/definition_du_livre_scolaire

Consulté le 24 janvier 2012

(MORANDI et LA BORDERIE, 2006, p. 56). Ils représentent ainsi « *le cadre à l'intérieur duquel l'enseignant ou l'équipe pédagogique font les choix pédagogiques adaptés aux élèves dont ils ont la responsabilité* »⁹. Or, les enseignants en Syrie n'ont en main que les manuels. Il n'y a pas des programmes scolaires, dans le sens présenté ci-dessus, qui sont publiés ou accessibles à tout le monde, ce sont en fait des instructions ministérielles destinées aux commissions chargées de mettre en place les manuels, et celles-ci ne sont pas consultables pour le public.

Section 2 : Le cadre géographique de notre étude

Nous allons consacrer ce travail au cadre géographique précis qui est la Syrie, à cette occasion nous rappelons dès le début que cette étude n'est pas une étude comparée entre la France et la Syrie, en effet, notre corpus de références contiendra des études tant françaises qu'arabes, mais la nature de notre problématique rend la comparaison impossible !

§1 : La population et sa composition

La Syrie compte environ 23, 027 millions d'habitants inscrits dans les registres des états civils, selon des estimations du bureau central des statistiques, dont 11, 567 millions hommes et 11, 460 millions de femmes¹⁰.

Ce pays contient une mosaïque de peuples. Or, face à l'absence des estimations strictes et régulières concernant la composition confessionnelle et ethnique de la population, nous nous appuyons sur quelques statistiques apparues dans des références étrangères. Celles-ci estiment que la population est composée à 77 % de musulmans sunnites, à 10 % de chrétiens, à 10 % d'Alawites, et à 3 % de Druzes, des Ismaélites et des chiites. Du point de vue ethnique, les arabes sont majoritaires, et il existe une minorité importante de kurdes. Il existe également des minorités arménienne, assyrienne, tcherkesse, turkmène et juive¹¹.

9. La charte des programmes, publiée en février 1992 (BO, n°8), in : Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation, 2005, p. 787).

10. Voir le site internet de l'agence syrienne des nouvelles officielles SANA:
<http://www.sana.sy/ara/2/2010/01/03/264316.htm>

Consulté le 3 janvier 2010

11. Voir L'article « Syrie » sur le site internet du Larousse
<http://www.larousse.fr/encyclopedie/pays/Syrie/145682>

Consulté le 11 févr. 10

§2 : L'éducation et l'éducation religieuse en Syrie

L'éducation est obligatoire de l'âge de six à quatorze ans. Le système scolaire se compose de deux périodes, celle de l'enseignement initial, et celle de l'enseignement secondaire, en outre, l'enseignement initial est divisé en deux cycles, le premier consiste en six ans d'études primaires, suivi d'une formation générale de trois ans qui forment le deuxième cycle. L'alphabétisation chez les Syriens est de 89% chez les garçons et 64% pour les filles¹².

L'éducation religieuse occupe une place prépondérante parmi les disciplines scolaires en Syrie, en effet, les élèves reçoivent des cours de l'éducation religieuse 1 heure par semaine dans la première et deuxième classe, et 2 heures par semaine de la troisième jusqu'au baccalauréat, tout cela dans les écoles publiques générales. En plus, il y a un type d'écoles secondaires qui se nomment les écoles al *shar'iat*, celles-ci associent l'enseignement général à l'enseignement religieux, mais elles se spécialisent par une focalisation sur l'enseignement religieux. En outre, il existe également des instituts complètement religieux, mais ils sont privés avec un contrôle de l'Etat.

L'éducation religieuse dans les écoles publique contribue à construire la mentalité des jeunes et leurs attitudes et savoirs religieux à côté des médias, de la famille, et des mosquées. L'existence d'une telle éducation explique pourquoi les parents ne réfléchissent pas à envoyer leurs enfants aux instituts religieux privés.

§3 : La situation politique et la question des droits de l'homme

L'article 1 de la Constitution syrienne définit « *la république arabe syrienne* » comme « *un État démocratique, populaire et socialiste...* ». L'article 2 précise la nature du régime politique en tant que « *régime républicain* ».

Pourtant, il est quasiment impossible d'esquisser la nature de l'État syrien, il n'est absolument ni un État démocratique ni religieux, mais il constitue un mélange de

Et l'article : La composition de la population en Syrie sur le site d'Aljazeera, mis en ligne le 19 avril, 2011,

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/E2098AD3-7B40-4CAB-8EBA-DDCCF11FE783.htm?GoogleStatID=30>

Consulté le 13/8/2011

¹². Voir le site du Parlement syrien,

<http://www.parliament.gov.sy/ar/syria.php>

Consulté le 3 janvier 2009.

l'État militaire et sécuritaire gouverné par un régime autoritaire. Il est construit sur une alliance entre une bande minoritaire dominante et des puissances économiques et des références religieuses. Il est reconnu pour les observateurs neutres que « *la Syrie subit depuis plus de 40 ans le poids d'un régime autoritaire* » (CHIFFOLEAU, 09 février 2007). Selon la description de SEURAT, « *l'État est simplement un enjeu, comme l'a décrit Ibn Khaldûn au XIVe siècle, que se disputent des bandes armées dans un cadre qui est globalement ce qu'on pourrait appeler une anarchie politique. Tout à tour, telle bande occupe l'appareil d'État, ou plutôt le recrée, car il n'y a pas de professionnels de l'administration dans un régime qui est à la fois décentralisé et personnalisé* » (SEURAT, juin 1986).

Mais, cette description ne prend pas en compte que ce régime occupe aussi bien la société que l'appareil d'État. En effet, il « *s'est attaché à imposer un ordre social et politique garanti par le contrôle des services de sécurité, voire par la violence, en tout cas par l'absence de procédure démocratique qui pourrait permettre une alternance* » (CHIFFOLEAU, 09 février 2007). Cela ne fait pas l'objet d'une analyse, mais il a été légiféré même dans la Constitution qui énonce dans l'article 8 que le parti Baath est le leader de l'État et de la société, et il explique les raisons profondes de la révolution actuelle du peuple syrien qui sacrifie chaque jour ses enfants, ses femmes et ses hommes pour un seul objectif, la liberté.

La Constitution syrienne promulguée en 1973 constitue, en outre, de nombreux articles qui proposent les notions principales des droits fondamentaux (art. 25 à 49). Pourtant, « *on peut dire que le discours politique officiel en Syrie s'est montré très réservé quant à l'adoption de la notion des droits de l'Homme* » (ZIYADEH, 2003). En effet, il évite délibérément l'utilisation du terme «droits de l'homme» et lui préfère la notion de «droits des peuples», afin d'utiliser la carte de la «résistance» contre Israël et les «plans coloniaux» à chaque fois les pays occidentaux évoquent la question de la démocratie et les libertés fondamentales en Syrie.

Au plan social, le manque d'une culture et d'une éducation aux droits de l'homme, et l'enracinement d'héritage hostile au respect de ces droits représente un enjeu majeur de la société syrienne. Certes, il ne manque absolument pas des maximes ou des proverbes favorisant le respect de certains droits humains dans la matrice sociale arabe et syrienne tel que « *Les femmes sont les sœurs des*

hommes ». Néanmoins, les exemples se multiplient dans le sens inverse, où nous retrouvons par exemple une chanson traditionnelle très connue faisant partie du folklore populaire syrienne, dans laquelle une femme dit à son mari - même si la traduction semble bizarre - : « *Ne me frappe pas ne me frappe plus, tu as cassé le bâton, ça fait un an et demi que je souffre de ta dernière frappe* » ! Nous pouvons suivre encore des proverbes favorisant la violence : « *Lorsque tu nourris donne la suffisance, et lorsque tu frappes fais mal* », ou l'obéissance aveugle au pouvoir qui vulgarise l'autoritarisme comme « *Met ta tête parmi les têtes et attends le coupeur des têtes* » et « *Si tu veux être à l'aise, dis toutes les choses me plaisent* ». D'autres encore induisent la discrimination contre les races : « *L'argent ne cache pas les racines* », les noirs : « *Ton âme-sœur est celui que tu adores, même s'il était un esclave noir* » ou les femmes : « *L'homme à la maison est une grâce même s'il était un morceau de charbon* ».

Ce sont des paroles enracinées dans la mémoire collective, et ils portent encore les grains de toute forme de négation des droits de l'homme notamment en ce qui concerne les femmes.

Ajoutons à cela une culture religieuse falsifiée s'appuyant sur des interprétations traditionnellement hostiles aux droits de la femme et historiquement hostiles à la liberté. Voilà deux grands obstacles devant une éducation correcte aux droits de l'homme, l'un de nature politique, l'autre de nature religieuse. Une phrase résume peut-être cette situation, selon Michel SUCCAR, le manager de la radio Madina, qui représente une radio avec un esprit d'« ouverture » et de « réforme » de l'ère de jeune président Bashar al-Assad, « *Sur Madina, on peut parler de tout... sauf de politique et de religion* » (MINOUI, 14 août 2008). Il n'y a pas d'avenir pour les droits de l'homme en Syrie sans surmonter ce « *carcan théologico-politique* » (selon l'expression de BLAIS, et al., 2002, p. 210).

Section 3 : Une analyse globale des manuels

§1 : La division des manuels

En général, chaque manuel est divisé en trois parties principales :

La première est celle du Coran, celle-ci est subdivisée en deux chapitres : celui de la récitation du Coran, où les manuels exposent des chapitres complets du Coran, en expliquant seulement les mots difficiles, et en donnant quelques objectifs courts de chaque texte. Le but principal de ce chapitre est l'apprentissage et

l'entraînement à la bonne récitation du Coran à la classe, car il y a une manière spéciale pour réciter le Coran qu'elle s'appelle le *tajwid* (l'embellissement)¹³. Et celui de l'interprétation du Coran, où les manuels rapportent des textes courts du Coran afin de les interpréter et en extraire les fins, les enseignements et les dispositions.

La deuxième partie est consacrée au Hadith (paroles du Prophète), là aussi, les manuels mettent en relief plusieurs hadiths, et les expliquent aux élèves en éclairant les mots et les expressions difficiles, puis ils développent les idées de ce hadith pour en avoir les fins et les enseignements.

La troisième partie est sur ce que les manuels l'appellent « les recherches islamiques ». Plusieurs thèmes sont abordés dans cette partie, par exemple l'importance de la science, les droits de l'homme, les affaires de la famille et de la société, et les éthiques islamiques. Chacun de ces thèmes est subdivisé en chapitres, dans lesquels les auteurs expliquent plusieurs sujets à partir de leur vision et en s'appuyant sur des preuves et des citations du Coran, du hadith ou de l'histoire islamique.

Nous rappelons que dans notre analyse, lorsque nous prenons en compte les textes du Coran et du Hadith, nous le faisons à partir du contexte et du thème selon lequel les manuels citent et interprètent ces textes, et non pas à partir de notre propre compréhension de ceux-ci.

Dans les manuels de 74 et 2004, toutes ces parties ont été présentées dans un seul ouvrage. En revanche, les manuels de 64 contiennent deux ouvrages, chacun inclut une partie de ces manuels, le premier livre traite du sujet du Coran (la récitation et l'interprétation), tandis que le deuxième se consacre à la parole du Prophète et aux recherches islamiques.

Et il faut ajouter aussi les exercices, les activités, les discussions ou les évaluations à la fin de chaque leçon ou chapitre, qui ont été évidemment pris en considération dans notre analyse.

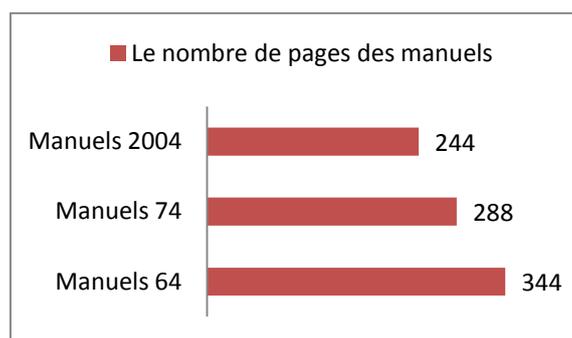
¹³ . Il s'agit des règles phonétiques qui permettent de lire correctement le Coran et d'embellir sa lecture. La fin de la mise en place de ces règles (qui débouche sur une lecture à la fois bonne et correcte) est l'augmentation de la méditation et le recueillement dans la parole de Dieu.

Nous allons présenter l'importance respective de chaque partie dans les trois manuels, mais avant cela, nous allons donner une idée sur le volume total de chaque manuel en prenant en compte le nombre de pages.

§2 : Le volume relatif des manuels et de leurs parties

1. Le volume de chaque manuel

Le nombre des pages des manuels de 64 est 344 pages, il a été réduit dans les manuels de 74 à 288 pages, puis il a été réduit encore dans les manuels de 2004 à 244 pages.



Les auteurs des manuels de 74 et 2004 justifient cette réduction du volume de ces deux manuels dans l'introduction comme suit :

« Voici le manuel de l'éducation islamique pour la classe de 2^{ème} secondaire, nous l'avons élaboré selon le nouveau programme, en tenant compte de l'âge mental de l'élève dans cette période. Et nous avons fait notre mieux pour éviter la prolixité et la répétition en préférant la phrase claire, laconique et significative » (Manuels 74, Introduction)

« Nous avons exclu quelques sujets qui ne sont pas appropriés au niveau de l'élève, et qui ne sont pas cohérents avec les articles du programmes scolaire. Et nous avons fait notre mieux pour éviter la prolixité et la répétition en préférant la phrase claire, laconique et significative » (Manuels 2004, Introduction)

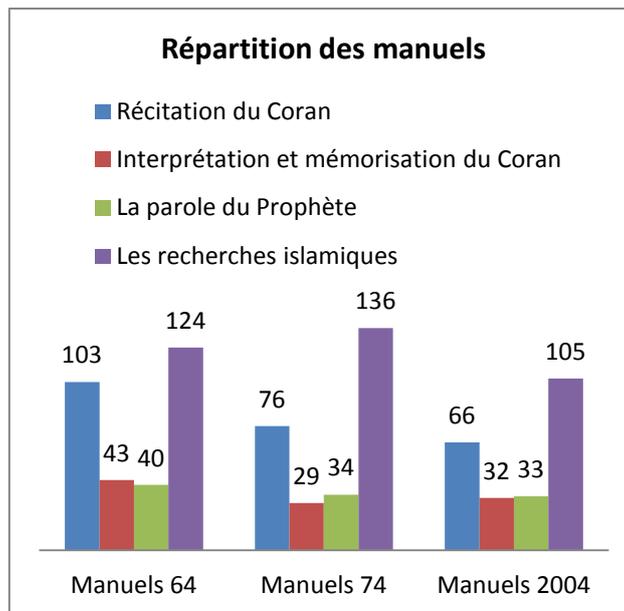
Cette justification est valable pour les manuels de 74, pourtant, en ce qui concerne les manuels de 2004, il semble que le but des auteurs est la réduction du volume à tout prix, Les auteurs signalent par exemple qu'ils ont « *exclut des sujets qui ne sont pas appropriés avec le niveau de l'élève* », mais, nous avons trouvé que la plupart de ce qui a été supprimé touche aussi bien les droits de l'homme que les éthiques et les maux sociaux. En revanche, le chapitre de la famille qui parle du mariage et du divorce occupe une place plus importante même par rapport à deux autres manuels qui sont plus volumineux. Et nous nous interrogeons si les détails

du divorce sont plus importants pour l'élève à cet âge (16 ans) que l'éthique ou les droits de l'homme ?

De plus, ces manuels ont supprimé une sourate complète du chapitre de la récitation du Coran, ce qui reflète une intention de réduire le volume des programmes. Est-ce que ce changement de ces manuels est survenu en tant que réponse aux pressions américaines vers la réduction du volume des programmes d'enseignement religieux dans les pays musulmans notamment après les événements du 11 Septembre, ou s'agit-il d'une politique gouvernementale de l'éducation qui prend en compte un discours sécuritaire : plus la génération est islamisée, plus le pouvoir politique (la dictature de la minorité) est menacé ?

2. Le volume des parties dans chaque manuel

Le graphique suivant montre le nombre des pages de chacune des quatre parties dans les trois manuels :



La partie la plus touchée par la réduction du volume dans les manuels de 2004 est celle de *recherches islamiques*, et cela a affecté bien évidemment le chapitre de droits de l'homme qui a subi une réduction du volume remarquable, puis celle de la récitation du Coran, et enfin celle de *parole de Prophète*. Dans cette dernière, nous constatons qu'il existait dans les manuels de 64 et 74 un hadith sur le droit des citoyens non musulmans, il a été supprimé dans les manuels de 2004. En plus, il faut remarquer que le chapitre sur la tolérance dans les manuels de 64 a été supprimé dans les manuels de 74 et 2004. Une troisième remarque est que la Sourate d'Al Imrân qui parle plus des gens du Livre a été remplacé, dans la partie

de la récitation du Coran, par la Sourate de Femmes. Ces trois remarques nous donnent une idée sur une tendance dans les manuels de 2004 à éviter, ou à minimiser toute parole sur la question de la diversité religieuse, et il s'avère que cette tendance est une politique de l'éducation syrienne, celle-ci découle de la nature du régime actuel, qui se base sur la dictature de la secte, et qui vise à délayer la secte dans la majorité à la place de favoriser la diversité.

Pour plus de précision, nous allons calculer le pourcentage de nombre des pages de chaque partie par rapport au nombre des pages des autres parties dans chaque manuel, ainsi, nous pouvons mettre en place la répartition suivante :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Récitation du Coran	33%	28%	28%
Interprétation du Coran	14%	11%	14%
La parole du Prophète	13%	12%	14%
Les recherches islamiques	40%	49%	44%

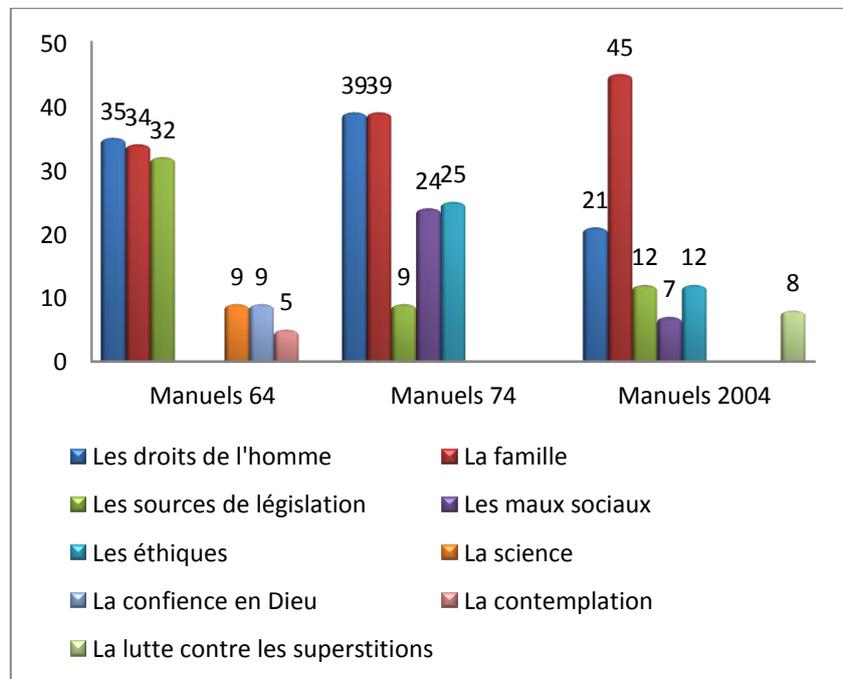
En réalité, les trois premières parties mentionnées plus-haut qui sont la récitation du Coran, l'interprétation et mémorisation du Coran et la parole du Prophète sont des parties qui s'intéressent aux textes religieux, et elles essayent de les expliquer, alors que la dernière partie (les recherches islamiques) est une production libre des auteurs, et c'est à ce stade là que s'avère le mieux le discours des auteurs. Nous constatons que cette partie fait à peu près la moitié des manuels de 74 avec 49%, alors qu'elle fait moins dans les manuels de 2004 et encore moins dans ceux de 64. Cela a donné l'occasion à ces manuels de mieux traiter la question des droits de l'homme, surtout si l'on prend en compte le volume total des manuels, comme nous allons le montrer ultérieurement.

Mais, cela ne veut pas dire que les autres parties n'apportent rien davantage aux droits de l'homme, puisqu'elles participent effectivement à ce sujet, mais dans la partie des recherches islamiques, la phrase des auteurs n'est pas restreinte dans les limites du texte.

La deuxième importance au niveau du volume est davantage la partie de la récitation du Coran. Dans cette partie, les manuels de 74 et de 2004 ont remplacé la Sourate d'Al Imrân (abordée dans les manuels de 64) par la Sourate des Femmes. Ce changement a en effet une conséquence sur les droits de l'homme. Tandis que la Sourat d'Al Imrân traite plus du sujet des religions divines et

notamment la chrétienté, la Sourat des Femmes aborde plus la question de la famille musulmane. En conséquence, les manuels de 64 ont pu mettre en valeur les droits des minorités, alors que ceux des 74 et 2004 ont pu mettre en relief les droits de la femme, de l'enfant des mariés, etc.

3. Le volume de la partie « recherches islamiques »



Les sujets de science et de contemplation ont été intégrés dans le chapitre des droits de l'homme dans les manuels de 74 et 2004, la façon dont ces manuels ont abordé ces thèmes a été changée de *l'importance de la science en islam* en 64 au *droit de l'apprentissage* en 74 et 2004, ce qui a augmenté relativement l'importance du chapitre de droits de l'homme dans les manuels de 74. Quant au manuel de 2004, le chapitre qui a gagné plus d'espace est celui de la famille.

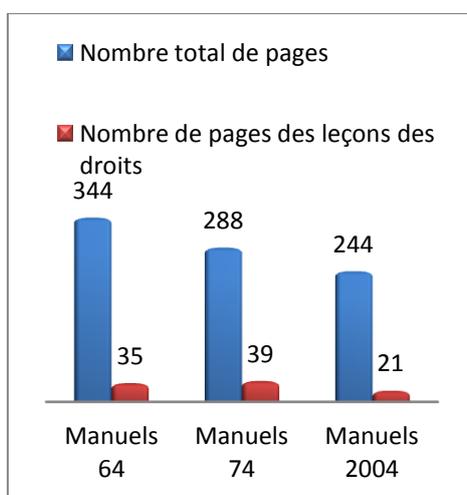
Un autre changement important a été élaboré dans les manuels de 74 et 2004 par rapport à ceux de 64. Il s'agit de réduire le volume du sujet des phases et des sources de la législation qui occupait une grande partie des manuels de 64, et d'ajouter à la place deux sujets plus importants qui sont les maux sociaux et les éthiques. Les manuels de 64 ont mis en place, en ce qui concerne la législation, des détails qui ne concernent que les spécialistes, les deux autres manuels ont remplacé ces détails par des questions plus proches de la vie quotidienne comme la drogue, la corruption, la sincérité, la solidarité etc.

4. Le volume du chapitre « les droits de l'homme » par rapport au volume total de chaque manuel

Les manuels de la classe de 2^{ème} secondaire ont consacré un chapitre complet aux droits de l'homme dans la partie intitulée « Les recherches islamiques », il s'agit d'un chapitre intitulé « *les droits de l'homme en Islam* », ou bien « *l'islam et les droits de l'homme* », ce chapitre consiste en plusieurs leçons qui couvrent les principaux éléments de droits, comme la liberté, l'égalité... etc. Le volume de ces leçons des droits de l'homme varie d'un manuel à l'autre, nous pouvons donner une idée de l'importance de ce sujet dans chaque manuel en comparant le nombre de pages consacrées à ce sujet dans les trois manuels choisis par rapport au nombre total des pages de chaque manuel. Alors, le pourcentage de nombre de page des droits par rapport au nombre total de page nous donne le poids relatif des leçons des droits de l'homme dans les manuels.

Le nombre de page du chapitre de droits de l'homme dans les manuels de 64 était 35 pages, ce nombre a augmenté dans les manuels de 74 pour arriver à 39 pages, puis ce nombre a connu une chute grave dans les manuels de 2004, il a été divisé en deux pour arriver à seulement 21 pages.

Et si nous ne prenions en compte que le nombre total des pages des manuels de 64, de 74 et de 2004 est 344 pages, 288 pages, 244 pages respectivement, nous déduirons alors que les manuels de 2004 ont perdu 44 pages en total, 20 pages de ceux-ci concernent le chapitre des droits de l'homme, ce qui nous donne l'impression que la chute grave du nombre de pages a touché principalement les droits de l'homme.



En traçant les détails de cette élimination, nous constatons que les éléments supprimés les plus éminents sont : d'abord, une leçon complète sur le colonialisme et l'influence étrangère, celle-ci était prévue dans les programmes de 74 dans le contexte de la parole de la liberté politique qui nécessite l'élimination de toute ingérence étrangère, ou selon les manuels : « *il n'est possible de protéger la liberté sociale et politique que par l'éradication du colonialisme sous toutes ses formes et ses manifestations* ».

Puis, parmi ce qui a été également supprimé, un paragraphe qui parle de *djihad* dans le contexte de la parole des moyens pour propager l'islam comme une méthode de lutter contre l'athéisme, et tout cela dans le contexte de l'explication de la liberté de croyance.

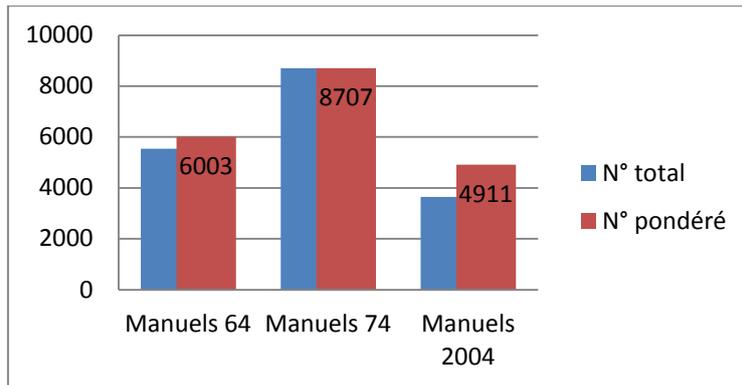
Nous soulignons que cette suppression a été peut-être encouragée par la lutte internationale contre l'intégrisme. Or, le changement dans les programmes de l'éducation religieuse en Syrie vers l'allègement des idées *djihadistes* ont précédé les événements du 11 septembre, puisque ces manuels ont subi un amendement radical en 1996, et cela pour des raisons intérieures qui visent à lutter contre la montée de l'islam politique qui représente une grande menace au pouvoir politique comme le prouve le combat des années quatre-vingt contre les Frères musulmans.

La politique de l'éducation syrienne a pris donc l'initiative de circonscrire les idées qui peuvent conduire à l'intégrisme, qui s'est renforcé après l'intervention des puissances occidentales en Irak ainsi qu'à cause de la question palestinienne, et qui continuera à nourrir ces sentiments et ces tendances et leurs donne la justification d'exister et de se reproduire.

De toute façons, le pourcentage de nombre de pages des leçons des droits de l'homme par rapport au nombre total dans les trois manuels de 64, 74 et 2004 est 10.17%, 13.54% et 8.60% respectivement, nous constatons que le poids relatif des chapitres consacrés aux droits de l'homme le plus important est celui de manuels de 74, et le moins important est celui de manuels de 2004.

Ce même résultat peut être obtenu par le calcul du nombre pondéré des mots des chapitres des droits de l'homme dans les trois manuels.

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
N° total	5539	8707	3647
N° pondéré	6003	8707	4911



Et il faut rappeler une deuxième fois que notre étude ne se contente pas à l'analyse de ces leçons seulement, mais, elle analyse le contenu des trois manuels dans leur totalité puisqu'il existe au-delà de ces leçons beaucoup de phrases, d'idées, voire des chapitres qui ont un rapport aussi bien avec les droits de l'homme qu'avec le cadre philosophique, juridique et politique de ces droits.

§3 : L'ordre des sujets

Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
<ul style="list-style-type: none"> • L'islam invite à la science • La contemplation • La confiance en Dieu • Les droits de l'homme • Les phases de la législation islamique • La famille 	<ul style="list-style-type: none"> • Les droits de l'homme • Le système de la famille • Les éthiques • Les maux sociaux • Les sources de la législation 	<ul style="list-style-type: none"> • Le système de la famille • Les sources de la législation • La lutte contre les superstitions • Les maux sociaux • Les droits de l'homme • Les éthiques

Nous constatons que la mise en ordre des sujets communs dans les manuels de 2004 a renversé celle de 64. En effet, il commence par le sujet de la famille, puis la législation, puis les droits de l'homme, et c'est exactement l'inverse de l'ordre de 64.

Quant aux sujets de la science et de la contemplation, qui font des chapitres séparés dans les manuels de 64, ils ont été décalés dans les manuels de 74 et 2004 pour qu'ils soient abordés dans le chapitre des droits de l'homme sous l'angle : le droit à l'apprentissage et à l'éducation. Donc, ce changement a vraiment amélioré la mise en ordre dans ces deux manuels.

La même remarque concerne la classification générale des droits de l'homme, les deux manuels de 74 et 2004 ont amélioré cette classification. Mais, les manuels de 64 gardent quand même des points positifs concernant ce chapitre. Et nous allons comparer les grandes lignes de chaque manuel par rapport à cette question.

1. La mise en ordre des droits

Manuels 64	
Les libertés	La liberté de l'opinion
	La liberté de la propriété
	La libre disposition de la propriété
La fraternité	La solidarité
	Ordonner le convenable et interdire le blâmable
	L'inviolabilité du sang, de l'honneur et des biens
	La protection des faibles
L'égalité	
La tolérance	

Manuels 74 et 2004	
Le droit à la vie	
Le droit à la liberté	La liberté de conviction
	La liberté de l'opinion, de la conscience et de l'expression
	La liberté sociale et politique
Le droit à l'apprentissage	
Le droit à l'égalité	

2. Les avantages et les défauts de cette mise en ordre

2.1. Les points positifs dans les manuels de 64

- Ils mettent en relief la protection du sang, de l'honneur, des biens et des faibles dans la société.
- Ils mettent en lumière les droits des minorités au moins pour les disciples des autres religions divines.
- Ils insistent sur la question de la justice sociale.

2.2. Les points positifs dans les manuels de 74 et 2004

- Ils commencent par le plus important droit qui est le droit à la vie
- Ils favorisent la liberté de conviction
- Ils s'intéressent à la liberté sociale et politique
- Ils mettent en exergue le droit à l'apprentissage et à l'éducation.

Ainsi, vu de cette comparaison, il s'avère difficile à trancher si les manuels de 74 et 2004 ont apporté une grande amélioration par rapport à ceux de 64 concernant les grands titres de ce chapitre des droits de l'homme.

Il nous semble que la mise en ordre des sujets a provoqué une régression dans le traitement des droits de l'homme dans les manuels de 2004. En effet, il apparaît que la meilleure mise en ordre, parmi les trois manuels, est celle de 74. Ces manuels ont commencé par le sujet des droits de l'homme, puis ils se sont penchés, sans interruption, sur la question de la famille qui est en fait rattachée à celle des droits de l'homme, car elle traite des thèmes tels que les droits des mariés, des parents, des enfants et des proches. C'est pourquoi, ces thèmes ont un rapport avec le thème des droits de l'homme. Ensuite, ils ont ajouté les sujets de l'éthique et des maux sociaux, et enfin, ils ont terminé par un petit éclairage sur les sources de la législation. Et nous ne savons pas la raison pour laquelle les manuels de 2004 ont renversé le bon ordre de 74, d'un côté, ils ont privilégié le thème de la famille par rapport à celui des droits de l'homme, et d'un autre côté, ils ont séparé les deux sujets par des questions lointaines comme les sources de la législation sans aucune logique de mise en ordre.

PREMIÈRE PARTIE
LA RÉFÉRENCE PHILOSOPHIQUE ET LE CADRE JURIDIQUE ET
POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE ET DE L'APPLICATION DES
DROITS DE L'HOMME

Pour connaître les fondements de la reconnaissance, de la mise en œuvre et de la protection des droits de l'homme, il faut étudier, au préalable, les références théoriques et philosophiques proposées à travers l'Histoire. Elles doivent ensuite être confrontées avec le cadre juridique et politique au sein duquel les droits sont consacrés et auquel les manuels scolaires renvoient. Puis, nous nous intéresserons à l'organisation politique et institutionnelle actuelle de la Syrie et vérifierons si elle correspondait aux énoncés des manuels portant sur la reconnaissance et l'application des libertés fondamentales. Cette étape est importante car les droits de l'homme, malgré leur caractère international qui résulte des nombreuses conventions et déclarations existantes, trouvent leur concrétisation dans l'ordre interne de chaque État signataire de ces textes. Ainsi, le type de régime politique de l'État syrien affecte indéniablement l'état des droits dans le pays.

CHAPITRE I

LA RÉFÉRENCE PHILOSOPHIQUE DES DROITS DE L'HOMME

Les droits de l'homme ont évolué depuis leur naissance en fonction d'idées, d'idéologies et de philosophies différentes. Connaître ces références permet d'interroger *la particularité culturelle ou religieuse* dont certains États et penseurs parlent pour contredire l'idée de l'universalité des droits de l'homme. Cela aide aussi à répondre à une question préoccupante notamment au sein des pays musulmans : qu'est-ce qui peut justifier les critiques et les réserves faites aux conventions internationales ?

Section I : La référence « séculière » des droits de l'homme

§1 : La théorie des droits naturels

La notion des droits de l'homme a été développée par plusieurs visions religieuses et philosophiques à la tête desquelles se retrouvent le christianisme et la théorie du contrat social. Le christianisme, qui place l'homme au centre de la création et qui postule que l'homme a été créé à l'image de Dieu, a affirmé la dignité de la personne humaine. La dignité, ce caractère humain naturel, fait de l'homme une créature méritant des droits naturels, c'est-à-dire des droits dont l'homme jouit en tant qu'homme. « *La personne humaine doit donc être respectée par elle-même et non plus en tant qu'elle appartient à un tout, collectivité ou cité. Par ailleurs, dans la conception antique des libertés, l'homme trouve dans la cité sa raison d'être. Il ne peut opposer à la cité sa conscience personnelle* » (DUPRE DE BOULOIS, 2010, p. 19).

La théorie du contrat social, développée notamment par ROUSSEAU, « *est le produit de l'école du droit naturel, apparue aux XVe et XVIe siècles. Selon elle, les droits de l'homme sont liés à la nature fondamentale de l'homme* » (SHANDA TONME, 2008, p. 21). Son point de départ

« *est l'idée qu'avant d'établir la société politique, les hommes ont vécu dans l'état de nature dans lequel ils jouissaient d'une entière liberté. La société naît lorsque l'homme décide de quitter l'état de nature. Problème : comment concilier la nécessité d'un pouvoir et la préservation des libertés originelles ? La solution est le contrat social* » (DUPRE DE BOULOIS, 2010, p. 19).

Le Préambule de la Déclaration française de 1789 met l'accent sur cette originalité en précisant que « *le droit ne crée pas ces droits, il les rappelle. Ceux-ci préexistent à toute construction juridique* » (MATHIEU, 2004, p. 171-172).

Le juriste hollandais Grotius (1583-1685) « considère en effet que, lors de la création, Dieu a doté l'individu de droits attachés à sa nature même, acquis par naissance et que, par conséquent, nul ne peut lui contester » (voir : BERSTEIN et al, 1998, p. 44). Mais, Grotius ne tarde pas à affirmer l'autonomie de ces droits par rapport au créateur.

Le véritable fondateur de la théorie du droit naturel, Pufendorf (1632-1694), rejette radicalement « la thèse des trois natures de l'homme exposée par Hobbes¹⁴ et en particulier de la différence entre l'homme à l'état de nature et l'homme en société ». Il pense par contre que « l'homme, créé par Dieu, est d'emblée tourné vers une sociabilité naturelle qui le conduit à entrer en contact solidaire avec les autres hommes » (BERSTEIN et al, 1998, p. 46). Pufendorf suppose en outre que la théorie du contrat est double. Elle se compose d'un « pacte d'union » pour la défense mutuelle des gens, et d'un « pacte de soumission » au souverain qui s'engage à assurer le Bien commun (voir : BERSTEIN et al, 1998, p. 46). En effet « toute l'école du droit naturel reprendra à Pufendorf la théorie du double contrat jusqu'à Rousseau qui contestera vivement l'idée du "pacte de soumission" » (BERSTEIN et al, 1998, p. 47). À partir de l'idée du contrat social, plusieurs conceptions se sont développées :

« John Locke (*Essai sur le gouvernement civil*, 1690) estime que les hommes, dans le contrat social, n'abandonnent qu'une partie seulement de leur liberté dans les mains du souverain. Les libertés survivent donc au contrat social et sont opposables au pouvoir. De son côté, Jean-Jacques Rousseau (*Du contrat social*, 1762) affirme que les hommes, dans le contrat social, ont abandonné toute leur liberté originare entre les mains du souverain. Mais si les hommes ont abandonné tous leurs droits, c'est pour les conserver intégralement. Comment est-ce possible ? La volonté générale, formée de la volonté des hommes, ne peut être que juste et bienfaisante » (DUPRE DE BOULOIS, 2010, p. 20).

Au delà de la théorie du contrat social et de l'école du droit naturel, d'autres fondements ont contribué à développer la notion des droits de l'homme, comme l'entendement humain, la tolérance selon LOCKE ou la raison selon KANT.

¹⁴. Hobbes (1588-1679) défend la théorie de la triple nature de l'Homme, à la fois individu singulier, lorsqu'il est créé par Dieu à « l'état de nature », membre d'une société et enfin chrétien (voir : BERSTEIN et al, 1998, p. 45).

De son côté, le père de la sociologie française E. Durkheim a cherché une conception de l'homme qui peut aboutir au consensus social. Il a développé une approche articulant l'individualisme et le socialisme sur la base de la sacralisation de la personne humaine. Dans cette perspective, « *la personne humaine est devenue une « chose sacrée et même la chose sacrée par excellence » ; « l'homme est devenu un dieu pour les hommes »... »* (voir FILLOUX, 2001, p. 142). Cette sacralisation, selon lui, doit remplacer le sacré religieux parallèlement à la décomposition des religions traditionnelles. « *Il s'agit donc de convoquer les hommes à une sanctification de l'homme, de légitimer une nouvelle religion, la « religion de l'individu », un nouveau sacré, la « sacro-sainte personne ».* (FILLOUX, 2001, p. 142-143). D'après FILLOUX, ce projet implique « *une démonstration sociologique des droits de l'homme qui doit permettre la conciliation de la dignité de l'individu (l'individualisme bien entendu) et de l'intégration sociale (le socialisme bien entendu)* » (FILLOUX, 2001, p. 142-143).

Mais, qu'entend Durkheim de l'homme ou de l'individu dans ce « culte de l'homme » ? En effet, « *déjà dans Le suicide, il était précisé que l'homme proposé « à l'amour et au respect collectifs » n'était pas l'individu sensible, empirique, « qu'est chacun de nous », mais l'homme en générale, l'homme idéale* » (FILLOUX, 2001, p. 148). Cet individualisme durkeimien est pensé ainsi selon une perspective sociologique, c'est-à-dire il relève « *de la nécessité fonctionnelle du respect des droits de l'homme dans la société civile et politique née de la division du travail, de l'industrialisme, de la modernité* » (FILLOUX, 2001, p. 149). Il s'agit d'un individualisme éthique, une notion qui remonte à Renouvier, « *impliquant à la fois un élément de “tndress” et de raison, ayant pour objet non l'individualité singulière dans l'individu, mais la “qualité d'homme”, voire la “condition d'homme”, de l'individu concret* » (FILLOUX, 2001, p. 151).

Durkheim construit sa « *religion de l'homme* » sur l'idée de la disparition des religions traditionnelles. Or, cette anticipation s'est avérée « *en partie déjouées par l'histoire. Si les religions traditionnelles n'ont pas toujours l'impact d'antan, elles sont loin d'avoir disparu ; certaines, comme l'islam, ont un regain de vigueur, et sont, dans maintes sociétés, le centre des valeurs sociétales* »

(FILLOUX, 2001, p. 158). L'ouvrage de G. KEPEL *La revanche de Dieu* supporte ce constat. Il marque le retour du religieux sur la scène politique et sociale à partir des années 1970. Il souligne le combat de plusieurs mouvements religieux, notamment les mouvements islamistes, aussi bien à s'emparer de l'État, sinon à influencer la politique, qu'à la réislamisation ou rechristianisation de la société. (Voir KEPEL, 1991).

Sur la base de ce bref exposé, il semble que « *les droits de l'homme s'inscrivent directement dans la logique de la philosophie des Lumières du XVIIIe siècle et, au delà, dans celle de l'humanisme de la Renaissance* » (MATHIEU, 2004, p. 171-172).

§2 : Les fondements philosophiques des droits de l'homme dans les diverses déclarations des droits

La Déclaration d'indépendance américaine de 1776 s'inspire apparemment de la philosophie des droits naturels quand elle estime qu'il « *devient nécessaire pour un peuple [de prendre] la place séparée et égale à laquelle les lois de la nature et du Dieu de la nature lui donnent droit...* »¹⁵. De surcroît, elle fait remonter ces droits humains au Créateur de l'homme, en affirmant que « *tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables* »¹⁶.

La Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen opte clairement, quant à elle, pour les « *droits naturels* ». Elle énonce que « *les Représentants du Peuple Français [...] ont résolu d'exposer [...] les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme* »¹⁷.

La Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) reprend implicitement, dans son préambule, la théorie des droits naturels, à travers la référence faite à la « *dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine* ». Elle introduit cependant une nouvelle expression, celle des « *droits fondamentaux* », qui vont remplacer les « *droits naturels* ». Son Préambule indique que « *la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits*

¹⁵. La Déclaration d'indépendance américaine
http://www.aidh.org/Biblio/Text_fondat/US_03.htm#1
Consulté le 22 septembre 2011.

¹⁶. *Ibid.*

¹⁷. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen,
<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>
Consulté le 22 septembre 2011.

égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». Il ajoute que les peuples « *ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme* ».

La référence à Dieu

Dans un article intitulé *la laïcité à l'épreuve des droits de l'homme*, J. BAUBÉROT constate qu'il existe une différence importante entre la déclaration française et la déclaration américaine à propos de la référence à Dieu :

« en 1776, la Déclaration d'indépendance américaine affirme que « tous les hommes ont été créés et dotés par leur Créateur [...] de droits inaliénables ». La Déclaration française de 1789 indique quant à elle que « l'Assemblée nationale reconnaît et déclare en présence et sous les auspices de l'Être suprême [...] les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme ». Dans le texte français, les droits de l'homme ne sont pas l'œuvre de Dieu, pas plus d'ailleurs que de l'Assemblée elle-même » (BAUBÉROT, 2004/1, p. 22).

La raison de cette différence réside dans la relation spécifique qu'entretient chaque État avec l'Église.

« Outre-Atlantique, la grande pluralité des dénominations protestantes empêche que Dieu soit la propriété exclusive d'une Église. Dieu peut être l'auteur des droits de l'homme sans que cela entraîne le risque d'une domination ecclésiastique sur l'État et sur la société. En France, en revanche, le catholicisme se trouve dans une situation de monopole, imposée par une violence nettement plus tardive qu'ailleurs. L'Assemblée ne pouvait courir le risque de voir l'Église catholique devenir l'interprète légitime des droits de l'homme. Il se produit ainsi une sorte d'auto-révélation des droits qui n'est pas pour rien dans leur condamnation par le Saint-Siège, un élément important de la rupture entre catholicisme romain et Révolution » (BAUBÉROT, 2004/1, p. 22-23).

Cette rupture avec Dieu en gardant en même temps la notion de sacralité établit le premier pas vers la notion laïque dans le domaine de droits, même la devise de la révolution contiendra trois mots notions (égalité, liberté, fraternité), qui vont remplacer la doctrine chrétienne (le père, le fils et le saint esprit).

§3 : Critique islamique de la référence philosophique des droits de l'homme

Quelques auteurs musulmans ont critiqué le fondement des droits de l'homme qui repose sur la théorie des droits naturels, la dignité inhérente aux êtres humains ou les droits fondamentaux.

Tout d'abord, les fondements adoptés par la Déclaration universelle « *ne sont en fait que des paroles philosophiques, et théoriques qui ne sont pas liées à la réalité et à la vie* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 129-130). C'est-à-dire qu'ils sont acceptés mais leur mise en pratique est impossible. Ensuite, l'expérience humaine démontre que « *les principes théoriques liés à la pensée et à l'imagination étaient dans une vallée, et la réalité pratique était dans une autre, et plusieurs tragédies ont été commises au nom de la justice et de la liberté, notamment la colonisation de nombreux peuples et pays...* » (AL-MUHAMMASANY, 1979, p. 73). En fait, ces critiques ne discutent pas les fondements eux-mêmes, mais elles critiquent plutôt ceux qui s'en réclament. Elles contestent les effets de leur mise en œuvre et de celle des droits qui en résultent, par les défenseurs de ces déclarations. L'expérience de la colonisation des pays arabes, puis les attitudes de l'Occident vis-à-vis des problèmes des droits de l'homme dans ces pays, donnent l'impression qu'il existe une grande contradiction entre les paroles et les actions. D'où le reproche contre la Déclaration universelle qui semble être, aux yeux de certains arabes et musulmans, trop occidentale.

De plus, une autre critique va plus loin lorsqu'elle considère que la référence des droits dans le monde occidental ne se représente pas effectivement dans la théorie des droits naturels. Elle propose, par contre, que la notion des droits de l'homme, représentée dans les déclarations et les conventions internationales, renvoie à une particularité culturelle occidentale contredisant le principe primaire dans le concept des droits naturels qui est l'universalité. Le penseur musulman R. AL-GHANNOUSHI estime qu'avec l'absence d'une base intellectuelle solide de leur construction, les libertés fondamentales sont des libertés négatives et sans contenu. Il pense que « *malgré l'afféterie de l'idée de "droits naturels", ce sont les balances du pouvoir qui déterminent les droits et les libertés. En conséquence, il n'y a rien qui empêche de retirer ces droits avec le changement des équations du pouvoir au profit des riches et puissants* » (AL-GHANNOUSHI, 1993, p. 33).

Le penseur tunisien argue que

« la base essentielle des libertés politiques et sociales en Occident capitaliste et socialiste n'est pas la croyance en l'Homme en tant que valeur suprême, et tout ce qu'il a été écrit à ce sujet n'est qu'un rêve romantique de l'âge de la Renaissance. En fait, la pensée occidentale ne reconnaît, dans la profondeur, que le matérialisme, de fait, cette créature, appelée Homme, ne représente qu'une étape

avancée dans le devenir de la matière, il est un phénomène et non pas une essence humaine. En conséquence, le déterminant essentiel des libertés et des droits, selon Engles, n'est ni Dieu, ni la nature humaine ni le droit naturel, mais les équations du pouvoir : la force, la richesse et la domination. Voilà le Dieu d'Occident et la source de ses valeurs. Et même lorsque l'occidental reconnaît des droits pour l'homme, et se mobilise pour les défendre, il ment, car ce qu'il appelle « Homme » n'est que le citoyen » (AL-GHANNOUSHI, 1993, p. 34).

Il semble judicieux de relativiser ces propos qui ne tiennent pas compte de la distinction entre l'attitude des gouvernements, compatible bien sûr avec un certain courant de pensée, et celle d'un autre courant représentée par des penseurs, des ONG et des activistes qui n'intègrent pas forcément dans la première catégorie et n'adoptent pas forcément cette philosophie qui matérialise l'homme. Par ailleurs, il n'est pas pertinent de détruire tout l'héritage occidental en matière des droits pour prouver la primauté de la notion et la référence islamique. Les constitutions américaines et françaises appartiennent à un devenir historique suivant des révolutions importantes. Il s'agissait bien pour les Américains d'une déclaration consacrée au peuple américain, alors que la déclaration française de 1789 a ajouté la dimension universelle lorsqu'elle parle de l'homme ainsi que du citoyen avec une ambition universelle claire de favoriser les valeurs de leur révolution au niveau international, et c'est cela qui a fait la différence historique.

De toute façon, la réponse des écoles islamiques consista en la mise en place d'une alternative islamique aux déclarations occidentales.

Section II : La référence islamique des droits de l'homme

Plusieurs théories ont été développées par les spécialistes musulmans pour expliquer la source des droits en général, et des droits de l'homme en particulier, dans l'islam. Or, toutes ces théories aboutissent à une seule référence, la charia.

Il convient de présenter tout d'abord les différentes idées proposées par les penseurs musulmans, avant de s'intéresser à leur intégration dans les différentes déclarations islamiques des droits.

§1 : La référence des droits de l'homme dans le courant islamique traditionnaliste¹⁸

1. La fitra

Mentionné dans le Coran, le mot *fitra* s'entend comme « *l'état naturel dans lequel Dieu a créé l'homme* » (AL-HAJ, 2009). Nous pouvons alors définir la *fitra* comme « *la nature créée* » (BORRMANS, 1984, p. 984).

Le Coran précise que l'état naturel de l'homme est d'être une création de Dieu : « *telle est la fitra que Dieu a originellement donnée aux hommes - pas de changement à la création de Dieu* » (Le Coran, 30/30). Comme cette *fitra* a été créée par Dieu, alors, c'est à lui, et à lui seul, de désigner les droits de la créature. (Voir AL-HAJ, 2009).

En liant les droits de l'homme à la *fitra*, les islamistes indiquent que « *personne ne peut donner ces droits à quiconque, seul Dieu les donne à toutes les personnes* » (AL-HAJ, 2009). Dans ce sens, tout être humain a, en tant que tel, des droits. Ces droits sont universels car ils découlent de l'universalité de la *fitra* humaine.

Cette référence islamique renvoie alors la détermination des droits de l'homme à Dieu. Les islamistes estiment que c'est par la charia révélée qu'on peut s'informer sur la volonté de Dieu. Ainsi, ils s'accordent sur le fait que la charia est la référence islamique des droits de l'homme. Donc, leur référence à Dieu en général se rapproche de celle de la Constitution américaine comme nous l'avons vu plus haut dans le commentaire de BAUBEROT, et se distingue nettement de celle de la Constitution française.

Les « *droits fitriya* » et les « *droits naturels* »

Si la conception occidentale des droits de l'homme porte sur l'idée des droits naturels dont « *l'homme dispose en tant qu'homme* » (ZIYADEH, 2000, p. 8), la

¹⁸ . A travers de cette thèse, nous distinguons entre deux courants de l'islam. Tout d'abord, le courant *salafiste*, qui suit à la lettre les interprétations fournies par les écoles juridiques reconnues comme le malikite, le hanafite, la chafiite et le hanbalite ou celles de l'une d'entre eux. A l'intérieur de celui-ci nous rencontrons plusieurs groupes de pensée tels que les *wahabites*, les *jihadistes* radicaux, les traditionnistes modérés. Ce dernier représente le courant majoritaire en islam, et nous allons le mentionner régulièrement. Le deuxième grand courant est le courant de réforme et de renouvellement, à l'intérieur duquel se retrouvent beaucoup de penseurs commençant par ceux qui opèrent des lectures nouvelles des textes passant par les libéralistes et finissant même par les laïcs musulmans.

conception islamique des droits de l'homme repose sur l'idée des « *droits de fitra* » (AL-HAJ, 2009). Certains ne font aucune distinction entre les deux références, soulignant que les droits de l'homme dans l'islam sont des droits « *conformes à la nature de l'homme normal et à son essence* » (AL-SHEHA, 15 juillet 2009). Ils essayent de réconcilier les deux conceptions en rappelant que les théologiens musulmans affirment constamment que l'islam est la religion de la *fitra* (nature). Ils se demandent donc :

« Pourquoi tous les Chrétiens et ceux des Musulmans qui recourent au « droit naturel » devraient-ils être accusés d'être des « laïques », voire des « athées », alors que l'on peut et que l'on doit toujours considérer la « nature » de l'homme comme « créée » par Dieu lui-même - n'est-ce pas le sens même à donner à la fitra elle-même ? Pour eux, il est évident que c'est Dieu qui a prédisposé dans la « nature humaine » ces valeurs fondamentales qui sont toujours à redécouvrir et à réexprimer au cours des siècles et en fonction de l'évolution même des sociétés » (BORRMANS, 2007, p. 285).

Pourtant, il faut signaler que les deux conceptions ne sont pas identiques. La différence primordiale entre l'idée des « *droits fitriya* » et celle des « *droits naturels* » est que l'origine de la *fitra* implique l'existence d'un *fatér* (créateur), alors que le mot nature ne le suppose pas. À cela, il faut ajouter que la théorie des droits naturels a été développée, dans son sens moderne, par des philosophies qui excluent, dans la plupart des cas, le concept de Dieu.

D'ailleurs, la *fitra* en islam redevient, en parallèle, une mesure pour régler les interprétations humaines de la charia. Les spécialistes de *fiqh* islamique considèrent qu'il ne faut jamais déduire des dispositions jurisprudentielles qui contredisent la *fitra*. Cela aboutit au fait que la *fitra* concorde à nouveau avec l'idée des droits naturels dans ses résultats. Toutes les deux ont pour but de se conformer à la nature, mais le chemin pour y parvenir dans l'islam est la charia.

En outre, lorsqu'on ajoute au mot nature certains adjectifs comme « *saine* », « *droite* » ou « *juste* », ou quand on met en garde contre la déviation de cette nature, la confusion est à nouveau présente.

La différence entre la conception islamique des droits de l'homme et celle philosophique réside, de façon synthétique, dans la réponse à cette question : qui détermine les droits de l'homme ? Dans le cas islamique, c'est le Créateur de

l'homme par la voie de la charia, et dans l'autre cas, c'est l'homme lui-même qui détermine ses droits.

2. L'honneur de l'homme

La deuxième théorie islamique des droits de l'homme considère que « *l'homme dispose de droits propres qui touchent à sa dignité humaine par son existence dans le monde* » (AL-HAJ, 2009). La dignité humaine, qui apparaît avec la naissance de l'homme, est à l'origine de ses droits. Certains auteurs confirment que « *le respect de l'être humain dans l'islam concerne principalement le respect de la vie humaine et le respect de la dignité de l'être humain* » (AL-MIDANI et STEHLY, 2008, p. 544).

Pour prouver que l'honneur est une source des droits de l'homme, nous pouvons nous appuyer sur le Coran qui déclare explicitement : « *Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. [...] et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures* » (Le Coran, 17/70). L'expression « *fils d'Adam* » est intéressante ici car elle donne une dimension universelle à cet honneur.

En plus, nous pouvons trouver plusieurs socles et principes, inspirés des textes du Coran et du hadith, qui ajoutent des différents aspects de cet honneur tels que :

- L'homme est le successeur de Dieu sur la terre
- Les anges ont été obligés de se prosterner devant Adam
- La préférence de l'homme sur toutes les créatures
- Tout ce qui est dans l'univers est mis au service de l'homme
- L'homme est honoré par la raison
- Honorer l'homme dans les prescriptions de la Charia (voir : AL-ZUHAILY, 2008, p. 11-13).

Nous allons revenir à cette idée pour plus d'explication lorsque nous traitons l'idée de la dignité humaine dans la deuxième partie.

Le dernier aspect mentionné est important, car les auteurs musulmans mettent en liaison l'honneur, ou la dignité de l'homme, avec les prescriptions de la charia. L'explication est que l'honneur ou la dignité est un don de Dieu, car « *Allah a créé l'homme dans une forme parfaite et lui a octroyé un honneur spécial...* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 130). Pour connaître le contenu de cette dignité, il faut consulter les prescriptions de Dieu, c'est-à-dire la charia. Pour reprendre les mots d'un spécialiste de *fiqh* islamique : « *la base des droits de l'homme, d'après*

l'islam, se trouve dans les législations et les dispositions que l'islam a prescrites. Ces droits sont un don, une lumière et une miséricorde du Seigneur pour toute l'humanité, c'est pourquoi nous avons défini le droit comme un intérêt reconnu par la Charia » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 131).

3. La vision islamique de l'homme

La doctrine des droits de l'homme en islam repose sur la « *conception islamique juste sur l'homme, l'univers et la vie* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 131). Cette idée n'a aucune différence avec celle mentionnée dans le paragraphe précédent, puisque la conception islamique de l'homme est que celui-ci est honoré dans l'islam en tant que successeur de Dieu sur terre, ce qui équivaut à dire que l'univers est mis à son service. Par ailleurs, la conception islamique du monde s'illustre dans les législations et les prescriptions de la charia. Cela nous conduit à noter que la parole d'une « vision islamique » est floue, puisqu'il faut préciser par quelle lecture des textes et par quel lecteur cette vision a été déterminée, c'est-à-dire par quel courant de pensée, puisque chacun d'entre eux présente sa conception appuyée sur son interprétation, et il l'appelle « une conception islamique du monde ». AL-ZUHAILY appartient en réalité au courant traditionaliste, c'est pourquoi lorsqu'il précise « *la conception islamique juste...* », il veut dire la conception islamique selon cette école de pensée.

4. La servitude à Dieu pour la liberté de l'homme

L'homme est un esclave, à partir du moment où il admet que Dieu est le créateur de tout l'univers, et donc de lui-même. Mais s'il accepte la soumission complète à Dieu, il se libère en même temps de toute sorte d'esclavage ou de soumission à n'importe quelle créature. Telle est la vision islamique des deux types de relation, celle de l'homme avec son Créateur qui se réalise par la soumission, et celle de l'homme avec ses semblables qui se fonde sur la liberté.

En effet, « *la servitude dans cette vision est la règle qui gouverne toutes les sociétés humaines. L'homme est un esclave par sa nature ainsi que par sa réalité, et il a le choix : soit il accepte la servitude de l'homme à l'homme [...] soit il admet l'assujettissement de l'homme à Dieu seul* » (AL-MAWDOUDI, 1967, p. 23,31). De fait, « *la base des droits de l'homme dans l'islam réside dans le principe de l'esclavage, l'asservissement, ou la servitude à Dieu* » (AL-BOUTY, 1992, p. 25) car « *dans la soumission à Dieu, tout le monde se retrouve sur un*

ped d'égalité, et dans la foi en Dieu, l'homme se libère de toutes les formes humiliantes d'esclavage envers un autre homme » (AL-ZUHAILY, W., 1995, p. 10-11).

De plus, le nom islam vient justement du mot *istislâm* qui signifie « *soumission* » : « *le Musulman est, avant tout, un être soumis à Dieu (muslim) [...]. La religion, aux yeux de Dieu, est la Soumission (Coran 3, 19) » (BORRMANS, 1984, p. 984).*

Il faut souligner maintenant que la soumission à Dieu seul exige aussi la soumission à sa Loi, à savoir la charia. Ceci nous conduit à la base de la théorie islamiste politique. Le célèbre penseur musulman AL-MAWDOUDI explique que « *le fondement de la théorie politique dans l'Islam est de retirer tous les pouvoirs et la capacité de légiférer de la disposition des hommes [...] parce que cela est une affaire propre à Dieu seul » (AL-MAWDOUDI, 1967, p. 23,31).*

Comme l'homme est incapable de légiférer pour lui-même, il doit accepter sans aucune réserve les législations de Dieu. De même, l'homme ne peut pas mettre en place ses droits, il appartient à Dieu de préciser et ordonner ces droits par sa Loi divine.

En résumé, nous remarquons, en étudiant les différentes théories proposées par les islamistes, que la charia est toujours au centre de la fondation des droits de l'homme. Ainsi, « *les droits de l'homme sont liés principalement à la doctrine correcte, à savoir la croyance en Allah d'un côté et en sa Charia révélée de l'autre, qui est la source et le fondement des droits » (AL-ZUHAILY, M. 2008, p. 135-136).*

Autrement dit, la croyance en Dieu est la source théorique des droits de l'homme, alors que la charia est la source pratique de ces droits. La croyance en Dieu, qui a honoré l'homme et mit l'univers à son service, obligeant à se soumettre à Lui seul, comporte la croyance en sa Loi, la charia, comme une référence dans tous les aspects et les détails de la vie des croyants. C'est pourquoi, nous nous concentrons dans notre étude sur cette référence pratique des droits : la charia.

Pour le penseur musulman A. MERAD, l'existence d'une référence propre à la culture islamique en matière des droits de l'homme aide à enraciner les notions des droits dans la conscience musulmane en tant qu'objet de leur foi et leur croyance. C'est pourquoi, elle aura « sur la conscience de chaque musulman un

impact bien plus profond que s'il s'agissait de principes formulés par des institutions humaines (chartes, constitutions) » (MERAD, 2007).

§2 : La référence légitime selon les déclarations islamiques des droits de l'homme

Les fondements des droits de l'homme dans les différentes déclarations islamiques se trouvent dans leurs préambules. Ceux-ci sont des introductions dans lesquelles les auteurs expliquent les fondements théoriques des articles proposés. Nous pouvons y découvrir la base philosophique, religieuse ou morale des droits énoncés. Il convient de s'intéresser principalement à la Déclaration du Caire sur les droits de l'homme car celle-ci est la seule convention formelle approuvée par les gouvernements des pays musulmans. Toutefois, cela ne nous empêche pas de s'éclairer de cette référence pour examiner d'autres déclarations islamiques fournies par des organisations non gouvernementales.

1. La Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam

La Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam (DCDHI) débute en affirmant l'importance de la conviction religieuse dans le soutien des progrès de la civilisation. Elle estime que la croyance religieuse est un outil important pour défendre et protéger les droits humains. Les États membres de l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) considèrent que « *l'Humanité, qui a réalisé d'immenses progrès sur le plan matériel, éprouvera le besoin pressant d'une profonde conviction religieuse pour soutenir sa civilisation, et d'une barrière pour protéger ses droits* » (DCDHI, 1990).

En outre, la foi n'est pas seulement un système de protection des droits de l'homme puisqu'elle les reconnaît en tant que tels : les droits de l'homme et les libertés, selon cette Déclaration, « *font partie intégrante de la Foi islamique* » (DCDHI, 1990). La DCDHI dépasse le cadre islamique quand elle indique que les DH sont une production religieuse universelle qui a été établie par toutes les religions révélées. Nous pouvons lire dans son préambule que les « *droits sont des commandements divins exécutoires, que Dieu a dictés dans ses Livres révélés et qui constituent l'objet du message dont il a investi le dernier de Ses Prophètes en vue de parachever les messages célestes...* » (DCDHI, 1990).

Si les droits de l'homme font ainsi partie de la foi islamique, cela implique-t-il pour autant que ces droits soient régis par la loi islamique ? En principe, les deux

idées ne sont pas corrélatives car la foi et la loi sont deux champs différents de la religion. L'un concerne la théorie et l'autre touche à la pratique. La DCDHI tranche cette question en mettant l'accent sur l'objectif de contribuer aux efforts de l'humanité dans le but « *d'affirmer sa liberté et son droit à une vie digne, conforme à la Charia* » (DCDHI, 1990). Une vie conforme à la charia signifie évidemment une vie dirigée par la loi islamique, y compris dans les droits et les devoirs.

Or, il est difficile de comprendre comment un droit de l'humanité peut être conduit par la charia. Cela montre, à n'en pas douter, une ambiguïté dans la conception de l'universalité des DH en islam. Le Coran lui-même a fait une distinction nette dans son discours entre un discours humain, comme les versets qui commencent par « *Ô gens...* » ou ceux qui parlent des fils d'Adam, et un discours spécifique au groupe des croyants, comme les versets qui commencent par « *Ô musulmans... Ô croyants...etc.* ». La lecture du contenu de chacun de ces deux discours révèle clairement la prise en conscience de cette distinction. Les questions liées aux droits et libertés fondamentaux appartiennent évidemment au premier genre de discours, concernant la dignité humaine par exemple le Coran dit : « *Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam...* ». En conséquence, la charia, ayant comme source les deux genres de discours, ne peut pas être une référence humaine des droits de l'homme.

2. La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme

Le Conseil Islamique, organisation non gouvernementale basée à Londres (Royaume-Uni), a proclamé, le 19 décembre 1981, par l'intermédiaire de son Secrétaire général au siège de l'UNESCO, la Déclaration islamique universelle des droits de l'homme (DIUDH).

La DIUDH évoque, à plusieurs reprises dans son préambule, la nature divine de la source des droits de l'homme en islam. Selon cette déclaration, Dieu a mis en œuvre une loi divine, codifiée dans le Coran et la Sunna. Elle conclut que Dieu, par sa Loi, est la source des droits de l'homme.

Cette Déclaration signale d'abord que Dieu est la « *source de toute Loi* » (DIUDH, 1981). Ensuite, elle considère qu'Allah (Dieu) « *a donné à l'humanité, par ses révélations dans le Saint Coran et la Sunnah de son saint Prophète Mahomet, un cadre juridique et moral durable permettant d'établir et de*

réglementer les institutions et les rapports humains » (DIUDH, 1981). Elle met en exergue l'idée que « *les droits de l'Homme, dans l'Islam, sont fortement enracinés dans la conviction que Dieu, et Dieu seul, est l'Auteur de la Loi et la Source de tous les droits de l'Homme* » (DIUDH, 1981). Ainsi, elle affirme nettement que les droits de l'homme sont « *prescrits par l'Islam* » et « *ordonnés par la Loi divine* » (DIUDH, 1981).

Il est évident que « *la phrase Loi Divine ou le mot Loi revient à plusieurs reprises dans ce préambule, ce qui signifie que les dispositions de cette Déclaration sont toujours soumises à la charia* » (AL-MIDANI, cons. le 27 févr. 2011).

La DIUDH ne manque pas de signaler la dimension universelle des droits en islam. En tant que droits donnés par Dieu à l'humanité, ils concernent tout le monde et non pas seulement les musulmans.

En bref, très souvent, à la fin des divers articles de ces déclarations, il est précisé : « *à moins que la Sharî'a n'en dispose autrement* » ou « *dans le respect des dispositions de la Sharî'a* ». Le texte de la DUDHI comporte 28 mentions du substantif *Sharî'a* ou de l'adjectif qui lui correspond (*shar'î*). (Voir BORRMANS, 2007, p. 282).

3. La Déclaration sur les droits et la protection de l'enfant dans le monde islamique

Adoptée à Casablanca (Maroc) le 15 décembre 1994 par l'OCI, la Déclaration sur les droits et la protection de l'enfant dans le monde islamique (DDPEMI) met l'accent sur l'origine divine des valeurs religieuses en général et des règles sociales en particulier. Elle note que « *les valeurs et les principes sociaux de l'Islam tirent leur source de la révélation divine* » (DDPEMI, 1994).

De plus, elle rappelle aux « *peuples et gouvernements islamiques de l'ère contemporaine la nécessité de suivre les enseignements de la religion islamique, ses valeurs et son système précurseur en matière de construction de la famille en général et de protection de l'enfance en particulier* » (DDPEMI, 1994).

Si nous écartons l'expression « *gouvernements islamiques* » qui n'existe sans doute pas en réalité et peut être remplacée par celle de « *gouvernements des pays musulmans* », nous constatons que la déclaration désigne aussi bien le système moral que le système juridique (la charia) comme référence des droits de l'enfant.

4. Covenant des droits de l'enfant en Islam

Adopté par l'OCI en 2005 à Sana'a (Yémen), le Covenant des droits de l'enfant en islam (CDEI) réaffirme l'idée présentée dans la DCDHI en 1990 que « *les droits fondamentaux et les libertés publiques en Islam font partie intégrante de la religion musulmane* » (CDEI, 2004). Son préambule se contente d'énoncer « *les droits de l'enfant dans la charia islamique et ses prescriptions, tout en tenant compte des législations internes des États* » (CDEI, 2004).

§3 : Entre référence islamique et référence séculière des droits de l'homme

Plusieurs textes ont fait l'effort d'expliquer les réserves islamiques envers la Déclaration universelle pour atténuer la différence entre la vision islamique et la conception séculière des droits. Or, la différence au niveau du fondement est plus large, voire irréconciliable, puisqu'il s'agit d'une différence entre une base naturelle, enfin humaine, et une base divine. Surtout, cette seconde base offre une loi divine susceptible, d'après elle, d'être mise en pratique. Cela n'est donc pas facile, comme certains le remarquent, d'avoir

« un dialogue approfondi entre juristes, philosophes et théologiens, [et que ce dialogue] pourrait demain réduire ou supprimer « le mur de la défiance » qui existe encore entre les partisans de la Déclaration universelle de 1948 ... et les défenseurs d'une « vision islamique », plus ou moins rigide, de ces mêmes droits dans le contexte de la Shari'a : ces derniers, très souvent, soupçonnent ou accusent la Déclaration universelle de 1948 d'être trop « occidentale », voire « chrétienne »... » (BORRMANS, 2007, p. 283-284).

Cet écart entre deux références et deux conceptions a un effet sur l'intégration des droits de l'homme, tels qu'ils ont conçu en Occident, dans la culture islamique. Les juristes musulmans, qui ont mis en place des déclarations islamiques des droits de l'homme, visent, en amont de leur travail, à reconstruire la majorité des droits « occidentaux », reconnus par les déclarations universelles, sur une base islamique. D'où leur insistance permanente sur la notion de charia. La perception des musulmans de la référence séculière des droits de l'homme va prendre une dimension culturelle-historique plutôt que philosophique. Elle va être conjuguée avec l'Occident, on parle désormais d'une référence occidentale des droits de l'homme. Cela a contribué en plus à renforcer l'écart entre les deux visions : arabo-islamique et occidentale, à cause de plusieurs perceptions de l'Occident

dans l'imaginaire arabo-islamique, celle de l'Occident colonial, et celle de l'Occident judéo-chrétien.

§4 : La référence des droits de l'homme dans les manuels

Les notions de la dignité et de l'honneur de l'homme, ainsi que son statut en tant que Calife sur terre peuvent constituer la référence des droits de l'homme dans les manuels. Les manuels de 64 affirment la dignité inhérente de la personne humaine. Ils invitent à respecter la dignité de tous les hommes, quels que soient leur genre ou leur couleur. (Voir Manuels 64, 2/ p. 99). Les deux manuels de 74 et de 2004 considèrent que le statut de l'homme comme Calife de Dieu est un aspect de l'honneur de l'homme. Ils enseignent que « *l'un des aspects de cet honneur de l'homme est qu'Allah l'a désigné comme son successeur sur terre, et [ce qui fait de lui en conséquence] le maître du monde* » (Manuels 74, p. 172, et Manuels 2004, p. 221). Ils soulignent également la préférence de l'homme par la faculté de la raison : « *Dieu a honoré l'homme, il l'a préféré à toutes les créatures du monde par le don de la raison* » (Manuels 74, p. 172, et Manuels 2004, p. 221).

En outre, les manuels de 1974 et 2004 lient les droits de l'homme à la foi et à la religion. Ces droits, d'après les manuels de 74, ne se sont pas développés par un effort humain, ou par des revendications populaires, mais sont un don de Dieu. En effet, ces ouvrages expliquent deux caractéristiques des droits de l'homme en islam :

« D'abord, les droits de l'homme, auxquels l'islam appelle, ne sont pas le résultat d'une revendication d'un organisme ou d'une nation, mais un don de Dieu envers l'homme, parce qu'il le mérite. Ensuite, les droits de l'homme en islam font partie de la religion. L'homme ne peut être croyant qu'à condition de les appliquer envers lui-même et sur la terre pour que l'ordre d'Allah soit établi. De fait, le musulman ne peut choisir entre prendre ou laisser ces droits : il doit les appliquer parce qu'ils sont des ordres d'Allah » (Manuels 74, p. 147).

Les manuels de 74 et 2004 insistent sur la double nature de l'homme, à la fois libre par rapport aux autres individus et créatures, et serviteur (esclave) de Dieu, car, toujours selon eux, cette liberté est une grâce par Dieu. L'homme a été créé libre et il doit être le serviteur de son Créateur qui lui a donné cette liberté : « *L'homme, aux yeux de l'islam, est un serviteur de Dieu, et l'univers entier est une propriété pour lui, Allah a octroyé l'homme la liberté, elle est donc un droit de l'individu par sa naissance* » (Manuels 74, p. 153 et Manuels 2004, p. 214).

Ainsi, les manuels confirment l'idée que Dieu est la source des droits de l'homme en islam et que Sa volonté ne peut être éclairée que par la Loi divine ou la charia. Ce constat nous oblige, par conséquent, à analyser cette source juridique dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II

LE CADRE JURIDIQUE DES DROITS DE L'HOMME DANS LES MANUELS (LA CHARIA)

La référence et le cadre juridique des droits de l'homme dans les manuels se limitent uniquement à la loi divine, la charia. Les manuels ne reconnaissent aucun autre fondement ou cadre des droits en général et des droits de l'homme en particulier. Avant d'entamer l'analyse de ce thème dans les manuels, nous allons rappeler la définition de la charia et de ses sources.

Section I : La charia et ses sources

Comme cela a été évoqué, la seule source des droits de l'homme est la volonté de Dieu transmise par sa charia. C'est pourquoi, il convient d'expliquer la définition exacte de ce mot dans la langue arabe et dans son acception religieuse. Ce préalable établi, nous entrerons dans le vif du débat : la critique de la charia en tant que référence des droits de l'homme.

§1 : Définition de la charia

L'éclairage de la définition du terme « *charia* » doit se faire linguistiquement, puis suivant la lettre coranique et enfin selon l'utilisation juridique des savants musulmans.

1. Dans la langue arabe

Le sens original du mot charia dans la langue arabe, comme le montrent les dictionnaires linguistiques, est « *le chemin qui aboutit à la source de l'eau* ». Les Arabes mentionnent « *la charia de l'eau* », c'est-à-dire le chemin qui guide à la source. Donc, d'une façon générale, « *le mot désigne le chemin prestigieux et la méthode respectueuse qu'Allah souhaite que les croyants suivent pour avoir une vie droite et juste* » (AL-ASHMAWY, 1989, p. 101-102). Bref, « *c'est le chemin clair qu'il faut suivre* » (EL-SHAKANKIRI, 1981).

L'expression « *chemin clair* » est très juste, si nous prenons en compte l'autre sens du mot qui vient du verbe *chara'a*, qui signifie montrer ou clarifier. Selon le Coran : « *Il a légiféré (chara'a) en matière de religion, ce qu'Il avait enjoint à Noé, ce que Nous t'avons révélé, ainsi que ce que Nous avons enjoint à Abraham, à Moïse et à Jésus : "Etablissez la religion et n'en faites pas un sujet de division"...* » (Coran, 42/13). Ibn al-A'arabi, ancien expert de langue arabe, a dit,

en expliquant ce verset : « *Chara'a : Azhara* » (légiférer : faire apparaître ou mettre en lumière). D'où la signification du verbe *chara'a* qui veut dire légiférer ou stipuler dans le dictionnaire *Lisân al-arab* : « *Chara'a Al-dîn : sannah'u* » (légiférer la religion : la stipuler).

2. Dans le Coran

Le terme exact de charia a été employé une seule fois dans le Coran. Dieu dit à son messager : « *Nous t'avons mis sur une voie (charia) de l'Ordre [une religion claire et parfaite]. Suis-la donc et ne suis pas les passions de ceux qui ne savent pas* » (Coran, 45/18).

Pourtant, il y a un autre mot qui a la même signification ainsi que la même dérivation, il s'agit de *chira'a*. Le Coran dit : « *... à chacun de vous Nous avons assigné une législation (chira'a) et un plan à suivre...* » (Coran, 5/48). Ainsi, à chacun des messagers ou à chacune des nations, Dieu a révélé une législation (*chira'a*).

3. Dans l'utilisation religieuse et juridique

Dans le célèbre dictionnaire de la langue arabe *Al-sihâh fî al-lughah*, Al-Jawhary soutient que « *la charia est ce qu'Allah a légiféré pour ses serviteurs en matière de religion* ». Nous pouvons également lire dans un autre grand dictionnaire *Lisân Al-arab*¹⁹ que « *la Charia est ce qu'Allah a légiféré et ordonné de la religion tels que la prière, le jeûne, le pèlerinage, la Zakat*²⁰ *et tout ce qui relève de la bonté* ». C'est l'expression pratique de la volonté de Dieu. En effet, « *la charia, que l'on peut traduire par « normativité révélée de l'islam » exprime pour les musulmans la Volonté divine sur les hommes* » (LORY, Septembre, 2007).

En d'autres termes, la charia exprime la loi divine, la loi de Dieu ou la loi de l'islam. Néanmoins, « *le mot même de loi n'a été utilisé en l'Islam authentique que très rarement. Il se traduit en arabe par deux termes : Namous et Kanoun. Dans les sciences théologiques et juridiques, deux autres expressions remplacent le mot loi ; ce sont : Sharia et Fiqh* » (EL-SHAKANKIRI, 1981). En conséquence, il est inexact de considérer, comme certains auteurs le font (MANNA'A, 1999, p. 18), que l'attribution au mot charia le sens de la loi ou la jurisprudence est une étape récente

¹⁹ . Ces dictionnaires sont des anciens dictionnaires reconnus dans la langue arabe.

²⁰ . La *zakat* désigne l'aumône annuelle.

De tout ce qui précède, nous pouvons définir la charia comme « *l'organisation de toute la vie individuelle et collective sous les impératifs de la Loi positive divine telle qu'elle a été donnée et imposée aux Musulmans par le Coran et la Sunna avant d'être, par la suite, élaborée et précisée par les diverses écoles coraniques du droit musulman (Fiqh) sunnite ou shî'ite* » (BORRMANS, 2007, p. 282). Il faut donc noter que les dispositions de la charia portent aussi bien sur la vie culturelle que sur les relations sociales (voir : SOURDEL, J et SOURDEL, D, 1996, p. 503).

En tant qu'expression de la volonté divine, la charia englobe les champs du culte et de la foi, ainsi que l'organisation de tous les aspects de la vie, au niveau de l'individu et de la société (mariage, divorce, commerce, travail, etc.) comme au niveau de l'État et de ses relations internationales.

En d'autres termes, la charia est une loi exhaustive qui organise les relations des musulmans avec Dieu, les relations entre les hommes, et les relations entre l'État islamique et les autres États.

Elle couvre également « *tous les domaines du droit (droit civil, droit familial, droit commercial, etc.), mais c'est dans le domaine du droit pénal que ses manifestations heurtent le plus les sensibilités occidentales* » (Ludwig, 2007, p. 78).

Le but de la charia est de « *garantir aux êtres humains une organisation de la société humaine qui soit, tout à la fois, juste et sacrée* » (BORRMANS, 2007, p. 283).

D'un point de vue extérieur à l'islam, il est difficile de savoir, surtout de nos jours, s'il s'agit d'un « *idéal concret et historique, et donc réalisable, ou bien d'un idéal abstrait, et donc méta-historique, voire eschatologique (la « vision » d'une « cité parfaite* ») ? *La Sharî'a semble bien participer de l'un et de l'autre en même temps* » (BORRMANS, 2007, p. 283).

§2 : La différence entre la charia et le *fiqh*

Remplaçant le terme « *loi* », les deux termes de « *charia* » et « *fiqh* » ne sont pas identiques. Il faut :

« *distinguer la notion de charia – Loi divine dans sa généralité et sa sacralité immuable – du droit musulman (fiqh), qui est la discipline académique par laquelle les lettrés cherchent à aboutir à des solutions concrètes. Le fiqh relève des efforts humains pour distinguer la volonté divine dans les divers aspects du culte, de la vie*

sociale, etc. La charia, elle, est l'expression de la volonté divine dans sa dimension idéale » (LORY, Septembre, 2007).

En réalité, la connaissance de la charia s'appelle le *fiqh*, « mot que l'on traduit de façon impropre par « droit » car il s'agit d'un droit « total » au sens étymologique du terme, régissant l'organisation interne de la communauté des croyants et s'appliquant aussi bien au domaine politique et social qu'au domaine religieux » (SOURDEL, J et SOURDEL, D, 1996, p. 503).

Alors, « si la Sharia est la voie ou le Chemin des croyants, le « Fiqh » [...] est précisément l'intelligence, l'explication et l'interprétation de la « Sharia » ou des textes et des traditions indiquant le « Chemin des croyants » » (EL-SHAKANKIRI, 1981).

§3 : Les sources principales de la charia

La charia a plusieurs sources, d'abord ce qu'on appelle « les sources principales ou originales » qui sont le Coran et la Sunna, puis deux sources qui s'appuient sur les premières, à savoir l'accord des juristes ou le consensus des savants (*ijmâ*) et le raisonnement déductif (*qiyâs*). Enfin, il existe « les sources complémentaires », c'est-à-dire : chercher le bien (*al-istihsân*), l'intérêt général (*al-maslaha*), la coutume, et les jurisprudences précédentes.²¹ Pourtant, il faut rappeler que ces dernières ne font pas l'objet d'un accord entre les oulémas.

D'un autre côté, beaucoup de spécialistes affirment que « les droits de l'homme sont prescrits clairement dans le Coran saint et la Sunna prophétique » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 130). En plus, certaines déclarations des droits de l'homme ne manquent pas de confirmer qu'elles sont basées sur le Coran et la *Sunnah*, comme la DIUDH.

D'ailleurs, au delà des textes du Coran et de la *Sunna*, les musulmans conservent une grande liberté pour intégrer de nouvelles lois, y compris celles qui concernent les droits de l'homme. Ainsi, ces lois peuvent être intégrées dans la charia sous le nom d'intérêt général.

Nous nous intéresserons ici aux deux sources principales seulement.

²¹. D'après les informations disponibles. Voir aussi : AL-MIDANI, cons. le 28 mai 2010.

1. Le Coran

« *Le Coran est le livre sacré de la Révélation divine reçu par le prophète Mohammed [...] Il se divise en cent quatorze chapitres appelés sourates* » (AL-MIDANI et STEHLY, 2008, p. 543). Il contient un grand nombre de versets qui traitent du sujet de la doctrine musulmane. Mais, 500 versets seulement concernent les questions juridiques sur un total de 6234 versets. C'est pourquoi, on peut dire que « *le Coran n'est pas un livre de droit* » (AL-MIDANI et STEHLY, 2008, p. 543).

2. La Sunna

La *Sunna* ou le *hadith* codifie les propos tenus par le prophète rapportés suivant ses déclarations et ses actes, ainsi que les déclarations et les actes de ses compagnes approuvés par lui en silence (qui est, dans ce cas là, synonyme d'approbation).

Cet immense corpus littéraire « *est né de la nécessité historique de compléter le Coran ou de l'interpréter, par des recueils, dans le cas où il (le prophète) était silencieux ou incomplet* » (AL-MIDANI et STEHLY, 2008, p. 544).

Après avoir déterminé la signification de la charia, il convient de faire un état de lieu sur les différentes attitudes des pays musulmans de nos jours vis-à-vis de l'application de la charia.

§4 : La réalité actuelle de l'application de la charia dans le monde musulman

Aujourd'hui, la loi dans la plupart des États musulmans est loin d'être inspirée de la charia. Même si nous lisons dans leur constitution que la charia est l'une des sources principales de la législation, cela ne concerne généralement que le droit de la famille. Ce dernier constitue le domaine principal que la charia organise presque en totalité jusqu'aujourd'hui. Les autres domaines du droit tels que le droit pénal, le droit commercial ou le droit administratif échappent en général à la compétence de la charia. Dans la plupart des pays musulmans, les châtiments corporels par exemple ne sont pas appliqués dans le droit pénal. (Voir LORY, Septembre, 2007).

Au sein du monde musulman, il est possible de classer les pays, selon le rôle qu'ils attribuent à la charia, en trois catégories : les pays qui appliquent la charia en totalité, ceux qui, au contraire, sont explicitement et franchement laïcs, et enfin les

pays qui font de la charia une référence parmi d'autres pour leur loi. O. ROY résume ainsi :

« Les seuls pays musulmans à être explicitement laïques de par leur Constitution sont la Turquie et quelques anciennes républiques soviétiques (Kazakhstan, Turkménistan, Azerbaïdjan). Le droit ne contient alors aucune référence à l'islam. Rares aussi sont les pays où la charia est proclamée seule loi de l'État (Arabie Saoudite, Afghanistan des talibans et certains États de la Malaisie). La plupart des pays musulmans ont un système juridique mixte où le statut personnel est largement inspiré de la charia, mais où la forme générale du droit reste celle du droit positif (ensemble de lois promulguées par l'État) » (ROY, 2004, p. 104, voir aussi LEWIS, 1991, p. 26).

La Syrie se retrouve bien sûr dans la troisième catégorie. Sa constitution énonce que la charia est l'une des références de la loi, mais elle ne concerne pratiquement que le droit des personnes (le mariage, le divorce, l'héritage, etc.)

D'ailleurs, l'islamologue français ROY estime que :

« Depuis les années 1970 un mouvement se développe pour la « chariatisation » totale du droit, et beaucoup d'États, pour se concilier les milieux conservateurs et couper l'herbe sous le pied des islamistes, ont accepté de renforcer le poids de la charia dans le droit. Les deux éléments sensibles sont le statut personnel (mariage, héritage, etc., où la réislamisation signifie une régression du statut des femmes) et l'introduction des peines de hudud (« les limites [de Dieu] »), en cas d'apostasie, de blasphème et d'adultère » (ROY, 2004, p. 104-105).

Il est vrai qu'un mouvement d'islamisation de la société ou un retour à l'islam s'est opéré. Cependant, c'est loin d'être un retour à l'application de la charia, malgré les proclamations insistantes de la part de groupes *salafistes*. Il s'agit en fait d'un retour aux valeurs islamiques. Nous ne savons pas précisément à quels pays ROY fait référence, mais il est au moins possible d'affirmer que le cas syrien échappe à son constat.

De fait, après avoir couvert tous les aspects de la vie dans le monde musulman, les ordres et les règles de la charia se bornent désormais au droit des personnes. Ainsi, *« plusieurs mouvements avaient tenté, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, de promulguer des Codes modernes de la famille, surtout à l'époque de l'Empire ottoman (1300-1923). Mais le vrai mouvement de codification a commencé, dans les pays arabes, après leur indépendance » (AL-MIDANI et STEHLY, 2008, p. 543).* La production majeure du processus de codification du

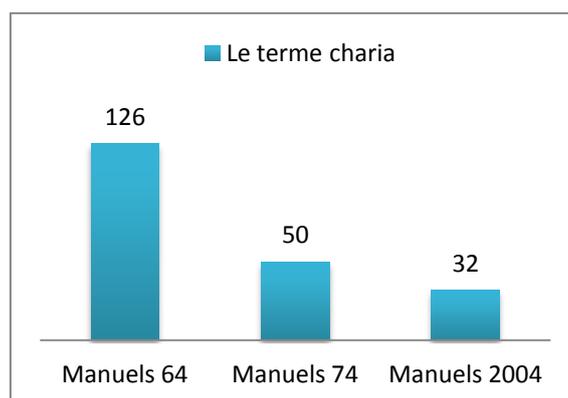
fiqh était *al-Majalla*, développé au sein de l'Empire ottoman et s'inspiré principalement de l'école hanafite. Les droits de la famille dans la plupart des pays musulmans dont la Syrie ont adopté, avec des modifications appropriées à leur contexte social et à leur école islamique, la structure d'*al-Majalla* ottoman.

Section II : La charia dans les manuels

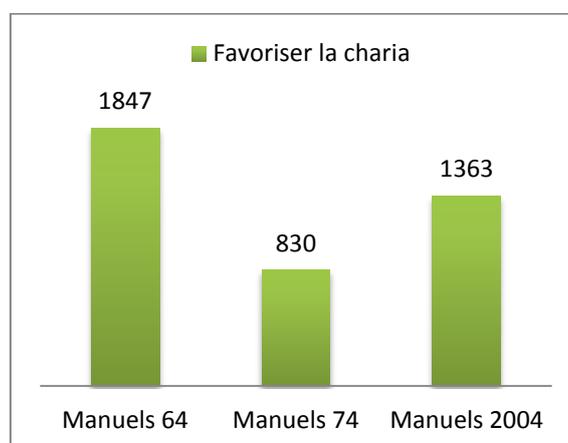
§1 : Une approche quantitative

L'analyse du terme et du thème « *charia* » fournit les résultats suivants :

1. Le terme *charia* dans les manuels



2. Le thème *charia* dans les manuels



En réalité, ce qui frappe, dès la première lecture de ces tableaux et graphiques, est que les manuels de 64 s'intéressent beaucoup plus que les autres, aussi bien à l'utilisation du terme qu'au traitement du thème « *charia* ». En effet, ces manuels, à la différence des deux autres, ont utilisé des termes voisins de celui de *charia*.

Les termes voisins	Manuels 64
Le <i>fiqh</i>	24
Les jurisprudences précédentes	1
Les autres jurisprudences	1
La jurisprudence de Moïse	1
La loi romaine	1

De fait, ce constat pousse à s'interroger sur les raisons pour lesquelles les manuels de 64 s'intéressent autant au thème de charia.

Le sujet de la charia était une question d'actualité dans les années 1950 qui furent marquées par un dynamisme démocratique et l'émergence des nouveaux partis politiques parmi lesquels celui des Frères musulmans. La vision des Frères musulmans a apparemment incité les différents partis, ainsi que les juristes, à penser les fondements de la légitimité juridique et politique, principalement au regard de l'application de la charia ou de son rôle dans la législation. Il est probable d'ailleurs que les auteurs de ce manuel aient été membres, sinon proches, de la pensée des Frères musulmans.

Le contexte était très différent au début des années 1970. L'atmosphère a complètement changé après le coup d'État de Hafez AL-ASSAD, l'établissement d'une dictature militaire et le début du conflit avec Israël. La première version du manuel de 2004, en 1996, est publiée après la violente répression de la contestation des Frères musulmans au début des années 1980, et la confirmation de la dictature du Parti uni et du président protégé par les services de sécurité. Ils sont l'instrument du Parti Baath et de son chef qui cherchent à légitimer le pouvoir en réislamisant la société. La parole de la charia est devenue sans contenu, et cela explique peut-être l'absence de l'expression « *État islamique* ».

§2 : Une approche qualitative : comment les manuels parlent-ils de la charia ?

Sur la base des textes évoquant la charia dans les trois manuels, il est possible d'en définir la substance et d'aborder les thèmes qui suivent.

1. La définition de la charia et ses sources

Les manuels de 64 définissent la charia comme : « *les lois et les dispositions que Dieu a décrété pour ses serviteurs dans toutes leurs affaires ; appliquer ces lois est susceptible de garantir le bonheur ici-bas et dans l'au-delà* » (Manuels 64, 2/105).

Ils précisent que les sources de la charia sont généralement au nombre de trois, à savoir le Coran, la Sunna et l'interprétation des savants. « *Les fondements de la charia sont le saint Coran et la Sunna prophétique. Le prophète n'est parti qu'après l'achèvement complet et définitif de la charia. Ensuite, les imams ont fait des efforts pour déduire les règles du Livre et de la Sunna* » (Manuels 64, 2/105).

2. Confirmer la supériorité de la charia

Les trois manuels s'accordent sur le fait que la charia est supérieure à toutes les lois et les jurisprudences du droit positif. Les textes qui suivent mettent en exergue ce propos de manière tranchée et définitive. Cette primauté est illimitée dans le temps et dans l'espace. Autrement dit, tous les développements humains concernant le droit se situent en retrait des règles révélés dès le premier âge de l'islam. Plusieurs façons ont été utilisées pour justifier et éclairer cette supériorité.

2.1. Des caractéristiques spécifiques de la charia

Au premier rang des caractéristiques de la charia, figure, selon les manuels, sa perfection totale. Elle concerne notamment la justice.

« Le Coran, que Dieu a révélé pour qu'il soit une Constitution pour le monde dès l'époque du prophète jusqu'à la fin des jours, est un livre qui mène à la charia. Celle-ci a atteint la perfection dans la droiture puisqu'elle est juste, et qu'elle contient la doctrine la plus juste, les valeurs les plus honorables, et les règles politiques et économiques les plus utiles » (Manuels 64, 1/p. 14).

Pour répondre à la question de l'évolution dans le temps, les manuels expliquent que l'une des caractéristiques importantes de la charia est sa flexibilité. Elle s'adapte constamment aux besoins de l'homme selon les époques.

« La charia se caractérise par sa flexibilité et sa validité pour tout le temps et pour tous les lieux » (Manuels 74, p. 50).

« La charia est convenable pour l'homme en tout temps et en tout lieu. Elle offre à la nation le plus juste règlement du pouvoir [...]. De plus, elle est tolérante. Elle étudie et traite tous les nouveaux incidents et événements et assure tous les besoins de la communauté en répondant à toutes les questions et actualités à travers le temps » (Manuels 2004, p. 182).

Les manuels de 64 et de 74 donnent un exemple de la législation islamique à propos de la reconnaissance du divorce en islam afin de prouver la pertinence de toutes les dispositions islamiques, y compris celles qui semblent dures et inacceptables aux yeux de certains non musulmans.

« L'une des spécificités de l'islam est que c'est une religion réelle, qui prend en compte les besoins de l'homme dans toutes les conditions. Par exemple, beaucoup de nations ont prohibé le divorce en estimant qu'il s'oppose aux valeurs humaines. Or, la réalité les a obligé à repenser cette question, et à autoriser légalement le divorce. Cela montre parfaitement l'authenticité de la religion islamique » (Manuels 74, p. 211 et aussi Manuels 2004, p. 166).

2.2. Assurer les droits de l'homme

Les manuels de 64 et 74 annoncent que la charia a révélé et garanti les droits de l'homme. Ils n'hésitent pas à soutenir que cette mise en place des droits est sans précédent, l'islam étant ainsi l'inventeur des droits de l'homme. Selon eux, « *la charia a achevé la justice, la fraternité et l'égalité dans la société humaine pour la première fois dans l'histoire* » (Manuels 64, 2/p. 53).

Un autre passage est moins catégorique, précisant que les autres expériences passées n'ont pas fait autant que l'islam par rapport aux droits de l'homme : « *Il n'est pas de loi connue, quelle qu'elle soit, qui ait apporté à l'homme autant de droits que ne l'a fait la charia* » (Manuels 74, p. 147). En outre, les droits de la famille sont aussi protégés par la charia. « *Dans la jurisprudence, l'islam a mis en place les règles les plus efficaces pour construire la famille et protéger les droits de ses membres* » (Manuels 64, 1/p. 15).

2.3. Apporter le bonheur et empêcher le mal

Ayant des sources divines, la charia contient, selon les manuels, tous les règlements qui sont susceptibles d'apporter le bonheur, la satisfaction et la prospérité à l'homme aussi bien ici-bas que dans l'au-delà. C'est parce qu'Allah connaît toute chose, que ses ordres énoncés dans la charia ont cette capacité éternelle d'être les meilleures règles pour l'homme en tout temps et sous toutes les conditions. Ainsi, la charia « *se fonde sur la protection des intérêts et l'empêchement du mal, son objectif étant l'achèvement du bonheur de l'homme* » (Manuels 64, 2/p. 134). « *Le but de la charia est de sauver les gens de l'égarement* » (Manuels 74, p. 62). En d'autres termes : « *Suivre les ordres de la charia, qui est pleine de sagesse, aboutit à se prémunir de tout mal, alors que la violation de ceux-ci aboutit à la perte et au tourment dans l'au-delà* » (Manuels 2004, p. 130). Ce bonheur ne concerne pas un seul aspect de la vie, mais englobe tous les domaines de celle-ci. Les manuels déclarent que « *la diversité de ses sources atteste de la capacité de la charia à assurer une législation qui satisfait tous les besoins de la civilisation* » (Manuels 2004, p. 182).

En plus, c'est une qualité transhistorique de la charia qui « *a bien satisfait tous les besoins de la société dans toutes les époques* » (Manuels 64, p. 134). Cela vaut pour l'individu, mais aussi pour la société : « *Le Coran saint contient la meilleure*

jurisprudence qui garantit la vie heureuse pour l'individu ainsi que pour la société » (Manuels 2004, p. 5).

3. L'application de la charia

La volonté d'appliquer la charia est très présente dans tous les manuels étudiés. Les textes à ce sujet sont très évocateurs. Certains passages permettent de préciser les différentes expressions de cette revendication.

3.1. Les formes de revendication de la charia

3.1.1. L'établissement de la charia (la loi de Dieu)

« *Les croyants forment une communauté unie ; leur but est l'établissement de la religion d'Allah et de sa charia sur la terre* » (Manuels 74, p. 96 et Manuels 2004, p. 83). « *Allah veut que nous contemplions son Livre et que nous mettions en œuvre ses dispositions afin que nous nous destinions à notre propre bonheur* » (Manuels 2004, p. 22). Le Coran nous exalte « *au recours à la loi d'Allah dans tous les domaines de la vie* » (Manuels 2004, p. 35), et « *à l'engagement de pratiquer les dispositions d'Allah et de ne pas les rejeter* » (Manuels 2004, p. 14). Finalement, « *le croyant est celui qui juge d'après ce qu'Allah a fait descendre et qui se satisfait du jugement d'Allah* » (Manuels 74, p. 38). Les manuels de 74 estiment que l'État islamique n'a aucun besoin de s'inspirer des lois d'autres nations, parce que la charia est suffisante. Ils déclarent que « *le message de l'islam est un message exhaustif, il n'y a aucune nécessité d'inspirer des lois d'une autre source que l'islam* » (Manuels 74, p. 158).

3.1.2. Le Coran est la Constitution des musulmans

Le slogan connu des frères musulmans, « *notre Constitution est le Coran* », est lui aussi mis en lumière dans les manuels de 64 et de 2004. Nous rappelons là que le Coran est la principale source de la charia.

« *Le Coran, que Dieu a révélé pour qu'il soit une Constitution pour le monde dès l'époque du prophète jusqu'à la fin des jours* » (Manuels 64, 1/p. 14).

« *Le Coran a été révélé pour qu'il construise aussi bien une civilisation humaine heureuse qu'une Constitution, un guide et une référence pour le monde* » (Manuels 2004, p. 56).

3.1.3. Se limiter aux dispositions de la charia

Le fait que la liberté soit limitée par les socles et les règles de la charia donne une idée sur l'importance de son application :

« la liberté de l'opinion, de la pensée, et de l'expression... se limite par les ordres imposés par la charia » (Manuels 74, p. 163 et Manuels 2004, p. 218).

Pareillement, *« la liberté sociale et politique [...] est limitée par les lois de la charia »* (Manuels 74, p. 166).

3.1.4. La sanction contre le refus de l'application de la charia

Une autre manière a été utilisée pour exiger l'application de la charia. Elle se fonde sur le fait de sanctionner ceux qui ne pratiquent pas la charia ou qui refusent son application. Selon les manuels de 64, *« l'islam a infligé des sanctions contre ceux qui contredisent les règles de la charia »* (Manuels 64, 1/p. 15). De même, le manuel de 74 explique l'objet d'un texte comme suit : *« Il éclaire la sanction de ce qui s'écarte de la communauté des musulmans dans leurs règles et leur méthode (la charia) »* (Manuels 74, p. 46). Les manuels de 64 vont plus loin en donnant aux musulmans le droit de destituer le gouvernement s'il ne pratique pas la charia. *« Ce sont des phrases qui invitent les musulmans à critiquer à haute voix la politique du calife ; elles leur donnent également le droit de le destituer si jamais il s'écarte de la charia d'Allah »* (Manuels 64, 1/p. 73).

3.2. La codification du *fiqh*

Les manuels de 64 évoquent l'idée importante de mettre au premier rang la codification du *fiqh* pour appliquer la charia. Par contre, cette idée n'apparaîtra plus dans les manuels suivants.

« Le gouvernement ottoman a fait réunir un groupe de grands savants pour qu'ils fassent une loi civile. Ils ont élaboré une loi connue en tant que Majalat Al-ahkam al-adliya en 1286 de l'hégire, mais ils se sont bornés à reprendre les règles de l'école hanafite seulement » (Manuels 64, 2/p. 133).

« Aujourd'hui, les musulmans ont vraiment besoin de l'ijtihad (l'effort dans le domaine du fiqh) qui respecte les fondements de la charia pour atteindre deux buts successifs : d'abord, mettre en ordre un fiqh islamique qui doit s'inspirer de toutes les écoles islamiques jurisprudentielles et ensuite, dégager des dispositions pour les faits nouveaux. À partir de ce travail, chaque État musulman peut produire les lois qui lui conviennent » (Manuels 64, 2/p. 134-135).

Nous observons ici une avancée importante dans les anciens manuels s'agissant de distinguer entre la codification du *fiqh* et l'appel mystérieux à l'application de la charia. Nous allons discuter cette idée ultérieurement, mais nous signalons que les anciens manuels mettent en place une idée pratique et applicable que nous ne la trouvons pas dans les manuels suivants.

3.3. Le contexte de l'application de la charia

Les manuels adoptent la vision islamiste de l'environnement institutionnel nécessaire à la mise en œuvre de la charia, à savoir l'État islamique. À l'exception d'une référence peu significative dans les manuels de 64, les manuels semblent ne faire aucune distinction entre les trois aspects de l'État : politique, juridique et religieux. En fait, les manuels de 64 parlent d'une certaine indépendance du pouvoir législatif, en évoquant l'époque des imams du *fiqh*, de 100 à 350 de l'hégire. Les manuels disent que cette période « *se caractérise par la liberté d'opinion, parce que le gouvernement de l'époque n'a pas adopté une législation particulière ou une école spéciale du fiqh* » (Manuels 64, 2/p. 113). Cela signifie que la charia est appliquée, mais d'une manière assez libre, en choisissant parmi les avis des savants.

Les manuels de 64 et 74 soulignent clairement la nécessité de mettre en œuvre la charia dans un État islamique.

« Après l'hégire des musulmans à Médine et la construction d'un État, ils ont eu besoin de lois qui régissent les activités de l'individu et du groupe, et qui organisent l'État dans tous les domaines, ceux des cultes, du jihad, du droit pénal, des affaires de la famille telles que le mariage et le divorce, ainsi que ceux des relations de l'État islamique avec d'autres États en temps de paix comme de guerre » (Manuels 64, 2/p. 107).

« La charia a donné la liberté aux autres religions divines, elle leur a octroyé le droit de vivre à côté de la religion musulmane sous l'ombre de l'État islamique, et cela montre la tolérance de l'islam » (Manuels 74, p. 128).

De leur côté, les manuels de 2004 évoquent très souvent la nécessité d'un État, mais l'expression exacte d'« État islamique » n'est pas employée. Nous allons étudier ce point dans le cadre politique.

3.4. L'influence des autres nations

Les manuels de 64 mentionnent l'idée que le contexte géographique et le contact avec d'autres nations ont influencé l'application de la charia.

« L'un des facteurs de la prospérité du fiqh est l'élargissement de l'État et l'intégration de différentes nations, dont les habitudes et les règles varient, en l'islam. Cela a encouragé les jurisconsultes à étudier leurs législations et à les adapter à l'islam. En Iraq, par exemple, les jurisconsultes ont investi les traditions des perses. À Damas, ils ont exploré les traditions et les lois

romaines. En Égypte, ils ont pris en considération les habitudes égyptiennes et romaines » (Manuels 64, 2/p. 113-114).

Néanmoins, ces mêmes manuels renouent avec la contradiction lorsqu'ils indiquent que « *des représentants d'Al-Azhar ont présenté à la conférence de Lahey, en 1937, deux recherches [dont] la deuxième confirme que la charia n'a subi aucune influence de la loi romaine* » (Manuels 64, p. 135).

4. La question de la divinité de la charia

Jusqu'où la charia, dans ses sources et son développement, est divine ? La question se pose lorsque les textes évoquent l'influence de la raison et des intérêts en jeu dans le processus d'édiction des lois relevant de la charia.

4.1. La charia et la raison

Deux termes coraniques, souvent répétés, montrent l'intervention de la raison dans la construction des fondements de la charia, à savoir le *Ma'arouf* et le *Munkâr*. Le *Ma'arouf* (le convenable) est « *ce qu'ordonne la charia, et qui est reconnu par la raison correcte* », tandis que le *Munkâr* (le blâmable) est « *ce que prohibe la charia, et qui est déni et détesté par la raison correcte* » (Manuels 64, 1/p. 62). En d'autres termes, le premier désigne « *ce qui est accepté tant par la charia que par les raisons justes* » alors qu'à l'inverse, le second renvoie à « *ce qui est détesté et qui n'est pas accepté, ni par la charia, ni par les raisons justes* » (Manuels 64, 2/p. 87).

Mais, que signifie « *la raison juste* » ? Quels sont ses caractères ? Et qui détermine si elle est juste ou pas ? Ces questions laissent la place à une ambiguïté concernant la perception des auteurs des manuels sur la relation entre la raison et le texte. Cette tension se reflète au sujet du bien et du mal. Ainsi, les manuels de 2004 expliquent que « *le prophète dit : « ce que les musulmans jugent bon est également bon chez Dieu ». Ce hadith signifie que ce que les gens estiment bon, par leurs habitudes et leurs raisons, est juste en réalité, car Dieu le considère comme bon également. À l'inverse, ce qui n'est pas juste n'est pas bon pour Dieu* » (Manuels 2004, p. 183). Alors que les manuels de 74 tranchent : « *Le bien est ce que la charia considère comme bon, et le mal est ce que la charia considère comme mauvais* » (Manuels 74, p. 235).

4.2. La charia et l'intérêt

L'intérêt général est pris en considération par la charia comme l'expliquent les manuels de 2004. « *En réalité, les dispositions de la charia se fondent sur les intérêts de la nation ; ainsi, là où se trouve l'intérêt, voilà donc la loi d'Allah* » (Manuels 2004, p. 186).

Pour désigner le degré de prise en considération de l'intérêt dans les dispositions de la charia, ce manuel expose trois types d'intérêts.

« Les intérêts reconnus sont les intérêts dont la charia atteste qu'ils sont reconnus. Les intérêts abolis ou non reconnus sont les intérêts que la charia atteste qu'ils sont mauvais. Les intérêts que la charia ne reconnaît ni abolit sont de trois sortes :

- *les Darûriâte (les nécessités absolues) que sont la protection de la religion, la personne, la raison, la filiation et les biens ;*
- *les Hajiyâte (les choses de moindre nécessité) qui sont les intérêts dont les gens ont besoin pour éviter la gêne et accéder au confort ;*
- *les Tahsiniyâte (les améliorations) qui sont les agréments qui rendent l'existence plus agréable »* (Manuels 2004, p. 184-186).

Ce dernier type d'intérêts ouvre la voie vers une conciliation forte avec les notions modernes sur les libertés fondamentales, car celles-ci sont classifiées sous la première sorte de ce type qui sont les nécessités absolues. Certes, le lien de cette idée avec les droits de l'homme a été repris par plusieurs penseurs tels que M. AMARA, qui insiste sur l'idée que ce qu'on appelle « droits de l'homme » sont en islam « des nécessités », mais les manuels n'y rendent pas compte.

Après cette synthèse sur la référence juridique dans les manuels, il convient de discuter et critiquer les différents arguments de ces documents consistant à reconnaître une seule source des droits de l'homme en islam : la charia.

Section III : Les conséquences de la considération de la charia comme source des droits de l'homme

Considérer les droits de l'homme comme partie intégrante de la religion musulmane représentée par la charia, loi divine issue du Coran et de la Sunna, a beaucoup de conséquences. Celles-ci ne sont pas d'ailleurs explicitement soulignées par les manuels, mais nous nous appuyons sur des écrits des penseurs musulmans pour clarifier ce lien important entre la charia et les droits de l'homme.

§1 : Les droits sont un don de Dieu

Les droits de l'homme ne sont, en aucune sorte, établis par les hommes. Ils sont « *des dons d'Allah... [parce que les dons humains] sont conditionnés par les passions, les convoitises, les caprices et les intérêts de toutes sortes* » (AL-SHEHA, 15 juillet 2009).

« Ces droits ne sont pas une charité des États, des gouvernements, des rois, des gouverneurs, des présidents, des princes, ni de l'ONU, ni des organisations internationales, régionales ou locales, ni des tyrans, des occupants ou des colonisateurs qui donnent ce qu'ils veulent [...]. Dieu est seul la source des droits et des lois justes, [...] et ceci est une grâce d'Allah envers l'homme [...]. C'est pourquoi les droits de l'homme en Islam sont généraux, objectifs, exhaustifs, universels, et stables » (AL-ZUHAILY, 2008, Introduction).

Cette argumentation comporte l'exclusion de l'idée que les droits humains se sont développés à travers l'histoire de l'humanité. Elle pose, en outre, la question de la légitimité des droits qui ne sont pas prescrits par les textes religieux, et qui sont reconnus par les oulémas musulmans par l'*ijtihâd* qui reste, à la fin et malgré sa référence à la charia, une réalisation humaine.

§2 : Des droits au sens de nécessités

Plusieurs auteurs soutiennent que la source des droits de l'homme « *est divine, [et] leur donne le caractère d'obligation* » (AL-JIBOURY, 2005, p. 143-144). En réalité, c'est le penseur M. AMARA qui a insisté sur cette idée sans précédent ! Il critique l'utilisation occidentale de l'expression « *droits de l'homme* », en affirmant que ce sont des « *nécessités de l'homme* ». Il regrette que « *les doctrines islamiques aient adopté la même expression que les Occidentaux, c'est-à-dire « les droits de l'homme », alors que l'islam est allé plus loin dans le respect de l'homme et la sacralisation de ses droits [...] lorsqu'il les a considéré comme des « nécessités » qui sont de l'ordre des « obligations »* » (AMARA, 1985, p. 14).

De fait, « *la nourriture, l'habillement, le logement, la sécurité, les libertés de penser, de religion et d'expression [...] ne sont pas, aux yeux de l'islam, juste des droits pour l'homme [...] mais des obligations nécessaires pour cet homme ; ce sont des obligations de la société, voire de l'homme envers lui-même* » (AMARA, 1985, p. 14).

Il semble que M. AMARA confonde la nature des droits de l'homme avec leur application. Toutes les conventions internationales ont insisté sur l'obligation des

États signataires de respecter ces droits et de les appliquer. Il ne reste donc qu'une différence d'appellation, sans grande conséquence.

En outre, nous avons remarqué que les musulmans ont assisté, à travers leur histoire, à de nombreuses violations des droits de l'homme. Ils n'ont pas développé, non plus, un système de protection des droits, ainsi qu'une référence qui définit et explique ces droits. Dès lors, quel effet a-t-il véritablement résulté de les considérer comme des nécessités pour l'homme et non pas seulement des droits ?

§3 : La violation des droits est un crime et un péché dans le cadre de la religion

La violation des droits, en tant que manquement à la religion, peut ajouter, selon un point de vue islamique classique, une dynamique de plus au système de protection des droits de l'homme. Tisser un lien entre les droits de l'homme et la croyance religieuse peut faciliter leur respect, car *« la violation de ces droits, avant d'être un abus envers l'homme, est d'abord une transgression de la Loi d'Allah qui est passible du châtimement de l'au-delà, comme elle est passible de sanctions dans la vie présente »* (AL-SHEHA, 15 juillet 2009).

Ainsi, les droits de l'homme constituent *« des limites de Dieu »*, selon l'expression Coranique. Allah a prescrit la charia pour mettre en place un système de droits et de devoirs, et a ordonné aux musulmans de le respecter. *« Ainsi Allah dit : « Voici les limites d'Allah », qui sont les frontières entre les droits et les devoirs, les ordres et les interdictions, la vérité et les mensonges, la justice et l'injustice et le halal et le haram dans les dispositions à appliquer pour atteindre les intérêts et le bonheur dans ce monde et l'au-delà »* (AL-ZUHAILY, 2008, p. 131).

Cette idée a été confirmée par les différentes conventions islamiques des droits de l'homme.

- La DIUDH énonce qu' *« étant donné leur origine divine, aucun dirigeant ni gouvernement, aucune assemblée ni autorité ne peut restreindre, abroger ni violer en aucune manière les droits de l'homme conférés par Dieu. De même, nul ne peut transiger avec eux »* (DIUDH, 1981).

- La DCDHI déclare également à propos des droits que *« nul n'a, par principe, le droit de les entraver, totalement ou partiellement, de les violer ou de*

les ignorer, car ces droits sont des commandements divins exécutoires [...] leur négation ou violation constitue un acte condamnable au regard de la religion ; et que tout homme en soit responsable individuellement, et la communauté collectivement » (DCDHI, 1990).

Il est important de souligner le texte de la DCDHI, qui considère que la protection des droits est une responsabilité religieuse tant individuelle que collective. Pourtant, il faut s'interroger sur l'efficacité d'un lien entre droits et croyance religieuse, dès lors que la violation de ces droits a souvent été commise au nom même de certaines interprétations religieuses. Est-ce nécessaire de rappeler ici que la liberté religieuse a, par exemple, été violée au nom de l'application de lois religieuses et à cause d'une interprétation spéciale des textes religieux ?

§4 : Des droits complets, stables et irrévocables

L'approche islamique traditionnelle considère la charia comme une méthode divine, qui n'accepte guère le changement ou la transformation. Elle est, selon AL-MAWDOUDI, une Constitution divine éternelle (AL-MAWDOUDI, 1967, p. 43).

Les droits de l'homme sont « *des droits stables qu'on ne peut ni changer, ni retrancher, ni suspendre quels que soient le temps, le lieu, la situation, ni par le fait des individus eux-mêmes, ni par la société* » (AL-SHEHA, 15 juillet 2009), parce qu'ils « *s'appuient sur la révélation divine qui s'est interrompue après la mort du prophète* » (AL-JIBOURY, 2005, p. 144). Cette idée confonde d'une part la reconnaissance des libertés fondamentales autour desquelles il n'existe aucun changement, comme par exemple la reconnaissance du principe de liberté, d'égalité et de dignité, et d'une autre part, les détails des droits aptes d'évoluer selon l'école de pensée et selon le temps. Cette dernière partie est comme la plupart des dispositions de la charia est apte d'évolution.

Cette perspective est présente également dans certaines déclarations islamiques, comme la DIUDH qui confirme qu'en « *vertu de leur source et de leur sanction divines, ces droits ne peuvent être restreints, abrogés ni enfreints par les autorités, assemblées ou autres institutions, pas plus qu'ils ne peuvent être abdiqués ni aliénés* » (DIUDH, 1981).

Cette sacralisation de la détermination des droits de l'homme en islam interroge l'absence de limites entre la divinité du texte et celle de sa compréhension d'une

part, et sur le développement des droits d'autre part. Si quelqu'un soutient que cette approche des droits éternels « *ne veut pas dire fermer la porte à toute interprétation autour de ces droits ainsi qu'autour des façons de les appliquer selon les exigences de la vie nouvelle* » (AL-JIBOURY, 2005, p. 144), il réalise là un raccourci facile qui ne permet pas d'expliquer la façon dont nous pouvons réaliser l'interprétation des droits immuables.

Section IV : Critique de la source islamique des droits de l'homme ou la charia

Définir la charia comme un fondement, une source et une mesure des droits de l'homme ouvre un large débat, dont les idées importantes vont être résumées dans les paragraphes suivants. La lecture des manuels révèle l'importance de ce débat dont toutes les implications ne sont pas clarifiées en amont de l'école. Par ailleurs, étant adressés au premier lieu aux élèves jeunes n'ayant les outils suffisants du savoir, ni les clés nécessaires du jugement, les manuels créent une certaine confusion en mettant en place une référence assez discutable. Dans les manuels les plus récents, le terme charia a été évoqué 32 fois sans lui donner une petite définition, sans rien mentionner sur les questions qui l'entourent aujourd'hui au sein d'un pays qui n'applique la charia que dans des cas relatifs au mariage et au divorce. Ainsi, afin de montrer les problématiques que pose la considération de charia comme référence en matière des droits de l'homme dans les manuels scolaires, nous trouvons l'étude de ces critiques incontournable.

§1 : La charia, mais quelle charia ?

Référer à la charia dans les textes de droits entraîne une ambiguïté. Elle provient du fait que la charia ne peut pas être mise en pratique sans tenir compte de l'école d'interprétation. Or, il existe deux écoles principales qui sont l'école sunnite et l'école *shi'ite*, sachant que la première se compose de quatre méthodes ou *madhahibs* principales, à savoir les méthodes *malkite*, *hanafite*, *shafi'ite* et *hanbalite*.

Par ailleurs, en partant toujours de la charia, plusieurs courants islamiques ont vu le jour à travers l'histoire, tels que le courant classique modéré, le courant réformiste, le courant *salafiste* modéré, le courant *salafiste jihadiste*, etc. S'adossant à la charia, chacun de ces courants a sa propre vision sur les textes sacrés.

De ce fait, quand un chercheur lit dans la Déclaration du Caire les articles 24 et 25 qui «*précisent que les droits et les libertés énoncés dans la Déclaration sont soumis aux dispositions de la Charia et que cette dernière est l'unique référence pour l'explication ou l'interprétation de l'un des quelconques articles contenus dans la Déclaration*», il se demande justement «*à quelle Charia ou précisément à quelle interprétation de la Charia se réfèrent ces deux articles pour expliquer ou interpréter l'un de ces articles[...] et quelle interprétation serait alors valable ?*» (AL-MIDANI, cons. le 27 février 2011).

§2 : Une critique relative au terme « charia »

Certains auteurs critiquent le terme même de «*charia*». Ils considèrent que «*la Charia est un terme très général et flou, entré dans le dictionnaire islamique à partir du deuxième siècle. Il n'a jamais été utilisé par le prophète et les premiers califes et définir un tel terme fait toujours l'objet d'un débat*» (MANNA'A, 1999, p. 18). Il faut préciser qu'au contraire le terme a été utilisé par le texte coranique, mais le problème ne réside pas dans son utilisation mais plutôt dans sa signification.

Les islamistes ont réussi à promouvoir l'idée de transformer la charia en droit ou législation, alors qu'en réalité, concrétiser la charia implique l'interprétation des juristes qui sont des hommes susceptibles d'avoir tort ou raison (AL-KAILANY, 14/08/2010). À vrai dire, utiliser le terme de charia dans le champ de la jurisprudence réfère certainement à sa signification sacrée découlant du Coran, tandis que l'emploi du terme *fiqh*, qui désigne le travail des juristes, prive ceux qui réclament l'application de la loi divine de son sens sacré. C'est pourquoi les islamistes préfèrent parler de «*l'application de la charia*» plutôt que de «*la codification du fiqh*».

§3 : De la « codification du fiqh » à l' « application de la charia »

Selon le chercheur syrien A. ALHAJ, les concepts d'«*application de la charia*» et de «*codification du fiqh*» sont récents. L'héritage islamique a promu, pendant l'ère du califat, des concepts tels que «*les dispositions du sultan*», «*les dispositions des pays*» ou «*les dispositions de l'État*». Il s'agissait, à l'époque, de règles que l'imam et ses assistants élaboraient pour gérer la *Dar al-khilafâ* (la maison du califat).

La codification du *fiqh* a, pour sa part, commencé durant le califat ottoman. Le but était de transformer le *fiqh*²² en articles juridiques. Cependant, la chute du califat et l'arrivée de l'État national, avec son droit positif, ont effacé la référence islamique et annulé le projet de codification du *fiqh*. Un seul chapitre du *fiqh* hanafite a été achevé. Il concernait le droit des personnes.

Dans ces circonstances, la revendication d'un retour à l'islam dans la vie publique s'est d'abord exprimée par la volonté de revenir au système du califat et d'instaurer « *l'État islamique* ». Puis, dans le cadre de cet État, les islamistes ont exigé « *l'application de la charia* » et donc le retour à l'islam. Cette réclamation fut initialement portée par les penseurs des Frères musulmans afin qu'elle devienne ultérieurement un symbole pour tous les mouvements islamistes. La vision dite « *islamiste* » ou « *fondamentaliste* » se construit sur une lecture en trois dimensions : « *la sharia aurait jadis réglementé l'ensemble de la vie musulmane ; elle aurait ensuite été mise de côté [...] au profit de dispositions juridiques d'origine étrangère, entraînant la décadence de la civilisation islamique ; elle devrait enfin être rétablie dans un avenir utopique et qu'il s'agit de hâter* » (BRAGUE, 2005, p. 426).

En passant de la théorie à la pratique, l'exigence des islamistes visant à mettre en œuvre la charia a permis aux Frères musulmans syriens de faire inscrire, en 1950, un article dans la Constitution de la Syrie (qui était alors un État national) disposant que « *la charia est la source principale de la législation* ».

Or, la revendication de l'application de la charia, la « *chariatisation* » selon l'expression de ROY, pose problème du point de vue d'un État moderne, car « *la charia n'est pas un système de droit positif, mais un ensemble de normes que le juge applique à des cas particuliers ; le juge n'est donc pas tenu par des lois votées ou promulguées* » (Roy, 2004, p. 105). De surcroît, entre la sacralité de la charia et son application humaine par l'interprétation des juristes, cette revendication « *a toujours été associée à une rupture et à un affrontement entre souveraineté étatique et souveraineté divine* ». Cela aboutit à un « *conflit de légitimité entre le pouvoir politique lié à la volonté populaire et le pouvoir religieux dépositaire de la loi religieuse* » (GHALIOUN, 1997, p. 199-200).

²². De l'école islamique sunnite hanafite en particulier et nous ne savons pas pourquoi cette école a été choisie seule !

Si le slogan de « *l'application de la charia* » est en réalité l'héritier de celui de la « *codification du fiqh* », le premier représente une régression par rapport au second. En effet, le projet de codification du *fiqh* était un travail concret pour transformer les textes en codes modernes, alors que le mouvement en faveur de l'application de la charia est l'expression d'une protestation visant à rompre avec le droit positif moderne (AL-HAJ, 11/4/2008). Il est donc caractéristique d'« *un marquage avant tout idéologique* » (LORY, Septembre, 2007). Il se montre comme une affirmation de l'identité islamique, notamment contre l'identité nationale ou laïque.

§4 : Un obstacle à l'évolution du droit ?

Certains penseurs estiment que la loi islamique, ayant une source divine, préexiste à la société et la surpasse. Elle ne peut pas, en conséquence, évoluer pour répondre aux besoins de cette société.

« Pour l'islam, cette loi – comme le Coran – existe de toute éternité et ainsi préexiste à la société musulmane. Cette conception intemporelle de la loi agit comme un carcan sur la société musulmane. En effet, définie de cette manière, la loi ne peut en aucune façon évoluer en fonction des progrès de la société. La porte à une quelconque évolution est ainsi d'emblée fermée. Cependant, il reste un mince espoir d'évolution. En effet, comme le message des versets est souvent elliptique, l'homme doit interpréter la loi divine, d'autant que tout n'est pas précisé dans le Coran. En outre, chaque fois qu'un fait n'est pas précisé, c'est que le statu quo est préférable » (LUDWIG, 2007, p. 77).

D'autres auteurs soulignent également « *l'insuffisance des règles de la loi révélée à régler les problèmes juridiques que produit la civilisation montante de l'Islam dans ses rapports avec d'autres civilisations* » (EL-SHAKANKIRI, 1981). En conséquence, et selon ce point de vue, « *il fallait faire des recherches humaines, trouver des solutions de droit plus ou moins conformes à l'esprit de la religion* » (EL-SHAKANKIRI, 1981).

En réalité, force est de constater qu'il faut bien distinguer entre la révélation divine et sa traduction humaine. La première est limitée, alors que la seconde est ouverte pour toujours.

Ainsi, personne ne peut dire que les textes de l'islam contiennent les réponses à tous les détails du droit. Cependant, il faut préciser que ces textes laissent une grande liberté aux juristes ou savants pour qu'ils remplissent les vides. Les

juristes musulmans, lorsqu'ils parlent des caractéristiques de la charia, ils évoquent la flexibilité de celle-ci, c'est-à-dire la marge que laissent les textes aux efforts humains afin de faire face aux nouveaux événements, par le raisonnement logique.

Ainsi, les savants musulmans ont développé un système détaillé afin de compléter les vides. Ce système est humain, mais il s'appuie sur des origines révélées. Ce travail autour des textes, nommé *Al-ijtihâd* (l'interprétation), implique, soit la réinterprétation d'un texte, soit le *Quiâss* (l'analogie) par laquelle le savant rattache une question actuelle à un texte ancien car ils ont une justification ou un raisonnement similaires, soit la prise en compte du *Maslahâ* (l'intérêt général) affirmé par un texte ou par un *ijmâ* (consensus) qui ressort des textes ou des traditions. Par ailleurs, les juristes musulmans estiment qu'

« en l'absence de textes précis que fourniraient le Coran et la Sunna, il convient de s'interroger alors sur les « finalités de la Shari'a » (maqâsid al-Shari'a), celles-ci sont,[...] considérées comme des « biens communs non écrits » (masâlih mursala), lesquels sont au nombre de cinq, à savoir la religion (dîn), la personne (nafs), la descendance (nasab), l'intelligence ('aql) et les biens matériels (mâl). Tous pourraient, dans ce cas, reconnaître qu'il s'agit justement là des fondements mêmes des droits de l'homme, de ceux de la personne et de la famille, de ceux de la culture et de la vie économique » (BORRMANS, 2007, p. 285).

D'après ce qui précède, le *fiqh* est capable de répondre aux questions nouvelles, car les textes seuls ne font pas la charia mais offrent des clés aux savants qui les interprètent et actualisent inlassablement.

Cela ne veut dire, en aucune façon, que les juristes musulmans ont toujours réussi à réaliser leur travail convenablement. Ils étaient plus ou moins entravés par l'héritage de leurs prédécesseurs, véritable carcan sur le raisonnement des contemporains. La révolution des réformistes fut justement d'exprimer la volonté de se libérer de ce carcan.

Or, le *fiqh* classique, même dans le chapitre lié au statut des personnes, sans évoquer les questions plus compliquées comme les châtiments, n'a pas réussi à résoudre des problèmes contemporains et délicats tels que la liberté de la femme, l'égalité entre les genres, l'héritage, etc. (voir : AL-KAILANY, 14/08/2010). De plus, les islamistes ont rompu avec l'ère de la réforme islamique, ne cessant pas de la remettre en cause.

§5 : La souveraineté de la « charia » à la place de la souveraineté de la « nation »

Dans son ouvrage intitulé *La crise de la pensée politique arabe*, R. AL-SAIED estime que le changement dans la conception de « charia » et ses fonctions est devenu un facteur majeur qui reflète la densité de la crise dans la pensée politique islamique.

Selon lui, chez les islamistes, le virage culturel et intellectuel résultant de l'abolition du califat ne s'est pas orienté vers la prise en considération du principe de souveraineté de la nation, mais a substitué à la théologie du califat une autre théologie qui reprend et favorise l'idée du sacré que HASSAN AL-BANNA a qualifié par son expression « *notre Constitution est le Coran* » (voir : AL-HAJ, 11/10/2005).

Cette imposition de la charia à la place de la nation incarne un changement total dans le message islamique dans sa dimension politique et juridique. Toujours d'après la thèse de R. AL-SAIED, « *l'islam du mouvement islamiste radical, commençant par AL-BANNA, passant par QUTUB et se terminant par IBN LADEN, est un islam très différent, puisque dans l'islam classique c'est l'umma (la nation) qui forme la référence islamique, tandis que chez les nouveaux islamistes cette référence est la charia et ses représentants* » (AL-KAILANY, 14/08/2010).

AL-SAIED constate qu'au moment où les islamistes ont écarté la souveraineté de la nation, ils ont mis au premier rang l'application de la charia pour qu'elle devienne, dans leur conscience, « *une idéologie de l'élite* », donnant naissance à des conceptions telles que « *jahiliat al-umma* » (l'ignorance de la nation) et « *hakimiyat al-Coran* » (la gouvernance du Coran).

Dans ce contexte, il est intéressant de signaler que le chef de *cheikhs* ottomans, le *cheikh* M. SABRY, est le premier à considérer le silence de la « nation » à propos de « *la séparation entre la religion et l'État* » comme une expression claire de l'acceptation de cette séparation, et une preuve de sa mécréance (au niveau des individus comme celui des groupes) ! Ainsi, la charia est devenue une mesure idéologique pour évaluer la foi de la société et il n'existe plus de solutions médianes.

Peu après la chute du califat, les islamistes ont fusionné, dans leur discours, les concepts de califat et d'islam (qui se représente dans la charia), ainsi que les concepts de « *nation* » et d'« *État national* ». Pour refuser l'État national moderne, qui est une innovation occidentale, et assurer le retour au califat, il était logique que les islamistes soutiennent l'avancement de l'islam (ou la charia) et non pas de la nation (voir : AL-HAJ, 11/10/2005).

À ce sujet, l'expression « *souveraineté de la nation* » n'apparaît qu'une seule fois dans les manuels de 2004, à travers cet extrait : « *la liberté ne consiste pas à participer avec ceux qui complotent contre la nation et le pays afin de détruire ses institutions et massacrer ses citoyens, car cela annule la liberté et la souveraineté de la nation* » (Manuels 2004, p. 220). Il est clair que la souveraineté ne désigne pas ici le rôle de la nation dans la législation, et donc ce texte est hors de propos.

§6 : Le *hakimiya* : incarner la souveraineté de la charia contre la souveraineté de la nation

Le mot *hakimiya* en arabe vient de verbe *hakama* (juger). Dans l'acception islamique, « *le hakimiya est un droit exclusif d'Allah parce qu'Il est le juge des affaires des serviteurs, Il a le droit de légiférer pour tous les gens jusqu'à la fin des jours, et personne n'a le droit de légiférer à côté de la charia d'Allah ou d'ordonner à quelqu'un de suivre un droit qui contredit la charia* » (ZAHAD et HAUBY, avril, 2007).

L'idée de *hakimiya* a été développée par AL-MAWDUDY (1903-1979) et ensuite par QUTUB (1906-1966). AL-QUARADAWY estime néanmoins que « *le hakimiya dans le sens législatif, qui signifie que Dieu est le législateur pour le monde [...] n'est pas une création d'AL-MAWDUDI, ni de S. QUTUB, mais un principe admis par tous les musulmans* » (AL-QARADAWY, 1993, p. 163). AL-MAWDUDY fait de l'idée de *hakimiya* une composante initiale de la doctrine islamique. Il pense que l'unicité de Dieu, pilier principal de la doctrine islamique, exige d'un côté la négation du *hakimiya* (gouvernance) des hommes, au niveau de l'individu, du groupe, de la nation et de l'humanité en général, et de l'autre la confirmation du seul *hakimiya* (gouvernance) d'Allah. Ainsi, il n'existe aucun autre gouverneur qu'Allah, aucun autre jugement que le sien, aucune autre loi que sa Loi (voir : AL-MAWDUDY, s.d).

L'apparition du terme de *hakimiya* est le résultat du concept de l'« État islamique » et de son conflit avec l'État laïc. C'est pourquoi, l'argument de « *l'application de la charia* » peut être considéré comme une concrétisation du principe de *hakimiya* (AL-HAJ, 17 août 2006).

Ainsi, dans le cadre de l'État islamique, Dieu ne gouverne pas par le biais des représentants des hommes, mais par sa Loi sacrée. Dès lors, la conception de *hakimiya* met la « *souveraineté de la charia* » en opposition ou en place de la « *souveraineté de la nation* » (voir : AL-HAJ, 17 août 2006).

Par ailleurs, le fondateur du mouvement islamiste des Frères musulmans, H. AL-BANNA, a reformulé la conception du *hakimiya* dans une formule très célèbre : « *notre Constitution est le Coran* ». Elle témoigne d'un mépris à l'égard d'une constitution établie par un « *compromis* », ou un contrat, entre les différentes parties de la société. C'est pourquoi, les islamistes ne parlent que rarement de la constitution, mais toujours de la charia (AL-HAJ, 17 août 2006).

§7 : Examiner l'aspect divin des droits de l'homme en islam

La charia ne peut jamais être mise en pratique sans son incarnation dans le *fiqh*, qui explique le jugement ou la disposition islamique en s'appuyant sur un texte « *révélé* ». Pourtant, cette transcription nécessite le travail du *faqih* (jurisconsulte). Cela marque le caractère humain et affaiblit le caractère révélé du *fiqh*. Les innombrables règles « *ne résultent pas de la parole même de Dieu, mais plutôt des interprétations diverses que les docteurs [...] en ont tirées* » (WAEL, 1989, p. 85). Le droit musulman a élaboré « *et développé la Sharî'a elle-même au cours de très nombreux siècles, recourant tour à tour à l'opinion personnelle (ra'y) de ses jurisconsultes* » (BORRMANS, 2007, p. 284-285).

Par conséquent, la dimension divine de la charia est remise en question par la contribution importante de la production humaine dans son élaboration et son développement. Cette constatation invite à relativiser la référence divine des droits de l'homme. Le problème majeur dans le monde islamique, qui fait obstacle à la réforme, se situe dans la confusion entre le texte « *divin* », transhistorique et les interprétations « *humaines* » temporelles qui sont faites en fonction du lieu et du temps. La désacralisation des textes par cette production humaine représente, encore aujourd'hui, une étape initiale d'une perception plus juste de la charia.

§8 : Critiques concernant des dispositions dans la charia

Beaucoup de dispositions dans la loi islamique font l'objet d'un débat interne et externe par rapport à la prise en considération des droits de l'homme. Il oppose les savants musulmans entre eux, mais aussi avec les penseurs non musulmans.

À titre d'exemple, nous pouvons citer les châtiments corporels (ou les *hudûds*), le statut des non musulmans dans un « *État islamique* », notamment la question de l'égalité et des droits du citoyen, ou encore les dispositions précises sur le droit des personnes, tels que la liberté de la femme, l'égalité entre les deux sexes, certains droits de l'enfant, etc.

Des précisions supplémentaires vont être apportées lors de la mise en lumière de ces droits dans les manuels. Donc, lorsque les manuels font référence à la charia comme un ensemble, cela provoque une perturbation parce qu'au sein de cet « ensemble » il existe des principes indiscutables mais aussi des règles que font toujours l'objet du débat et des discussions.

§9 : La différence entre la loi islamique et le droit positif moderne

Considérer la charia comme source des droits de l'homme pousse à s'interroger sur les relations entre le champ religieux et le champ juridique dans l'histoire et la pensée moderne. Il semble que cette réflexion sur la divergence entre charia et droit positif renvoie à celle existant entre charia et droits de l'homme, notamment à propos de l'idée de séparation entre le religieux et le juridique. Cette différence concerne également le droit à la justice, parce qu'il a une influence sur les interprétations et l'application des lois.

1. La divergence entre charia et droit positif

Dans son ouvrage intitulé *Islam et politique : la modernité trahie*, le sociologue syrien et président du Centre des Études Arabes à l'université de la Sorbonne Nouvelle, B. GHALIOUN remarque que :

« La confusion entre nature du politique et nature du religieux, due à l'absence d'une vie et d'une pratique politiques véritables dans le sens moderne, empêche, aujourd'hui encore, les musulmans de voir la différence majeure entre la chari'a destinée à harmoniser les rapports du croyant avec Dieu [...] et le droit politique, dont le but est de déterminer les droits et devoirs des citoyens » (GHALIOUN, 1997, p. 200).

En effet, plusieurs aspects montrent la divergence entre le champ de la loi divine et celui du droit positif.

1.1. Une différence dans la conception

Tout d'abord, ces deux champs se distinguent dans leur conception générale et dans leur but principal. La charia est définie comme « *un droit pluraliste* » qui ne peut avoir de sens sans la foi. Elle vise à aider le croyant à se rapprocher de Dieu par la purification de l'âme, l'obéissance aux règles et l'élévation de l'esprit (voir : Ghalioun, 1997, p. 197-198). *A contrario*, « *le droit positif est essentiellement un droit politique, élaboré par l'État et sous son contrôle, pour le seul usage de l'État, et pour assurer le bon fonctionnement de la vie politique, tant au niveau de la vie dans la cité qu'à celui des institutions* » (GHALIOUN, 1997, p. 198). En outre, il ne tient aucun compte de la foi.

Nous ajoutons aussi l'aspect transhistorique de la loi divine. En fait, la révélation qui forme la source divine de la charia est dans sa nature extérieure. Elle ne peut conserver son caractère transhistorique et universel qu'en renonçant à entrer dans les détails des systèmes historiques, donc séculiers. Par contre, les systèmes juridiques contemporains appartiennent à l'histoire et changent nécessairement avec l'évolution de la civilisation. (voir : GHALIOUN, 1997, p. 198).

Ainsi, certains se demandent pourquoi faudrait-il « *confondre les sédimentations successives que révèle l'histoire du droit musulman avec le mystère insondable de la volonté divine et emprisonner celle-ci dans une Loi fixée ne varierait, ce qui irait à l'encontre de la sagesse divine elle-même ?* » (BORRMANS, 2007, p. 284-285).

1.2. Une différence dans le mode de légiférer

Une importante différence réside dans les procédures législatives. Pour connaître le point de vue de la charia, il faut consulter les juristes musulmans qui offrent ce qu'on appelle la *fatwa*, consultation ou avis religieux qui touche aussi bien au champs doctrinal que juridique. Même si son contenu peut donc être juridique, cet avis religieux ne contient guère de caractère obligatoire, ni pour les individus, ni pour le pouvoir politique. En revanche, « *la loi en politique exige, pour être valide, la présence d'un pouvoir législatif légal et centralisé œuvrant selon des règles et dans des conditions bien déterminées que doit fixer la Constitution* » (GHALIOUN, 1997, p. 199).

1.3. Une différence dans la manière de sanctionner

Il est connu que le mode de sanction en islam relève plus du jugement « *sur l'intention du croyant que sur son comportement extérieur. Et même lorsque le Livre divin parle de sanction, celle-ci n'est pas inéluctable ; Dieu est miséricorde, et le croyant peut se racheter en faisant le bien, demander le pardon* » (GHALIOUN, 1997, p. 198). Le crime d'*Al-hirabâ* constitue un exemple très clair de cette idée dans le Coran. Il est rapporté dans ce verset : « *la récompense de ceux qui font la guerre contre Allah et Son messager, et qui s'efforcent de semer la corruption sur la terre, est d'être tués, ou crucifiés* » (Coran, 5/33). Mais, l'importance tant du crime que de la sanction n'empêche pas que le pardon soit accepté. Le verset suivant ajoute : « *excepté ceux qui se sont repentis avant de tomber en votre pouvoir : sachez qu'alors, Allah est Pardonneur et Miséricordieux* » (Coran, 5/34).

Par contre, la loi politique et séculière ne peut, en aucune manière, juger sur les seules intentions et, arbitrairement, sanctionner les uns et pardonner aux autres (voir : GHALIOUN, 1997, p. 198).

2. La charia et l'institutionnalisation juridique

Le facteur essentiel dans la révolution juridique est l'existence d'une institution indépendante séparée du pouvoir politique. Il semble que dans le cas islamique, une séparation entre les deux pouvoirs politique et juridique existait, car les jurisconsultes constituaient à l'époque des califats successifs une sorte de pouvoir législatif indépendant du pouvoir des Califes, mais cette séparation était insuffisante puisque rien ne garantissait leur autonomie de l'État tout particulièrement. (Voir GHALIOUN, 1997, p. 202).

La *fatwa* (consultation religieuse de nature facultative) formait une sorte de référence juridique autonome puisque les muftis, qui éclairent l'opinion de la charia dans tous les domaines, ne constituaient pas une autorité politique. Néanmoins, l'histoire musulmane met en évidence une ingérence flagrante du pouvoir politique dans le travail des jurisconsultes, en raison du manque de protection du système de *fatwa*. « *Il arrivait même que les autorités politiques, cherchant naturellement à se mettre au-dessus de la loi, choisissent leurs oulémas parmi les moins intègres, qui acceptaient de défendre et de servir leurs intérêts* » (GHALIOUN, 1997, p. 202).

En réalité, malgré l'établissement de la justice comme grande et principale aspiration de la charia, le manque d'indépendance et de protection de la fonction juridique explique bien pourquoi la société musulmane n'a pas été à l'abri des abus juridiques des tyrans et de tous les manipulateurs qui ont pu souvent échapper à la justice (voir : GHALIOUN, 1997, p. 202-204).

Pourtant, le professeur GHALIOUN pense que les sociétés musulmanes ont effectué un grand pas vers la modernité juridique suite à l'institutionnalisation de la charia. Il croit que celle-ci a abouti au renforcement de l'autonomie des pouvoirs législatifs et à l'accroissement des garanties relatives à la justice, à l'égalité, à la liberté et à la solidarité nationale. Il note que l'institution moderne subit une grande mutation à la suite de la révolution rationaliste et séculière. Pour donner un exemple, il attire l'attention sur une comparaison entre le système archaïque de la bienfaisance ayant un caractère de solidarité collective, et le système de sécurité sociale moderne. Le premier se fonde sur les sentiments de piété, de fraternité ou de crainte de Dieu ; le second revêt un caractère réglementé, contraignant, également applicable à tous les citoyens occupant la même situation (voir GHALIOUN, 1997, p. 201-203).

Section V : Défendre la charia comme une référence des droits de l'homme

§1 : Le problème n'est pas dans la charia

De nombreuses remarques ont été faites sur l'état des droits de l'homme au cours de l'histoire islamique dans les pays musulmans. Le penseur égyptien M. AMARA pense que les critiques adressées à la charia ne sont pas allées dans la bonne direction. Elles doivent effectivement être orientées soit vers ceux qui exploitent des interprétations spécifiques de la charia pour justifier leur violation des droits de l'homme, soit vers la pensée de certains écrivains qui expliquent à tort la nature de l'État islamique.

1. La faute des gouvernants

D'abord, AMARA confirme que « *certaines gouvernants des pays musulmans, qui ont usurpé le pouvoir dans leurs pays, puis ont ajouté un « couvert islamique » pour chercher à le légitimer [...] ont des comportements hostiles aux droits de l'homme, qu'ils violent au nom de la Charia* » (AMARA, 1985, p. 10). Sa remarque correspond bien à la réalité islamique. Le monde arabo-musulman souffre aujourd'hui d'une alliance désastreuse entre les hommes de pouvoir et les

hommes de religion. L'actualité, notamment en Syrie, a confirmé cette alliance car les plus redoutables défenseurs de la dictature sont justement les soit disant « *savants religieux* ». Leur rôle est crucial dans le conditionnement des gens à la soumission. Pour cette raison, nous devons repenser cette problématique de la relation entre religieux et politique, ainsi que la place de la charia et de ses représentants dans l'État.

2. La faute des écrivains musulmans

AMARA ajoute qu'il y a « *un certain nombre d'auteurs musulmans qui expliquent le caractère exhaustif de l'État islamique [...] d'une façon semblable au caractère totalitaire des systèmes autocratiques* » (AMARA, 1985, p. 10). Pourtant, corrige AMARA, « *la nature exhaustive de l'islam vise, en fait, à atteindre l'objectif principal de la Charia, la justice, c'est-à-dire un but qui ne laisse pas les faibles être écrasés par les puissants, et donc un outil pour réaliser les droits humains* » (AMARA, 1985, p. 11). Il critique, en conséquence, « *les laïcs, les élèves des Orientalistes et les agents de propagande de la dépendance à la civilisation occidentale [d'avoir] pris ces perceptions dites « islamiques » pour affirmer que l'islam n'est pas susceptible d'être une référence pour les droits de l'homme* » (AMARA, 1985, p. 11).

La réponse d'AMARA n'est pas pertinente. En effet, la nature exhaustive de l'État fait débat parce qu'elle mélange les deux aspects religieux et politique, et qu'elle autorise l'ingérence de la religion dans les affaires de l'État. Elle est, à l'origine, une question liée à la nature exhaustive de l'islam qui est définie comme *din wa dawla* (une religion et un État). En tous les cas, les conséquences sont que cet État gouverne au nom d'un pouvoir religieux, et que ce dernier lui confère un caractère « *autoritaire* ». Que cette exhaustivité vise la justice, c'est de toute façon le but de tous les régimes du monde qui prétendent tous la mettre en place.

§2 : La charia n'empêche pas le processus d'une sécularisation juridique islamique

Certains penseurs estiment que rien dans l'islam n'empêche une séparation nette entre l'espace religieux et l'espace juridique. Ils jugent que les textes sont favorables à ce genre d'analyse, comme plusieurs exemples dans l'histoire islamique en attestent.

1. Ce que dit le texte

La preuve célèbre vient du hadith dans lequel le prophète distingue clairement entre sa mission comme messenger recevant la révélation, et son statut de juge qui ne le distingue d'aucun autre juge dans le monde. Il dit à ce sujet :

« je ne suis qu'un être humain, et comme je suis un juge, vous venez demander mon jugement, en sachant que je juge d'après ce que j'entends de deux partis. Alors, si j'avais tort dans mon jugement, et si par conséquent je donnais à quelqu'un un droit qu'il ne mérite pas, il ne faudrait jamais le prendre, puisqu'il serait en fait une partie de l'enfer » (AL-BUKHARY, 1987, n° du hadith 2290).

2. Des attitudes dans l'histoire

Certains auteurs pensent que, malgré l'absence d'une véritable institution juridique, l'histoire islamique a connu le processus moderne de distinction entre *« jugement du pouvoir et jugement de Dieu »*. Ils affirment que les califes *« nommèrent des juges dans les différents chefs-lieux, et tout porte à croire que les premiers juristes en islam agirent de façon plutôt pragmatique, sans se référer systématiquement à des règles religieuses. Ce n'est qu'au fil des années qu'une volonté se fit jour d'ajuster le droit de l'empire sur des règles voulues par Dieu et son Prophète »* (LORY, Septembre, 2007).

En outre, le calife UMAR, en essayant de mettre en place les fondements d'un État, a déclaré : *« À nous de juger des conduites apparentes, à Dieu de juger de tout ce qui est affaire de cœur et d'intention »*. De son côté, le calife MU'ÂWIYA, gardant à l'esprit la référence à la charia, a nettement différencié les domaines relevant de la compétence du pouvoir politique de ceux réservés aux oulémas (voir : GHALIOUN, 1997, p. 205).

Ensuite, cette distinction s'est concrétisée dans le vocabulaire : *« ainsi, les sultans ottomans introduisirent le terme qânûn, dans une acception tout à fait moderne, pour désigner une juridiction créée par l'État dans le but de codifier et de régulariser des compétences et des questions revêtant un caractère politique et impersonnel »* (GHALIOUN, 1997, p. 205-206).

3. La théorie d'AL-SANHURY

L'œuvre d'AL-SANHURY (1895-1971) représente une théorie spéciale marquante de la sécularisation juridique dans le contexte arabe. Il distingue nettement entre l'ordre religieux et l'ordre juridique, autrement dit,

« entre préceptes religieux (ahkâm dîniyya), concernant les affaires du culte, et jugements juridiques appliqués dans les domaines économique, criminel, politique, qui n'ont qu'un caractère séculier. Les premiers concernent les musulmans en tant que croyants, les seconds en tant que citoyens d'un État, au même titre que les non-musulmans » (GHALIOUN, 1997, p. 206-207).

La relation du politique et du juridique est alors appréhendée à la lumière du système de l'État moderne. AL-SANHURY essaye de corriger la compréhension et la pratique de cette relation en inversant les deux côtés de l'équation. Il pense que *« les jurisconsultes anciens inscrivaient les innovations juridiques séculières au registre des recommandations religieuses, [lui, il] tente, au contraire, d'intégrer les ordonnances religieuses au corpus d'un droit constitutionnel et séculier »* (GHALIOUN, 1997, p. 207).

Cette libération offre une nouvelle considération du statut du droit. Elle opère une transformation tant dans le concept même de législation, lui donnant une finalité moderne, que dans le statut de législateur. Dans cette perspective, accomplir le droit n'est pas un *ijtihâd* (effort) personnel du *fakih* (jurisconsulte) sur les textes religieux, mais un travail effectué par des institutions de l'État et par un corps de juristes ayant reçu une formation spécialisée. Là réside toute l'originalité de la théorie d'AL-SANHURY (voir : GHALIOUN, 1997, p. 207).

Elle efface le caractère religieux de l'élaboration de la loi : *« prononcer la loi est désormais un acte purement politique, effectué par une bureaucratie civile, se référant à de mêmes règles et codes, constants et connus à l'avance »* (GHALIOUN, 1997, p. 207).

La théorie d'AL-SANHURY ouvre la perspective d'une compréhension différente du rapport de la charia avec le droit positif, susceptible de créer un dialogue approfondi entre juristes, philosophes et théologiens. Ainsi, le débat a été renouvelé et, à propos de la charia, nombreuses et différenciées sont *« les voix musulmanes qui s'élèvent, s'expriment et s'opposent aujourd'hui en faveur soit de son maintien rigide, intégral et statique, soit d'une réinterprétation contextualisée et dynamique »* (BORRMANS, 2007, p. 283).

De son côté, le fondateur du mouvement des frères musulmans syriens, M. AL-SIBA'Y (1915-1964), estime, à partir de son concept d'*« islam civilisationnel »*, que *« l'islam dans sa législation est civil et sécularisé ; il fait des lois pour le peuple sur la base de son intérêt, sa dignité et son bonheur sans aucune différence »*

entre ses religions, langues et races » (BAROUT, 1994, p. 131). En admettant que ces idées représentent un progrès dans la réflexion, il faut se demander, dès lors que la loi repose finalement sur l'intérêt du peuple, quelle différence y a-t-il alors entre une loi divine et une loi positive ?

Conclusion du chapitre II

À la lumière de ces discussions et précisions concernant la charia, il convient de faire une articulation entre notre analyse des textes des manuels parlant de charia et les critiques et les discussions avancées à propos de la détermination et la mise en pratique de la charia comme référence des droits en général et des droits de l'homme en particulier. La lecture des manuels a permis de constater que le terme charia n'y a été utilisé que de façon positive. Aucune critique n'a été faite, de même qu'aucune question n'a été posée sur l'évolution du terme ou les problèmes de l'application de la charia en général par rapport aux nouvelles données concernant l'État moderne, la citoyenneté, le développement du droit positif et de la pensée politique et juridique, ou encore le rôle de la nation comme source de légitimité et de législation.

En outre, les trois manuels ne critiquent même pas les dispositions de la charia qui renvoient à des sujets faisant l'objet d'un débat contemporain, comme par exemple, la liberté religieuse ou l'égalité entre l'homme et la femme.

De plus, la politique de l'éducation ne rend pas compte des nouvelles recherches faites à propos de la distinction entre l'application de la charia et la codification du *fiqh*, ou de la nuance entre la charia et le droit positif. Au lieu d'ouvrir l'esprit des élèves à de nouvelles pistes susceptibles de créer des horizons de rencontres avec la culture universelle des droits de l'homme, ils les enferment dans une zone étroite de la compréhension de la charia en tant que loi divine qui se distingue de la loi humaine. Ils constituent ainsi une sorte de justification de la vision la plus classique du *fiqh*.

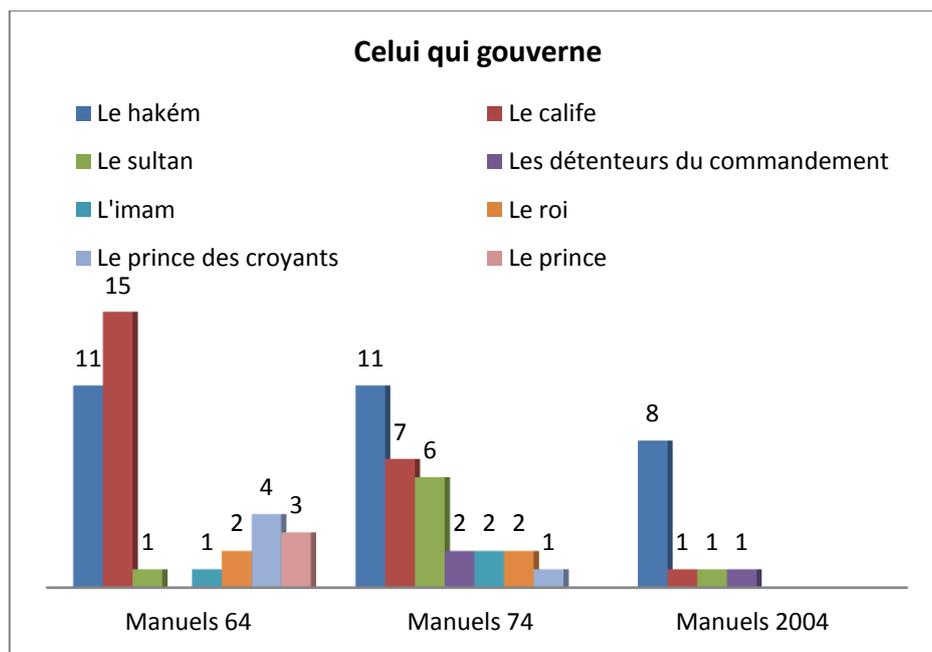
En un mot, les manuels, au cours de cette période étudiée, adoptent complètement l'approche traditionnelle du *fiqh* classique, malgré l'évolution de l'État syrien, partant du régime de la démocratie parlementaire au terme du mandat français dans les années 1950, à la dictature d'AL-ASSAD père et fils à partir de l'année 1970, en passant par l'État national et l'union avec l'Égypte en 1958.

CHAPITRE III

LE CADRE POLITIQUE DES DROITS DE L'HOMME DANS LES MANUELS (L'ÉTAT ISLAMIQUE)

Pour comprendre la vision des manuels concernant le système politique permettant de respecter et protéger les droits de l'homme, nous allons étudier un ensemble de concepts qui donne la possibilité de prendre position par rapport à la perception des auteurs sur la nature de l'État et du système politique. De surcroît, nous allons essayer d'une part d'explicitier le contexte historique dans lequel certains concepts ont été utilisés, à travers quelques exemples évocateurs, et d'autre part d'effectuer une analyse quantitative de chaque concept dans un tableau précis.

Section I : La tête du pouvoir politique



§1 : Le *hakém*

Le terme *hakém* (celui qui détient l'autorité ou le pouvoir) est le plus cité dans les trois manuels. Il signifie d'un côté le souverain, le dirigeant, le chef d'État, le gouverneur ou chaque homme du pouvoir, et de l'autre, le juge.

1. Le *hakém* au sens du souverain

Le Coran « a élucidé la relation entre le *hakém* (le gouverneur) et les *mahkûmînes* (les gouvernés) » (Manuels 64, 1/p. 15).

« *Le courage incite le croyant à dire le mot juste publiquement et ouvertement sans aucune crainte [...] de la colère des hukâms [pl. de hakém : gouverneur]* » (Manuels 64, 2/p. 63).

« *Les mensonges du hakém (le souverain) sur son peuple : certains vicieux justifient pour le hakém (le souverain) le droit de mentir à son peuple en disant qu'il s'agit de politique. Ils ont tort puisque la politique ne signifie pas les mensonges, au contraire, elle est la sincérité et la fidélité avec le peuple* » (Manuels 74, p. 273).

« *Si l'aumône (Zakât) n'était pas suffisante, il faut que le hâkém (gouverneur) musulman prélève aux riches une contribution équivalente aux besoins des pauvres* » (Manuels 74, p. 106 et Manuels 2004, p. 88).

« *La liberté politique signifie [...] le droit de l'homme de choisir le hakém (le souverain) sans aucune pression intérieure ou extérieure* » (Manuels 2004, p. 219).

2. Le hakém au sens du juge

Quelques références à ce terme ont une signification particulière, celle du « *juge* ».

« *Al-tâzîr (l'estimation) est une punition que le hâkém (le juge) musulman est libre d'évaluer* » (Manuels 74, p. 259).

« *L'islam a obligé le hakém (le juge) à désigner un tuteur légal pour l'orphelin afin qu'il puisse diriger ses affaires et protéger ses biens* » (Manuels 2004, p. 126).

3. Le hakém au sens mixte

De plus, d'autres exemples impliquent deux significations en même temps, celle du « *juge* » et celle du souverain et chaque responsable de l'État.

« *Allah proscrit l'utilisation de la corruption auprès des hukâms (les juges ou les responsables) pour gagner de l'argent illégalement. Il dit : « Et ne dévorez pas mutuellement et illicitement vos biens, et ne vous en servez pas pour corrompre des juges [hukâm], pour vous permettre de dévorer une partie des biens des gens, injustement et sciemment » [Le Coran : 2/188]* » (Manuels 64, 2/p. 92).

« *La loi est un « dépôt » sous la responsabilité des hukâms (pl de hakém) (les souverains et les juges)* » (Manuels 2004, p. 231).

§2 : Le calife

Dans la plupart des cas, le terme calife apparaît dans les trois manuels dans un contexte historique qui débute juste après la mort du prophète, se poursuit par le califat omeyyade et abbasside, jusqu'au califat ottoman.

Toutefois, ce terme « *historique* » figure une fois dans les manuels de 64 et plusieurs fois dans les manuels de 74 dans un contexte contemporain qui appartient toujours à notre réalité. Les auteurs semblent encore trouver ce terme valable et susceptible d'être synonyme de celui de gouverneur ou souverain, sans tenir compte de la disparition du système de califat dans nos sociétés actuelles. Prenons les exemples suivants.

En commentant une parole du premier calife des musulmans, ABOU-BAKR, dans laquelle il dit : « *j'ai été désigné gouverneur alors que je ne suis pas le meilleur parmi vous, alors, aidez moi si vous me trouverez juste, sinon remettez-moi sur le droit chemin* », les manuels de 64 concluent que « *ce sont des mots qui invitent les musulmans à donner leurs avis, à voix haute, sur la politique du calife, et qui leur donnent également le droit de le limoger s'il s'oppose à la charia d'Allah* » (Manuels 64, 2/p. 73).

De leur part, les ouvrages de 74 montrent les exemples suivants :

« *La liberté ne veut pas dire se révolter contre un calife juste* » (Manuels 74, p. 166).

« *Si les apostats composaient une force, il faut que le calife des musulmans les combattent* » (Manuels 74, p. 156).

« *La liberté politique signifie [...] le droit de l'homme de choisir le calife [dans les manuels de 2004 ce terme a été changé pour qu'il soit hakém (souverain)] sans aucune pression intérieure ou extérieure* » (Manuels 74, p. 164).

En effet, le remplacement du terme « *calife* » par celui de « *hakém* » dans les manuels de 2004 montre la prise en considération par ces manuels du contexte historique. Il est notable que le terme calife n'ait été évoqué dans ces manuels qu'une seule fois dans un récit historique.

§3 : *Uli al-âmr* (les détenteurs du commandement)

Cette expression coranique a été reprise par les manuels de 74 et 2004. Elle désigne les souverains, les gouverneurs et tous ceux qui disposent du commandement ou du pouvoir, y compris, selon certaines interprétations, les savants religieux. Ce terme est utilisé par le Coran dans ce verset cité par les deux manuels : « *Ô croyants ! Obéissez à Dieu, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement [Le Coran : 4/59]* » (Manuels 74, p. 30 et Manuels 2004, p. 35).

§4 : L'imâm

Le terme *imâm* figure dans les manuels de 74, où il possède deux significations. D'abord, ce mot désigne le chef de l'État. Les manuels citent ici ce hadith du prophète : « *chacun d'entre vous est le protecteur et le responsable de ses sujets ; l'imâm (le chef de l'État) est un protecteur et il est responsable de la protection de ses sujets [...]* » (Manuels 74, p. 224). Ensuite, ce terme prend le sens du juge. Par ailleurs, le même terme apparaît dans les manuels de 64 pour signifier « *le jurisconsulte* » musulman.

§5 : Le sultan, le roi, le prince et le prince des croyants

D'abord, les termes « *sultan* » et « *prince* » figurent dans une parole du prophète citée par les manuels de 64 et 74, et caractérisent celui qui a le pouvoir. Cette acception ne se borne pas nécessairement à une période historique précise, mais étant inscrite dans un texte, le contexte de celui-ci. Voici les deux textes : Le prophète dit : « *le meilleur djihâd est une parole de vérité proférée à un sultan ou un prince injustes* » (Manuels 64, 2/p. 63), ou « *le plus grand djihâd est de prononcer le mot juste devant un sultan injuste* » (Manuels 74, p. 162).

Par ailleurs, le terme « *sultan* » est apparu dans les manuels de 74 pour prendre le sens de « *juge* » et est mentionné également dans les manuels de 2004 dans un contexte historique.

En outre, les termes « *roi* » et « *prince* » apparaissent dans les manuels de 64 dans le contexte critique de la société arabe suite à la colonisation. Ils dévoilent que « *la patrie arabe a subi, en conséquence de l'occupation ottomane puis occidentale, la division du peuple en classes [...], donc, alors que la nation de l'islam considère que les gens sont égaux, il y a eu les rois puis les princes puis les nobles* » (Manuels 64, 2/p. 83).

Enfin, la formule « *prince des croyants* » est apparue dans les manuels de 64 et de 74 dans des récits historiques.

Conclusion

Le terme le plus fréquent dans les trois manuels est celui de « *hakém* ». Il appartient au langage de la jurisprudence islamique. Il est rarement utilisé aujourd'hui pour exprimer le statut de président de la République, malgré le fait qu'il apparaisse dans le nom du parti politique au pouvoir, le Parti *hakém*. Le terme actuel de « *raïs* » lui est préféré alors qu'il n'a jamais été utilisé dans les

manuels. Les termes donnés diffèrent donc du langage politique contemporain, et s'inscrivent dans un ordre politique ancien : *hakém*, calife, *shurâ*, territoire de l'islam et territoire de l'incroyance, etc.

Le terme calife est de moins en moins présent dans les manuels, voire absent dans les plus récents qui sont intervenus intentionnellement pour le remplacer dans une phrase des manuels précédents. Cela correspond au fait que l'idée de l'État du califat n'est plus à l'ordre de jour.

Dans la plupart des cas, les autres termes comme imâm, sultan, roi, prince et prince des croyants sont utilisés dans un contexte historique.

Section II : La division islamique du globe et ses conséquences politiques

Nous allons parler en détails de la division islamique du globe lorsque nous étudierons la vision islamique globale du monde dans la deuxième partie de cette thèse, mais nous précisons ici l'aspect politique de cette division.

§1 : Le « territoire de l'islam » et le « territoire de l'incroyance »

Les trois manuels ont utilisé des concepts tels que « le territoire de l'islam » qui s'affiche une fois dans chacun des trois manuels, et « le territoire de l'incroyance » qui s'avère également une fois dans les manuels de 74 et les manuels de 2004. En effet, dans l'utilisation courante de la jurisprudence islamique, ces concepts reflètent une vision du monde qui divise le globe en deux territoires, selon le critère de l'application des règles islamiques ou bien selon la domination d'un gouvernement ou d'un pouvoir islamique.

Cette division reflète une vision qui inspire le système ancien du califat. De fait, elle contredise systématiquement l'organisation contemporaine du système politique ainsi que la conception actuelle de l'État moderne. Celle-ci se construit sur la base de la citoyenneté, et s'inspire du principe de la sécularité. En revanche, le califat se fonde sur la base de la religion.

De plus, même si cette division du monde n'est pas en accord avec le développement politique actuel, elle pose, par sa perception originale, d'autres problèmes, puisque quand l'État moderne se définit selon la mesure des frontières géographiques et politiques, le « territoire de l'islam » n'a pas en réalité des frontières définies clairement, et il est toujours susceptible du changement et d'élargissement en parallèle avec les conquêtes islamiques. Cela explique

l'impossibilité d'actualiser un tel concept aujourd'hui du point de vue du droit international.

Une telle organisation politique qui se base sur une conception religieuse aura forcément des conséquences sur les droits de l'homme. Elle désigne l'état de la guerre comme un socle pour la relation entre les deux territoires à la place de l'état de la paix. En plus, elle met en cause le principe de la citoyenneté, ce qui affecte le droit à l'égalité devant la loi. Et enfin, elle induit une règle concernant les habitants non musulmans de « *la maison de l'islam* ». Ils s'appellent les gens du Pacte ou les gens de *dhimma*, et possèdent un statut précis explicité dans le paragraphe suivant.

§2 : Les gens du Pacte

L'une des conséquences de la division traditionnelle du monde entre une partie islamique et une partie non islamique concerne la situation particulière des non musulmans qui résident dans la maison de l'islam ou dans l'État islamique, ou encore qui entrent dans cet État pour un séjour temporaire avec la protection des autorités publiques. Les juristes anciens distinguent, à leurs égards, entre *dhimmi* et *mû'âhad*.

Le *dhimmi* (allié ou protégé) caractérise essentiellement les individus chrétiens et juifs (les gens du Livre), ainsi que les autres non musulmans qui sont des habitants de l'État islamique et qui ont conclu avec les autorités musulmanes un traité de protection appelé « *le contrat de dhimma* ». Ce contrat « *contient la reconnaissance du droit des incroyants de conserver leur conviction religieuse à condition qu'ils versent la jizia* »²³ qui est un impôt dont nous allons parler prochainement.

Le *mû'âhad*, quant à lui, est une personne non musulmane venant de « *la maison de l'incroyance* » ayant conclu avec les musulmans un Pacte de protection « *pour une période précise* »²⁴.

Bien que le concept de *dâr al-islâm* existe dans les manuels de 2004, les termes de *mû'âhad* et *dhimmi* y sont absents. Dans les manuels de 64 et 74, nous trouvons ces termes comme suit :

²³. Fatwa sur le site *islamweb* le 8 décembre 2002, <http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=25713> consulté le 20 août 2011.

²⁴ *Ibid.*

Les gens du Pacte	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
<i>mû'âhad</i>	11	3	0
<i>dhimmi</i>	1	3	0

Néanmoins, les deux manuels ne font pas de différence entre *dhimmi* et *mû'âhad*, et nous y trouvons ces définitions :

- « *Le mû'âhad est le non musulman qui est entré avec la protection des musulmans* » (Manuels 64, 2/p. 24).

- « *Le mû'âhad est le citoyen non musulman qui réside dans l'État de l'islam après qu'il ait eu la protection de cet État* » (Manuels 74, p. 128). Malgré ce sens commun, on trouve parfois les deux termes dans la même phrase, comme dans cet exemple : « *si l'espion est dhimmi ou mû'âhad, cela signifie qu'il a rompu le dhimma (le Pacte)* » (Manuels 74, p. 268).

Le plus étonnant est que, dans la deuxième définition, le mot « *citoyen* » surgit dans un ensemble de termes qui compose un ordre traditionnel. En effet, ce vocable relève de l'État moderne qui se compose de citoyens ayant les mêmes droits et devoirs quelles que soient leur religion ou leur conviction. En outre, les termes de *dhimmi* et *mû'âhad* sont très délicats aujourd'hui dans les sociétés arabes, où ni les minorités, ni les défenseurs de leurs droits, n'acceptent plus ces qualificatifs. C'est comme cela qu'il faut entendre le titre de l'ouvrage de F. HOUAYDIE, *Des citoyens et non pas des dhimmis*.

Ces termes discrédités aujourd'hui sont d'ailleurs apparus au sein d'un espace politique spécifique qui est « *la terre de l'islam* » ou « *l'État islamique* ».

§3 : La *jizya*

La *jizya* est « *un impôt annuel sur les personnes. Il s'agit d'une petite somme d'argent que les riches doivent payer, chacun selon sa fortune* »²⁵. Elle est imposée aux non musulmans en équivalence à la *zâkat* (impôt sur les musulmans) pour avoir la protection de l'autorité islamique en place.

Ce n'est que dans les manuels de 64 que nous trouvons ce terme répété quatre fois dans différents contextes.

Une fois de plus, ce terme nous place dans une logique traditionnelle du système de l'État et de l'ordre politique qui est étrangère au développement politique

²⁵. La capitation et l'impôt foncier (28 avril 2003), <http://www.islamophile.org/spip/La-capitation-et-l-impot-foncier.html>, consulté le 22 août 2011.

actuel. Dans la réalité moderne de la citoyenneté, il n'est pas question d'établir un impôt de nature religieuse sur une partie de la société, celle-ci étant unie et unifiée devant une autorité neutre par rapport à toute conviction. Pour rappel, ce terme ne figure pas dans les manuels de 74, ni dans ceux de 2004, donnant l'impression qu'ils l'évitent pour ne pas heurter la sensibilité des chrétiens. En tous cas, la logique d'un « *territoire de l'islam* » et « *un territoire de l'incroyance* » évoquée par les deux manuels indique carrément qu'ils acceptent par principe ce type d'impôt.

Section III : La nature de l'État dans les manuels

Nous allons essayer de comprendre quelle perception ont les auteurs des manuels de la nature de l'État. S'agit-il d'un État religieux, démocratique ou même d'un Empire ? Cette perception s'accorde-t-elle avec la nature de l'État syrien ? Quelles conséquences emportent le choix des manuels de tel ou tel type d'État ?

§1 : Le terme État dans les manuels

Les manuels utilisent le mot État seul ou complété d'un adjectif qui lui confère un sens particulier :

L'État	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
L'État indifférencié	15	26	11
L'État islamique	6	11	
L'État des idoles		1	1
L'État colonial		3	
L'État perse	1		
L'État romain	1		
L'État abbasside	2		
L'État omeyyade	1		
Total	26	41	12

Nous constatons que le concept d'État islamique est très présent dans les manuels de 74 et moins dans ceux de 64 (voir le tableau), mais avec presque la même intensité si on prend en compte la fréquence totale du terme État. Les exemples montrent sans doute que ces manuels n'ont aucune perception de l'État hors de sa nature religieuse, car cette lecture est effectuée dans un contexte contemporain.

« Après l'hégire des musulmans à Médine, ils ont constitué un État ; celui-ci a eu besoin de légiférer des lois qui traitent les affaires de l'individu et de la société, gèrent tous les champs de l'État [...] et organisent enfin la relation de l'État islamique avec les autres États dans la paix et dans la guerre » (Manuels 64, 2/p. 107).

« Chaque **État islamique** peut, lors de la mise en place de ses lois ou du changement de celles-ci, s'inspirer, à sa convenance, des dispositions adaptées par cette ligne jurisprudentielle » (Manuels 64, 2/p. 135).

« Évoque un exemple montrant le respect de la liberté de l'opinion dans **l'État islamique** ? » (Manuels 64, 2/p. 82).

« L'expansion de **l'État islamique** : le principe de l'égalité était un facteur de l'expansion de l'islam et de son État » (Manuels 74, p. 184).

« Les droits de l'homme sont devenus [...] un élément propre à la construction de **l'État islamique** » (Manuels 74, p. 148).

« Le Prophète était le premier enseignant dans **l'État de l'islam** ; il le faisait gratuitement et c'est une preuve que l'enseignement dans **l'État de l'islam** est un enseignement gratuit » (Manuels 74, p. 176).

« La charia a donné la liberté aux religions divines et leur a octroyé le droit de vivre à côté de la religion musulmane sous l'ombre de **l'État islamique** » (Manuels 74, p. 128).

« Les citoyens non musulmans font partie de la société islamique encadrée par **l'État de l'islam** » (Manuels 74, p. 129).

En revanche, l'expression « **État islamique** » bien qu'absente dans les manuels de 2004 n'empêche pas que le concept soit retenu dans sa signification principale et sa fin initiale. « L'islam a ordonné à **l'État** de prendre par la force les égarés et les imposteurs [...] qui détruisent les établissements de **l'État**, et à les frapper d'une main de fer pour qu'ils ne puissent pas répandre l'erreur sur la terre » (Manuels 2004, p. 210). Dans cet exemple, nous constatons que l'islam donne des ordres à l'État. La religion n'est donc pas dans l'État, mais c'est l'inverse qui se produit : un État totalement religieux ou islamique. Pour confirmer ce constat, nous avons regardé les manuels de la classe de la troisième secondaire de la même période, et nous avons trouvé que l'expression « **État islamique** » y a été utilisée 8 fois. (Voir le manuels *Al-tarbiya al-islamiyya* (L'éducation islamique), 2005).

En outre, le terme « **État** » a été utilisé fréquemment de manière indifférenciée dans divers contextes relevant de l'administration, de l'économie, du droit ou de la sécurité.

« **L'État** doit protéger les personnes faibles et s'occuper de leurs intérêts » (Manuels 64, 2/p. 86).

« L'islam a donné à **l'État** le droit d'administrer la justice sociale par les moyens qu'il juge convenables » (Manuels 64, 2/p. 81).

La liberté politique et sociale est « *nécessaire pour que les appareils de l'État soient occupés par les personnes capables parmi les membres de la nation* » (Manuels 74, p. 165 et Manuels 2004, p. 219).

« *L'égalité des chances : pour que les postes de l'État ou les fonctions particulières ne soient pas attribuées à certaines personnes plutôt qu'à d'autres* » (Manuels 74, p.183 et Manuels 2004, p. 228).

Pourtant, ces exemples ne peuvent être compris sans tenir compte des premières références liées à la nature de l'État. D'où, nous pouvons conclure que les auteurs parlent de l'État en général en gardant toujours la conception de l'État islamique.

§2 : L'évolution du concept de l'État islamique

Plusieurs formes d'État ont été expérimentées dans les pays musulmans contemporains tels que l'État religieux, l'État de l'idéologie nationale ou l'État de l'idéologie militaire. Mais aucun pays n'a adopté entièrement tel ou tel type. Nous ne trouvons presque jamais aujourd'hui d'État complètement religieux par exemple. Pourtant, le concept d'État islamique est au cœur de la doctrine de nombreux mouvements islamistes.

1. Naissance d'un concept

La chute du califat en 1925 a fortement perturbé la pensée politique islamique. Depuis sa naissance juste après le décès du prophète, ce système, admis et adapté par les courants islamiques classiques, a fourni un lien politico-religieux qui unifie toute la « *nation islamique* ». Il a servi pendant longtemps à répondre au besoin d'avoir un pouvoir intégré dans la religion pour que tout le monde l'accepte et l'admette. Même si le califat avant cette date n'était plus qu'apparent, le pouvoir réel étant entre les mains du *Sultan* politique, la décision prise par Atatürk d'annuler complètement le système du califat a créé soudainement un vide que les penseurs musulmans se sont trouvés obligés de remplir.

Dans ce contexte de crise est né le concept de l'État islamique, concept hybride qui va susciter un débat qui perdure jusqu'à aujourd'hui. En effet, le choc de la chute du califat a conduit les islamistes à emprunter le concept d'État pour redonner vie à l'ancien califat. Le cheikh Hassan AL-BANNA est le premier à avoir employé la célèbre formule : « *l'islam est dine wa dawla* » (une religion et un État). C'est à partir de ce moment que les islamistes vont développer l'idéologie de l'État islamique. Ils vont avoir un premier contact, après la chute du califat, avec le concept occidental d'État, qu'ils vont moduler pour faire pénétrer

l'État dans la religion, alors que, selon les sécularisations occidentales, c'est la religion qui est encadrée par l'État.

À l'exception de la première génération des réformistes musulmans, tels que M. ABDOU, R. ALTAHTAWI, K. ALTUNISI, et ALKAWAKIBI, qui ont essayé d'introduire l'expérience européenne au sein de la pensée arabe et musulmane, et qui ont pensé le rapport politique-religion dans l'esprit du temps : « *la prise de conscience d'une transformation profonde de la pensée politique, qui a permis à l'Europe d'accéder à la notion d'État moderne, n'est pas suffisante chez les islamistes pour leur permettre d'avoir une pensée politique contemporaine* » (AL-HAJ, 2004).

Tout au long du siècle dernier, les approches musulmanes n'ont pas pu concevoir une théorie politique islamique compatible avec l'état et le devenir des sociétés modernes, à cause d'une double réaction, l'une contre la chute du califat, et l'autre contre la modernité européenne et ses théories sur la forme et les dynamiques de l'État, et par suite, contre les courants et les élites modernisées qui n'ont pas cessé en interne d'appeler à abandonner la religion et à suivre les pas de certaines sociétés occidentales. Dans ce contexte conflictuel et réactionnaire, les illusions idéologiques « *ont privé les islamistes d'une sensibilisation profonde au concept moderne de l'État et aux grands changements dans la pensée politique, ce qui confère à la pensée politique islamique actuelle une tendance syncrétiste, qui utilise l'héritage politique du passé sous la forme de l'État moderne* » (AL-HAJ, 2004).

En revanche, le courant réformiste a entamé une véritable réflexion proche des idées européennes portant sur la neutralité de l'État moderne par rapport aux religions et aux opinions. AL-KAWAKIBI, par exemple, invita les Arabes et les musulmans à s'inspirer des expériences des nations européennes et américaines qui ont réussi à fonder solidement leur union nationale sans la religion (AL-HAJ, 11/5/2008).

Pour éclairer la contradiction centrale dans l'idée d'État islamique, tiraillée entre les concepts d'État et de califat, il nous faut revenir à la nature même de ces deux concepts. L'État ou l'État moderne est une notion qui s'est développée avec la modernité européenne. Elle est relative à un certain nombre de principes tels que la neutralité de l'État et la séparation entre le temporel et le spirituel. Ainsi, l'État

moderne ne se soumet à aucune religion et conserve la même distance par rapport à toutes les religions.

2. L'origine de l'État islamique : le califat

Le concept de « *l'État islamique* » est un concept relativement récent. Auparavant, on parlait du califat ou de l'État tout court, comme l'État omeyyade ou l'État abbaside. Après 1930, « *de nombreux commentateurs ont adopté l'idée, [...] que le Prophète a créé à Médine le noyau de l'État islamique. Les premiers califes n'auraient fait qu'assurer la continuité de cet État* » (FILALI-ANSARY, 2003/1). Nous ne pouvons pas comprendre le devenir de l'État islamique sans comprendre l'origine de ce concept, à savoir le califat.

2.1. Définition et fonctions du califat

Le califat, comme il exista pendant presque toute l'histoire islamique, est un système de pouvoir de deux natures, politique et religieuse. Cette dualité apparaît clairement dans toutes les définitions données à ce système, tant les anciennes que les nouvelles. Dans un livre consacré au califat et ses fonctions, AL-JOUAINY (1028-1085), le définit comme suit :

« l'Imamat (le califat) est une présidence complète et une direction générale, qui concerne le privé et le public, ainsi que les affaires de la religion et du monde. Sa fonction est de protéger les propriétés, prendre soin des ressortissants, appeler à l'islam par la parole et l'épée, prohiber l'injustice, défendre les opprimés contre les oppresseurs » (AL-JOUAINY, 1981, p. 22).

IBN TAIMIYA (mort vers 1328) affirme ce lien essentiel avec la religion. Il estime que « *l'Imâma est non seulement l'un des plus grands devoirs de la religion, mais aussi un pilier sans lequel la religion ne pourrait survivre* » (IBN TAIMIYA, 1983, p. 138).

Rappelons que la pensée politique était peu développée à l'époque, que la relation entre le politique et le religieux n'était pas encore précisément déterminée, et que les Empires perse et romain qui entouraient les pays musulmans les ont poussé à copier leur système d'organisation politique. Mais, quoi qu'il en soit, plusieurs facteurs ont engendré un mélange entre la religion et la politique qui a abouti à sacrifier le poste de califat.

Premièrement, le calife n'occupait pas juste le poste de leader des musulmans et remplaçait en plus le prophète. Il a donc fait l'objet d'une considération très spéciale de la part des musulmans. Le titre de calife (successeur du prophète),

dont le premier calife ABOU BAKR a été affublé, a été certainement l'une des principales causes de l'apparition de sa fonction religieuse (ABDERRAZEQ, 1994, p. 147). L'étymologie du nom calife en arabe montre, en effet, que le mot vient de verbe *kalafa*, c'est-à-dire remplacer quelqu'un à son poste, sa fonction ou son travail.

Face à cette notion protéiforme du remplacement, les musulmans ne se sont pas demandés en quoi le calife remplaçait le prophète. En réalité, ce dernier était le leader politique, le juge et le messager des musulmans en même temps. Dans le langage actuel, son statut engloberait les pouvoirs judiciaire, exécutif et législatif. Celui qui lui succède ne dispose que du pouvoir exécutif, car il remplace le prophète en tant que président des musulmans (à l'époque) et non pas en tant que détenteur d'un message religieux. Le calife n'était pas un juge, car cette fonction revenait à un des savants religieux et les musulmans connaissaient le système de *kadie* (juge). Il ne bénéficiait pas non plus du pouvoir législatif qui était aux mains des savants religieux. Pourtant, personne ne discuta le sens de la sacralité de la fonction de calife. D'ailleurs, de nombreux califes ont encouragé et renforcé cette perception de leur statut. Ils l'ont utilisé pour affirmer et légitimer le pouvoir par la force : le califat a été, pendant longtemps, un instrument de tyrannie et de dictature.

Par ailleurs, le statut de calife s'est lié à la religion car l'une de ses fonctions, voire la principale, était la protection de l'islam et des intérêts de la communauté musulmane. Toutes les définitions du califat trouvées mettent en valeur cet aspect. D'après la pensée politique classique, le calife doit faire de la protection de la religion une priorité, en faisant face à la fois à ceux qui falsifient la religion à l'intérieur des frontières et à ceux qui la menacent à l'extérieur (AL-MAWARDY, s.d, p. 5). Ce lien indissociable entre le califat et la religion est d'autant plus remarquable qu'« *il n'y a aucun texte islamique dans le Coran ou la Sunna énonçant que le système politique de la société est responsable de la protection de la religion* » (AL-HAJ, 17 août 2006).

2.2. ABDERRAZEQ : la déstructuration du système du califat

La thèse d'Ali ABDERRAZEQ sur le califat, qui intervient à la suite de la chute de califat ottoman en 1925, occupe une place considérable dans la pensée arabe et islamique politique contemporaine. Son ouvrage intitulé *L'islam et les fondements*

du pouvoir représente une œuvre incontournable pour chaque chercheur sur les questions relatives à ce qu'on appelle l'islam politique, notamment la nature du califat, et la relation entre le religieux et le politique dans l'islam. Ce livre a déclenché un débat qui perdure encore aujourd'hui. Les idées de ce *cheikh* d'Al-Azhar ont fait l'objet d'une série de réfutations et d'une vague de réactions de la part de nombreux auteurs. La publication de ce livre a provoqué une « *procédure [...] contre l'auteur auprès du Conseil des grands ulama d'Al-Azhar, une action d'un type inédit en terre d'islam* » (FILALI-ANSARY, 1994, p. 26). En conséquence, le *cheikh* a été exclu du corps des savants d'Al-Azhar et déchu de toutes ses fonctions.

Pour élaborer sa thèse, il a cherché à déconstruire théoriquement le système traditionnel du califat. Il a utilisé les mêmes outils que les représentants du courant traditionnel auquel il appartient et au sein duquel il a étudié et enseigné, avec une capacité analytique remarquable. Dans ce bref exposé, nous n'allons nous intéresser qu'aux points significatifs qui composent les principales dimensions de cette théorie, laissant le détail des discussions théologiques qui peuvent être retrouvées dans le livre traduit en français.

2.2.1. Le califat, un système non islamique ?

ABDERRAZEQ commence sa réflexion en affirmant que le système du califat en tant que tel n'appartient pas à l'islam puisqu'il n'a aucun support dans les trois grandes sources de la charia (l'ensemble de la loi islamique), à savoir le Coran (la parole de Dieu), la sunna (tout ce qui a pour origine la parole, l'action ou l'acceptation du prophète) et l'*ijma'a* (l'accord unanime des savants musulmans sur une question qui ne peut pas être tranchée par le recours au Coran ou à la sunna).

➤ Le Coran ignore, dans un premier temps, totalement le califat. ABDERRAZEQ remarque qu'« *il est en effet très étonnant que, parcourant le Coran du début à la fin, on puisse y trouver l'illustration de tous les cas qui peuvent se présenter, le détail de tout ce qui se rapporte à la religion [...], mais qu'on n'y trouve aucune mention de l'imamat général ou du califat. Il y a là un fait qui mérite d'être étudié* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 67). Et dans un second temps, pour répondre à la question principale et prioritaire au sujet de l'existence ou non d'un devoir religieux de proclamer le califat dans la mesure où il est

nécessaire pour que la religion se maintienne, « *aucun des théologiens qui ont prétendu que la proclamation de l'imam est une obligation religieuse n'a pu citer un verset du Coran à l'appui de sa thèse* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 64).

➤ Ce n'est pas seulement le Coran qui a négligé le califat, celui-ci « *a été ignoré tout autant par la sunna, qui n'en fait aucune mention* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 67). Il existe quand même quelques *hadithes* du prophète qui portent sur le pouvoir et les leaders, mais ils sont tous discutables car ils décrivent un état et ne donnent aucun enseignement au delà de cette description.

➤ Pour ABDERRAZEQ, il est irrecevable de prétendre qu'un accord unanime est intervenu sur la question du califat puisque « *certaines mu'tazilites dont AL-AÇAMM, ont soutenu que la proclamation de l'imam en elle-même n'a jamais été une obligation religieuse* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 82). De surcroît, un tel *ijma'a* était inimaginable à cause de l'absence de capacité des savants à exprimer ou plutôt à faire valoir leur opinions face au despotisme des califes. ABDERRAZEQ cite plusieurs exemples historiques pour arriver à cette conclusion : « *nous ne doutons point que la contrainte par la force a toujours été le support du califat. L'histoire ne nous montre aucun exemple de calife dont l'image ne soit associée dans nos mémoires à la crainte inspirée par la force brutale qui l'entoure, à la puissance armée qui le soutient, aux épées dégainées qui le protègent* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 75).

2.2.2. La sacralisation du califat

Tous les écrits classiques attribuent au califat un rôle crucial et problématique : la protection de la religion. C'est pourquoi, dans les œuvres politiques islamiques, le rapport entre le politique et le religieux s'est développé en une sorte de sacralisation de la fonction du calife, devenu le gardien de la religion et même « *l'ombre de Dieu sur terre* » selon l'expression de certains auteurs !

À titre d'exemple, selon IBN ABDESSALAM, l'imamat, synonyme de califat, est « *une direction générale dans les affaires spirituelles et temporelles, assurée par intérim du Prophète* ». AL-BAYDAWY propose une définition voisine : « *l'imamât est l'intérim du Prophète assuré par une personne dans le but de faire observer les règlements de la loi religieuse (chari'a) et de défendre l'intégrité de la foi* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 54).

Donner la responsabilité de défendre la religion à la classe politique constituait, en effet, une faveur destinée à cette classe politique et non à la religion. Les califes ont, à ce titre, eu le droit d'exiger l'obéissance totale et de disposer d'un pouvoir absolu, alors que l'histoire islamique montre que « *la conduite des rites ainsi que les autres aspects de la religion ne nécessitent en rien le genre de gouvernement que les théologiens appellent califat* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 84). En-dehors des périodes de prospérité, le califat a connu, dans l'histoire islamique, des moments de faiblesse, voire de déclin. Il est devenu alors une forme sans contenu. Comme il ne pouvait donc tenir son rôle de protecteur de la religion jusqu'au bout, discerne ABDERRAZEQ, la religion aurait dû disparaître.

« Nous avons déjà évoqué l'affirmation d'IBN KHALDOUN suivant laquelle "après la disparition de l'esprit de corps des Arabes, la fin de leur puissance et la dissolution qui a atteint leurs mœurs, [...] le califat a disparu et n'est restée alors que la royauté pure, telle qu'elle existait chez les rois païens de l'Orient, où l'obéissance formelle au calife était recherchée pour le prestige religieux qu'elle conférait, alors que la totalité du pouvoir et de ses moyens leur restaient acquis", etc. Peut-on dire que ce fait a ébranlé les fondements de la religion ou porté atteinte aux intérêts de la communauté islamique d'une manière que la présence du califat – s'il s'était maintenu – aurait pu éviter ? » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 85).

La protection de la religion, résume ABDERRAZEQ, n'est pas la fonction des chefs politiques, mais relève de la responsabilité de Dieu. ABDERRAZEQ se demande : « *Dieu, qui a garanti à cette religion la pérennité à travers le temps, aurait-il consenti à mettre sa grandeur et sa misère à la merci d'un genre de gouvernement particulier ou à lier son sort à une catégorie de détenteurs du pouvoir ?* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 87). Que ce soit Dieu ou bien la nation, le gardien de la religion n'était évidemment pas le califat, la réalité historique prouvant le contraire.

2.2.3. Le rôle du prophète et celui du calife

La précision des fonctions respectives du prophète et du calife résume la problématique complexe de la légitimité de l'intervention de la religion dans les affaires temporelles. Cette légitimité est analysée au sein du champ islamique car la discussion implique ici des partisans des courants islamiques ou islamistes. ABDERRAZEQ analyse dans son livre d'une part, la nature du pouvoir chez le prophète en se demandant si le prophète était roi, et d'autre part, la nature du

pouvoir chez les califes en se posant cette question : en quoi le calife remplace-t-il le prophète ?

2.2.3.1. Le prophète était-il un roi ?

A priori cette question n'a pas été posée, précédemment et de cette manière, par les musulmans. Néanmoins de longs débats existent dans les écrits classiques du *fiqh* portant sur la séparation entre la nature humaine et celle de messenger chez le prophète. Les savants divisent les actes du prophète en deux catégories, l'une porte sur les actes qu'il a accomplis en tant que messenger, et l'autre ceux qu'il a faits en tant qu'homme. Cette distinction a poussé certains Arabes laïcs à chercher les racines de la laïcité dans l'islam comme nous le verront avec TARRABISHI. Par contre, ses recherches n'ont pas été prises au sérieux par les penseurs musulmans faute de connaissances profondes sur l'islam, ce qui n'est pas le cas d'ABDERRAZEQ (le *cheikh* d'Al-Azhar).

Pour déterminer l'exacte nature de la mission de Muhammad, le *cheikh* se demande : le prophète « *était-il ou non en même temps chef de l'État et de gouvernement au sens politique courant de ces termes, d'une part, et d'autre part, Messenger chargé d'une prédication religieuse et chef spirituel d'une communauté de croyants ?* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 98).

D'après ABDERRAZEQ, le Coran certifie que le prophète en tant que tel n'a pas de mission politique, et que son intérêt était complètement religieux. Les versets du Coran convergent sur le fait que l'œuvre spirituelle du prophète ne dépassait pas les limites d'une prédication dénuée de toute connotation d'autorité temporelle [Coran, (IV, 80) (VI, 66-67) etc.] (voir : ABDERRAZEQ, 1994, p. 121).

En plus, « *la lettre du Coran est également explicite sur le fait que Muhammad n'avait aucun droit sur son peuple au delà de ce qui est requis pour délivrer le message prophétique* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 123).

Néanmoins, personne ne discute le fait que le prophète a eu des actions et des fonctions qui relèvent exclusivement du domaine temporel. ABDERRAZEQ semble avoir un autre avis. Il justifie que « *l'autorité que le Prophète avait sur les croyants était le prolongement de sa mission prophétique et ne comportait aucune des caractéristiques d'un pouvoir temporel* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 130).

Là, nous sommes en face d'une interprétation nouvelle de la nature temporelle des actions prophétiques qui semble contradictoire. Mais ABDERRAZEQ continue en expliquant que « *le rang d'envoyé de Dieu exige un pouvoir bien plus grand que celui du chef temporel vis-à-vis de ses sujets [...]. Le prophète peut s'attribuer un rôle dans les affaires de sa communauté similaire à celui des chefs politiques, tout en gardant une fonction qui lui est propre, qu'il ne partage avec personne* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 117).

Sa proposition du rôle du Prophète et celui du Calife, qui est la clé d'empêcher l'intervention du religieux dans le champ politique, a été critiquée. Tout d'abord, sa position repose sur un tri arbitraire sélectif des faits historiques sur lesquels il s'appuie. Ensuite, sa vision des actes politiques du prophète est contradictoire. Il hésite entre deux conclusions, affirmant parfois que le pouvoir du prophète était exhaustif, c'est-à-dire qu'il englobait le pouvoir politique, et à d'autres moments, que le prophète n'intervenait pas dans les affaires politiques ! Ce n'est pas seulement ABDERRAZEQ : tous ceux qui ont lu l'histoire islamique ont marqué une telle hésitation, et personne n'a pas pu donner d'interprétation cohérente. C'est pourquoi, la question de la relation entre le politique et le religieux reste d'actualité au sein de la pensée islamique.

Quant aux termes d'État et de religion, ABDERRAZEQ ne prend en considération que les avatars historiques de leur signification. AL-SANHURY remarque qu'ABDERRAZEQ

« les prend dans leur sens moderne: l'État, comme l'ensemble des trois pouvoirs (législatif, judiciaire et exécutif), et la religion comme l'ensemble des règles qui régissent la conscience de l'homme et sa relation avec Dieu. Pour lui, le Prophète n'avait pas fondé un État au sens moderne du mot. En réalité, les deux termes « État » et « religion » n'étaient pas aussi précis, dans l'ancien temps, qu'ils le sont de nos jours » (FILALY-ANSARY, 1994, p. 34).

ABDERRAZEQ n'a pas résolu cette problématique, même s'il a ouvert une piste importante et intéressante. Alors que pour lui la décision est déjà prise en toute certitude, chez le prophète « *il n'y avait ni gouvernement, ni État, ni tendances politiques, ni visées de rois ou de princes* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 130).

2.2.3.2. En quoi le calife remplace-t-il le prophète ?

La réponse à cette question implique de se demander au préalable si l'autorité du calife s'inscrivait dans la continuité ou en rupture avec le pouvoir du prophète.

Pour cela, ABDERRAZEQ interroge la réalité sociale et géopolitique dans le monde arabe avant et pendant l'époque prophétique. Il constate que :

« les Arabes, même unifiés par la loi islamique, ont maintenu la diversité que nous avons constatée chez eux sur le plan politique, ainsi que dans les autres aspects de la vie civile, sociale et économique. Cela revient à dire qu'ils constituaient des États différents et divers, dans la mesure de ce que les conditions de l'époque permettaient de réaliser en matière d'État et de gouvernement » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 138).

Cette réalité a été approuvée par le prophète qui est mort *« sans avoir nommé de successeur, ni désigné qui que ce soit pour occuper les fonctions qu'il avait dans la communauté »* (ABDERRAZEQ, 1994, p. 140). Cet extrait est significatif parce qu'il fonde une rupture et ouvre la voie à la création d'un nouveau système de pouvoir.

Selon ABDERRAZEQ, suite à la mort du prophète, le pouvoir religieux s'est terminé, et les musulmans se sont accordés pour inventer un pouvoir temporel différent de celui du prophète. Ce texte éclaire bien la dynamique de transmission :

« s'il était nécessaire d'instituer une autorité parmi les partisans du Prophète après sa mort, ce devait être une autorité d'un type nouveau, sans rapport avec celle qu'avait le prophète. Qu'il n'y ait plus de direction religieuse après le Prophète est chose normale et raisonnable à l'évidence ; il est tout aussi concevable qu'une autorité d'un genre nouveau, n'ayant aucun rapport avec la transmission du message divin et aucun pouvoir sur la religion, apparaisse par la suite : un pouvoir laïque. Étant laïque, la nouvelle autorité ne serait ni plus ni moins qu'une autorité temporelle ou "politique", une autorité du type de celle des gouvernements et pouvoirs temporels, non une autorité religieuse » (ABDERRAZEQ, 1994, p.143).

Toutefois, il s'agissait quand même d'un pouvoir marqué par la nature religieuse, et plusieurs dispositions en attestent. ABDERRAZEQ n'éprouve aucun souci à rappeler que :

« de nombreuses raisons sont apparues pour donner au personnage d'ABOU BAKR une coloration religieuse. Certains se sont imaginés qu'il accomplissait une fonction religieuse, par laquelle il assurait les fonctions du Prophète. Ainsi est née la prétention que l'administration des affaires des musulmans est une fonction religieuse et un intérim du Prophète. Le titre de calife [successeur du Prophète]

dont ABOU BAKR a été affublé a été certainement l'une des principales causes de l'apparition de cette conception » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 147).

La nature religieuse du pouvoir de calife n'était qu'une illusion qui cache la vérité, car « *il s'agissait en fait d'un État arabe qui s'est constitué sur la base d'un appel religieux. Certes, sa devise était la défense et la direction de cet appel* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 145).

L'un des arguments importants de cette notion est que « *les musulmans savaient [...] qu'ils s'engageaient dans un processus nouveau, celui de l'institution d'un gouvernement civil et temporel. C'est pourquoi ils se permettaient de s'opposer à ce gouvernement et de le contester, convaincus que leurs divergences portaient sur des questions temporelles, non sur des questions religieuses* » (ABDERRAZEQ, 1994, p.146).

Résumé

ABDERRAZEQ résume sa théorie en ces mots qui invitent les musulmans, juste après la chute du califat, à repenser l'organisation politique et à renouveler cet ancien système : « *rien ne les empêche d'édifier leur État et leur système de gouvernement sur la base des dernières créations de la raison humaine, et sur la base des systèmes dont la solidité a été prouvée, ceux que l'expérience des nations a désignés comme étant parmi les meilleurs* » (ABDERRAZEQ, 1994, p. 156).

Pourtant, le déroulement des événements ne fut pas du goût d'ABDERRAZEQ. Au contraire, trois ans après la publication de son livre, en 1928, Hassan AL-BANNA fonde le mouvement des Frères musulmans qui mettra en place la doctrine de l'État islamique. Il semble que la logique était, à l'époque, « *le califat est mort, vive l'État islamique !* » (FILALY-ANSARY, 1994, p. 36).

§3 : Définition et nature de l'État islamique

Il s'agit d'exposer les définitions proposées par des islamistes qui adoptent le concept de l'État islamique pour comprendre sa nature et leur schéma de pensée.

1. Définition de l'État islamique

Selon R. GHANNOUSHI, l'un des plus importants théoriciens contemporains de l'islam politique, l'État islamique est :

« un système socio-politique déterminé par la référence au texte (du Coran et de la Sunna) et l'application du principe de la Shourah (consultation, l'équivalent du système parlementaire) comme source de légitimité, c'est-à-dire que la nation est la source de légitimité de l'ensemble du gouvernement et du peuple. Il

n'y a donc pas de place dans un État islamique ni pour une législation en contradiction avec le texte, ni pour une politique contre l'opinion publique » (GHANNOUSHI, 2005).

Les Frères musulmans syriens poursuivent le raisonnement en précisant la nature moderne de leur État islamique. Pour éviter la question de la relation entre le politique et le religieux, ils choisissent une ligne intermédiaire entre l'État religieux et l'État laïc : « *l'État islamique est en fait ce que nous appelons l'État (moderne), il n'est ni l'État (théocratique) ni l'État (laïc)* »²⁶.

Mais l'État moderne pourrait-il être autre chose que laïc ou sécularisé ? De même, l'État islamique pourrait-il être autre chose que religieux ? Écoutons la réponse du mouvement islamiste à cette seconde interrogation : « *la plus importante différence entre l'État islamique et l'État (théocratique) est que la source de tous les pouvoirs dans l'État islamique est la nation* ». En d'autres termes, « *l'État islamique est un État civil qui se caractérise par sa référence islamique ouverte* »²⁷. Cette conception est approuvée par la plupart de ceux qui abordent la nature de l'État islamique actuellement. Ils affirment que celui-ci est « *un modèle distinctif et unique ; il est islamique dans sa référence, civil dans son système* » (AMARA, 2003, p. 39). Il est difficile de comprendre cette confusion entre la référence au texte sacré et le fait que la nation soit la source de légitimité. En imaginant que les représentants de la nation choisissent une législation en contradiction avec le texte, celui-ci obligerait à considérer que l'interprétation des savants religieux aurait la priorité par rapport à la décision prise par les représentants de la nation. Autrement dit, la source réelle de la loi serait le texte et plus particulièrement ceux en charge de son interprétation. Cela équivaut, sans doute, au « *pouvoir de faqih* » expliqué par les islamistes iraniens et qui donne au pouvoir religieux le contrôle du pouvoir politique.

2. L'État islamique est-il un État théocratique ?

L'État islamique hérite ses configurations et principes du califat, tout en prétendant inspirer les règles et les normes de l'État moderne. Certains islamistes

²⁶. *Almashrou'e alsiyasi lisouria almustaqbal* -6-, Le projet politique de Syrie de l'avenir-6-, sur le site Internet des frères musulmans syriens, http://www.ikhwansyrian.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2210&Itemid=137

Consulté le 13 décembre 2009.

²⁷. *Ibid.*

ne voient aucun inconvénient à déclarer que l'État islamique est un « *État civil* », car il ne peut être un État religieux au sens chrétien puisqu'il n'y a dans l'islam aucune autorité religieuse, ni Pape, ni Église. Selon ce point de vue, l'État islamique se distingue simplement par l'application de la loi islamique ou la charia, comme le souligne R. AL-SAYYED en estimant que « *l'objectif final des mouvements islamistes ou des mouvements de l'islam politique est la création de l'État islamique qui applique la charia* » (AL-SAYYED, 2005).

Dans la classification des États, on distingue classiquement les États « *selon l'origine de la souveraineté qui les fondent* » (la nature du gouvernement) et « *la manière dont le pouvoir d'État est exercé* » (la nature du régime politique). Ainsi, la classification des gouvernements repose sur la réponse à la question : « *qui gouverne et au nom de quoi ?* ». Deux types de gouvernement peuvent être distingués : « **Les gouvernements de droit divin** : Dieu est le souverain ; mais la souveraineté est exercée par ceux qui le représentent sur terre ; **Les gouvernements démocratiques** : la souveraineté trouve son origine dans le peuple ou la Nation » (voir CAMY, Les formes d'État).

Pour affirmer la nature non théocratique de l'État islamique, des auteurs estiment que ce dernier est « *un produit humain qui n'a pas de sainteté, d'infaillibilité ou d'une assurance contre la tendance naturelle de ceux qui dirigent cet État, en tant qu'êtres humains, à pratiquer la monopolisation. En plus, il n'a de légitimité que celle qu'il tire de sa population* » (AL-GHANNOUSHI, 14/10/2009). De surcroît, certains arguent que l'idée du *hakimiyya* (la gouvernance doit être exclusivement dans les mains de Dieu) n'aboutit jamais à un État théocratique :

« *Le hakimiyya auquel appelaient AL-MAWDUDI et QUTUB ne signifie pas que Dieu nomme les princes afin de gouverner en son nom. Il ne concerne que le hakimiyya législatif. La détermination des représentants du pouvoir politique relève de la responsabilité de la nation. C'est elle qui choisit ses dirigeants, les contrôle et les démet de leurs fonctions. Confondre les deux sens est une compréhension illusoire et trompeuse* » (AL-QARADAWY, 1993, p. 164-165).

Néanmoins, selon ce point de vue, si Dieu ne nomme pas les gouverneurs, Il met en place, ce qui est au-dessus des gouverneurs, à savoir la Constitution. La phrase « *notre Constitution est le Coran* » est une formule populaire, mais elle dissimule un vrai problème, car le *hakém* ou le prince des croyants gouverne au nom de la Loi de Dieu que personne n'a le droit de discuter. Tout le monde est obligé de

suivre la version des juristes du sultan. Couplé avec l'idée classique selon laquelle l'État islamique est le « *gardien de la religion* », cette opinion aboutit à la sacralisation du statut de gouvernant et par suite, à un pouvoir autoritaire, voire despotique.

Il est vrai qu'il ne s'agit pas d'un État théocratique dans la forme. Néanmoins, le résultat est identique puisqu'il s'agit d'un gouvernement de droit divin qui « *permet d'introduire une limitation a priori du pouvoir d'État : référence divine, loi divine ou droit naturel* » (CAMY, Les formes d'État).

En résumé, les attitudes des musulmans vis-à-vis de la conception de l'État islamique sont représentées à travers différents courants. Tout d'abord, un courant minoritaire réclame le retour du califat dans toutes ses manifestations. Ce ne sont que « *quelques petits groupes islamistes, comme le Hizb ut-Tahrir, fondé en 1952* » (FILIU, mai 2008). Puis, des islamistes et des mouvements islamistes *djihadistes* extrêmes revendiquent l'établissement d'un État islamique en restaurant les mécanismes du califat. Un autre courant vise à fonder un État, ou plus précisément des États islamiques, en empruntant les mécanismes de l'État moderne. Le problème de cette orientation est que l'ombre du califat sera toujours présent. Dès lors, ce courant et celui qui le précède ont concrètement la même finalité. Enfin, certains penseurs refusent le concept de l'État islamique, croyant que « *la forme de l'État et son organisation ne sont pas du domaine de la religion, tant de l'islam que d'une autre* » (FAHESS, 9/3/2005). Cependant, selon cette position, le *faqih* ou le savant religieux peut y « *contribuer comme un partenaire avec d'autres spécialistes qui ont des connaissances à cet égard* » (FAHSS, 9/3/2005).

En conclusion, il semble que les manuels scolaires syriens optent pour la troisième école, et toutes les critiques que nous apportons à cette orientation est ainsi valable pour le choix des manuels.

§4 : Des problèmes que pose le concept de l'État islamique

Au delà de toutes les contradictions évoquées à propos du concept de l'État islamique, d'autres obstacles le séparent de l'État moderne. Deux exemples peuvent être donnés pour prouver que la perception des islamistes de leur État s'accorde mal avec les pratiques de ce qu'on appelle l'État moderne.

D'abord, l'État est aujourd'hui déterminé par une série de règles qui encadrent ses frontières et sa relation avec ses homologues. Or, l'État islamique, se présentant comme le successeur du califat, doit prendre position sur l'héritage territorial du califat. La délimitation géographique de son territoire repose sur certaines notions à préciser. En premier lieu, il faut rappeler que, selon la vision classique de la jurisprudence islamique, le monde est divisé en deux parties qui sont *Dar al Islam* et *Dar al Kufr* (le territoire de l'islam et le territoire de l'incroyance). Le califat se fonde sur le concept de *Dar al islam*, c'est-à-dire le pays de l'islam, Toutefois, ce n'est pas un pays avec

« des frontières définies géographiquement, mais [qui] peuvent être prolongées au fur et à mesure de l'extension de la puissance du Sultan du califat, ce qui signifie l'extension de la loi islamique. Ainsi, le concept de "al Dar" (le territoire islamique) est un concept mobile très flexible, lié au système politique et doctrinal en même temps » (AL-HAJ, 2004).

Ensuite, un État islamique accepte-t-il la mise en place de partis non islamiques ? Et si la réponse est oui, dans quelles conditions ? Si la réponse de certains islamistes à la première question est oui, même les plus ouverts ne parviennent pas à tolérer une diversité politique telle qu'elle est appliquée dans les États modernes. M.S. AL-AWWA estime qu'il n'y a

« aucun problème aujourd'hui pour qu'un État islamique permette le système du multipartisme ; en ce cas, il peut, voire il doit, exiger que ces partis s'engagent à respecter les valeurs et les lois de l'islam, puis ensuite leur donner la liberté de faire valoir leurs programmes politiques, économiques et sociaux, etc » (ZIYADA, 2004).

De fait, le concept de diversité politique, selon AL-AWWA, n'existe pratiquement pas. Quelle différence à la fin entre ce système et les systèmes totalitaires qui prétendent avoir un système multipartite, mais qui conditionnent cette diversité afin de n'autoriser que des partis proches et compatibles avec leurs doctrines politiques ! La diversité apparaît ainsi au premier rang des enjeux et des interrogations sur l'« État islamique ».

Il est clair que les fondements théoriques de l'État moderne n'incitent pas les islamistes et leurs mouvements à utiliser cette idée comme le cadre d'une construction politique dans laquelle la religion jouerait un rôle central. L'origine du problème est que les islamistes n'ont pas compris la nature, ni de l'État, ni du

califat. Il est impossible de concilier deux conceptions qui appartiennent à deux systèmes différents, voire contradictoires.

Le sociologue syrien B. GHALIOUN prend en considération ces contradictions. Il rejette par conséquent la notion d'État islamique pour deux raisons : « *la première est le manque de légitimité de cette notion au sein de l'islam comme religion, et la seconde est qu'il s'agit d'une forme d'État religieux dépassé et remplacé par l'État démocratique qui assure le respect du droit et de la loi, et considère le principe de la citoyenneté comme le fondement de l'interaction entre tous* » (ZIYADA, 2004).

§5 : Confusion entre le politique et le religieux

Lisons ce texte dans les manuels de 2004 qui parle de la gratuité de l'enseignement :

« L'enseignement dans l'islam est un enseignement obligatoire et gratuit [...]. Et en vue de favoriser la science et le savoir, la révolution baathiste et le leader éternel (inoubliable) Haféz Al-Assad ont mis en place de nombreuses écoles dans la campagne et dans les villes, et les livres sont fournis gratuitement pour les élèves de l'école maternelle [...].

Et pour concrétiser le principe de démocratisation de l'enseignement, beaucoup de réalisations ont été achevées, la plus notable étant le système des études supérieures [...]. Et l'islam n'a pas seulement rendu l'enseignement gratuit, il l'a rendu en plus obligatoire » (Manuels 2004, p. 225-226).

Dans ce texte, nous constatons l'absence de séparation entre le religieux et le politique. En parlant de la gratuité de l'enseignement, le texte mêle en effet les préceptes de l'islam et les actions des dirigeants de l'État syrien que sont le Parti Baath et le président AL-ASSAD père. Le plus étonnant est ce déplacement ambigu et absurde du religieux vers le politique, puis le retour au religieux dans le même paragraphe où l'élève ne distingue évidemment pas entre le hadith du Prophète et la décision du président, auquel on attribue une caractéristique divine, le fait d'être « éternel ». Cela montre, une fois de plus, l'absence d'une vision claire, chez les auteurs des manuels, de la nature de l'État et du régime politique. Ils fondent leur théorie de l'État sur un État religieux qui applique la charia et qui promeut les enseignements de l'islam, même dans des affaires administratives dont relève la question de l'obligation et de la gratuité de l'enseignement. Cependant, ils n'hésitent pas à s'appuyer sur un État représenté par un Parti qui se dit « laïque », et un leader soi-disant « éternel » pour ne pas dire « dictateur ».

Conclusion

Le concept de l'État islamique met fin à toute tentative interne du milieu islamique de repenser la relation entre le religieux et le politique ou plus précisément le religieux et l'État puisqu'il existe « *une imbrication presque complète entre la religion et l'État chez les islamistes, il est donc impossible d'imaginer la société islamique sans l'État islamique* » (AL-SAYYED, 2005).

Le débat sur le califat et ses remplaçants a duré tout le siècle précédent. Il commença en 1922, avec les changements kémalistes, et continua jusqu'à aujourd'hui. Cependant, les musulmans n'ont pas pu entrevoir efficacement la relation entre le religieux et l'État.

Malgré la tentative des islamistes d'emprunter, à travers leur concept d'État islamique, les règles de la modernité et de rappeler inlassablement les principes de la *shurâ* et de la démocratie, ils n'ont pas pu échapper aux contradictions inhérentes au califat. Au contraire, l'affirmation de l'aspect religieux de l'État permet aux gouvernants d'instrumentaliser la religion pour consolider leur pouvoir, aboutissant à la tyrannie. La pensée islamique est invitée à proposer des approches politiques nouvelles pour surpasser l'ancienne école du calife despotique et accéder à l'école de la citoyenneté et des droits de l'homme.

Les manuels récents ont essayé d'éviter les termes qui posent problèmes, tels que la *jizîa*, les gens du Pacte ou l'État islamique, mais sans réussir à sortir de la logique et de l'ordre dans lesquels ces termes trouvent signification. Autrement dit, ils ont effectué une certaine évolution au niveau des termes mais non au niveau du contenu.

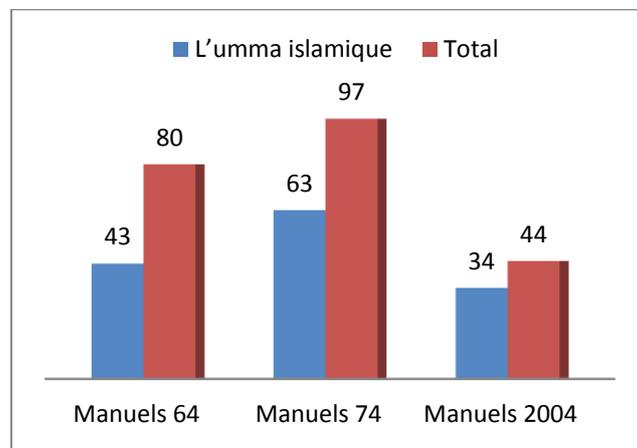
Section IV : Entre communauté et nation, et entre fraternité et citoyenneté

§1 : Le terme *umma* : l'amalgame entre la signification religieuse et politique

D'une manière générale, le terme arabe « *umma* » s'entend comme la nation ou la communauté. Les manuels reprennent ce terme selon la fréquence suivante :

Le terme <i>umma</i>	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
L' <i>umma</i> islamique	43	63	34
L' <i>umma</i> (indifférenciée)	30	29	10
L' <i>umma</i> des gens du Livre	2		
Les <i>umâm</i> précédentes	3	4	
Les <i>umâm</i> civilisées	2		
Les <i>umâm</i> sous-développées		1	
Totale	80	97	44

Dans le tableau, les trois manuels utilisent le terme « *umma* » soit de manière indifférenciée, soit avec l'adjectif « *islamique* », soit sans, mais dans ce cas, le contexte de la phrase indique qu'il fait référence à l'*umma* islamique. La fréquence de ces termes permet de conclure que la principale signification du terme *umma* dans les manuels est la référence, soit à la communauté islamique, soit à la nation islamique. Le graphique montre que les manuels de 2004 sont ceux qui recourent le plus au terme *umma* au sens de nation islamique en termes relatifs. Le pourcentage du terme « *umma* islamique » par rapport au nombre total du terme *umma* est environ (53 %, 64 % et 77%) dans les manuels 64, 74 et 2004 respectivement.



En outre, seuls les manuels de 64 utilisent l'expression « *umma des gens du Livre* », c'est-à-dire la communauté des gens du Livre (les chrétiens et les juifs). Elle possède une dimension religieuse certes, mais aussi une dimension politique en incluant ceux qui habitent dans l'État islamique, et nous avons analysé cette idée dans le terme *mûh'ahad*.

De plus, la référence aux « *umâm précédentes* » (*umâm* est le pluriel d'*umma*), faite par les manuels de 64 et 74, renvoie aux nations qui ont précédé la nation islamique dans l'Histoire.

Afin de clarifier l'analyse, il convient de présenter quelques exemples des deux principales utilisations du terme *umma*, à savoir l'*umma* islamique et l'*umma* indifférenciée.

Umma islamique

La communauté musulmane est « la meilleure **communauté** qui a été surgie entre les hommes » (Manuels 64, 1/p. 85).

« Puis, *l'umma islamique* s'est réveillée de son inattention en recherchant la dignité et l'honneur » (Manuels 64, 2/p. 53).

« Les croyants forment une *umma* unie, leur but est l'établissement de la religion d'Allah et sa Loi sur la terre » (Manuels 74, p. 96 et Manuels 2004, p. 83).

« Amener les gens à l'islam est un devoir islamique, la *umma islamique* risque de subir la colère d'Allah si elle y renonce » (Manuels 74, p. 159).

« Les dispositions de la charia se basent sur les intérêts de *l'umma* » (Manuels 2004, p. 186).

Umma indifférenciée

La charia vise à « protéger les fonds de l'individu et de *l'umma de toute perte*, parce que la fortune de *l'umma* se compose de celle de ses individus » (Manuels 64, 2/p. 80).

« Le principe de la dignité [...] n'a aucun sens si *l'umma* n'est pas libre politiquement » (Manuels 74, p. 164).

« La dignité de *l'umma* se réalise par sa libération politique » (Manuels 2004, p. 219).

« Dépenser l'argent dans ce qu'Allah a interdit est une perte pour la fortune de *l'umma* » (Manuels 2004, p. 88).

§2 : Confusion État/Nation

En abordant les termes *Umma* et État, nous pouvons analyser l'attitude des manuels scolaires selon deux probabilités :

La première est que les manuels offriraient une vision complète et cohérente du cadre politique, s'inspirant de la lecture classique et traditionnelle du système politique établie par l'école islamique conservatrice. Cette lecture se base sur la division du monde en deux territoires, celui de l'islam et celui de l'incroyance. Elle affirme que le territoire de l'islam est composé de la communauté ou nation islamique, et ne fait donc aucune distinction entre communauté religieuse et société civile et politique. Elle pense que le pays est dirigé par la Loi islamique et par un État islamique, et que ses habitants se composent de « *citoyens musulmans* » et de « *citoyens non musulmans* » qui ont le statut de « *gens du Pacte* ». Cette première probabilité livre une vision irréaliste selon laquelle les manuels encouragent l'élève à oublier qu'il habite dans un État, la Syrie, et à chercher en vain les représentations de cette vision dans le monde d'aujourd'hui. L'élève est ainsi nettement moins réceptif aux idées et aux principes tels que la

solidarité, la citoyenneté, le respect des droits de l'homme et l'attitude vis-à-vis des autres tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays, etc.

Adopter une telle vision avec ses dimensions historiques provoque une fissure dans l'imaginaire islamique, parce que « *pour le musulman, le centre du monde était la communauté islamique qui détenait la vérité de Dieu et en acceptait la Loi. Dans cet univers musulman, il y avait en principe un seul État, le califat, et un seul souverain, le calife, chef légitime du Territoire de l'Islam et autorité suprême du gouvernement musulman* » (LEWIS, 1984, p. 204). Certes, « *au cours du premier siècle environ de l'histoire de l'Islam, cette perception correspondit à la réalité. Il formait en effet une seule communauté et une seule organisation politique* » (LEWIS, 1984, p. 204). Mais, après la chute de l'Empire islamique, « *le concept d'une communauté islamique unique et universelle embrassant toute l'humanité fut préservé, mais sa réalisation fut laissée à un avenir messianique* » (LEWIS, 1984, p. 204). En réalité, « *le principe d'unité et d'universalité du gouvernement musulman fut tacitement abandonné* » (LEWIS, 1984, p. 204).

La seconde probabilité est que les manuels parleraient de l'État actuellement en place en Syrie. En conséquence, cela provoquerait plusieurs contradictions. Depuis 1963, date de l'accession au pouvoir du Parti Baath, la Syrie ne prétend pas être un État islamique. L'utilisation de ce concept, notamment dans les manuels de 64 et 74 puisque ceux de 2004 l'évitent, est donc problématique. De surcroît, tous les manuels exigent l'application de la charia dans tous les domaines de la loi, y compris les châtiments corporels, alors que l'État syrien n'applique la charia que pour le droit des personnes, à savoir le mariage, le divorce, l'affiliation et l'héritage...

De plus, en évoquant le terme *État* dans ce sens, et le terme *Umma* en se référant tantôt à la nation islamique tantôt à la nation citoyenne, les manuels tombent dans une confusion très répandue dans la littérature islamique actuelle, qui « *rapproche deux formes d'organisation, deux ensembles humains dont la nature est profondément différente : l'État d'un côté et la communauté religieuse de l'autre* » (FILALI-ANSARY, 2003/1). La source de cette confusion est le terme *umma* « *qui est utilisé indifféremment aujourd'hui pour désigner communauté et nation* » (FILALI-ANSARY, 2003/1).

Ce terme a une double affectation « *l'une a trait au système de représentation mythique, l'autre au système de représentation politique* » (GHALIOUN, 1997, p. 55). Il faut ajouter aussi une autre dimension au terme *umma*, celle de la référence à l'arabité, qui aboutit au concept de « *la nation arabe* ». En effet, pour un observateur, les courants de pensée dans le monde arabe et musulman « *se réfèrent tantôt à l'islam, tantôt à l'arabité, [...] tantôt à des nationalismes liés aux États-Nations [...]. Il arrive que dans le même discours le terme ambigu de "umma" soit utilisé pour désigner simultanément l'une ou l'autre de ces références* » (FERJANI, 1991, p. 131).

Pour illustrer cette analyse, il est utile de contempler le texte suivant :

« *Cette interaction entre l'individu et la société signifie que la **nation** entière est solidairement responsable [...] et de ce fait, l'islam a ordonné à l'**État** de prendre par la force les égarés et les imposteurs [...] qui détruisent les établissements de l'**État**, et à les frapper d'une main de fer pour qu'ils ne puissent pas répandre l'erreur sur la terre* » (Manuels 2004, p. 210).

L'idée de la solidarité est expliquée ici du point de vue islamique. Comme elle est inspirée du Coran et des hadiths du Prophète, c'est en fait une solidarité de la nation islamique.

En conséquence, parler de l'État de façon générale, revient à évoquer soit l'État islamique, et nous sommes alors hors du contexte politique, géographique et historique d'un pays doté d'un régime « *laïque* », soit l'État syrien, et nous rencontrons alors une franche contradiction entre le concept de nation islamique qui dépasse tous les États et le concept de l'État qui se borne au cas syrien. Autrement dit, on parle de l'actuel État syrien en gardant en tête une conception de la nation (islamique) qui exige un État islamique englobant tous les pays musulmans.

§3 : Le concept *umma* dans les conventions islamiques des droits de l'homme

Les conventions islamiques des droits de l'homme réfèrent toujours au concept d'« *oummah islamique* » au sens de « *communauté* ». Plusieurs passages l'illustrent.

« *Réaffirmant le rôle civilisateur et historique de la **Oumma** islamique, dont Dieu a fait la meilleure Communauté [...] une communauté dont on attend aujourd'hui qu'elle [...] apporte des solutions aux problèmes chroniques de la civilisation matérialiste* » (DCDHI, 1990).

« *L'Islam, à travers ses valeurs et ses principes, a façonné la **Oumma islamique** et n'a cessé depuis plus de quatorze siècles de moduler ses types de comportement social afin de permettre à la société islamique de vivre dans la sécurité...* » (DDPEMI, 1994).

Mais cela n'empêche pas ce terme de provoquer la même ambiguïté que précédemment, surtout que la majorité des États signataires de ces conventions sont « *non islamiques* » dans le sens politique et juridique.

§4 : La fraternité religieuse et la citoyenneté politique

Les membres de la communauté (ou la nation) islamique sont associés les uns aux autres par un lien de nature religieuse. Ce « *contrat religieux* », pour reprendre l'expression de B. GALIOUN « *signifie que l'adhésion à une même croyance fonde une nouvelle communauté, une fraternité en Dieu* » (GHALIOUN, 1997, p. 56).

1. Le lien de foi dans les manuels

L'expression des manuels sur le lien de foi varie.

« *Il faut garder entre les musulmans des liens solides et durables qui ne soient guère moins forts que les liens du sang* » (Manuels 64, p. 22). « *Le croyant doit conclure une alliance avec ceux qui acceptent sa religion [et] doit s'opposer à ceux qui la renient, qu'ils soient son père ou son frère. En effet, l'alliance qu'Allah a scellé entre les musulmans est **une alliance de foi et de doctrine*** » (Manuels 74, p. 97 et Manuels 2004, p. 83). « *L'islam a inventé un lien qui n'était pas déjà connu, à savoir **le lien de fraternité en religion** ; Allah a dit : « les croyants sont frères », et a classifié ce lien au-dessus du lien du sang* » (Manuels 74, p. 120).

La religion islamique « *est le lien qui attache les croyants l'un à l'autre, et Allah a placé ce lien au dessus de n'importe quel autre lien, y compris celui du sang* » (Manuels 74, p. 96 et Manuels 2004, p. 83).

« *Explique comment **le lien de la religion** peut-il être aussi solide que le lien du sang ?* » (Manuels 64, p. 23).

« *Explique comment **le lien de foi** est-il plus fort que tous les autres liens ?* » (Manuels 74, p. 98 et Manuels 2004, p. 85).

La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme met également en valeur ce lien dans son préambule. Elle note que les musulmans s'accordent sur ses dispositions « *en tant que serviteurs d'Allah et membres de la fraternité universelle de l'Islam* » (DIUDH, 1981).

Désormais, nous allons essayer de voir comment cette alliance se différencie du lien dominant au sein de l'État moderne, la citoyenneté.

2. De la fraternité à la citoyenneté

Disposant d'une unique justification religieuse, la fraternité religieuse s'empare pourtant du plan politique. Elle vise à construire « *un ensemble politique beaucoup plus important que les groupes fondés sur l'esprit de corps clanique ou tribal* » (voir : GHALIOUN, 1997, p. 57).

Par contre, le développement de l'organisation politique ne tient pas compte des liens basés sur la foi ou la conscience mais sur la volonté, les besoins, les désirs et les aspirations des hommes. Ainsi, l'État moderne, en tant que fondement d'un nouvel ordre politique, intègre un nouveau lien de solidarité, celui de la citoyenneté (voir : GHALIOUN, 1997, p. 57).

L'implantation de la citoyenneté a été effectuée grâce à la rédaction de l'article X de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Il énonce que « *nul ne peut être inquiété pour ses opinions même religieuses* ». Ainsi, c'est en France que l'appartenance confessionnelle ne sera plus la mesure des droits individuels, ni la condition de la citoyenneté. Cette dernière était, de la sorte, découplée de la confession. La France resta longtemps le seul pays à avoir opéré cette dissociation capitale et radicale (voir : RÉMOND, 2001, p. 55-56).

3. De la communauté à la nation

La citoyenneté se développe au sein d'une nouvelle structure de l'État qui n'est plus la communauté mais la nation. À la différence de la communauté qui représente une association de croyants, la « *nation* » établit une « *association d'hommes libres, c'est-à-dire de citoyens* » (GHALIOUN, 1997, p. 58). En effet, « *la seule croyance commune que la citoyenneté exige est la liberté de croyance* » (GHALIOUN, 1997, p. 60). Le passage à l'idée de nation s'effectue à travers des modifications intervenant sur plusieurs niveaux. La liberté représente la pierre angulaire de cette transition. Ainsi, « *le véritable contenu du « contrat politique » moderne n'est ni la justice ni la fraternité, mais la liberté qui se traduit nécessairement par l'égalité ; car si tous les membres de la communauté sont libres, ils ne peuvent qu'être égaux* » (GHALIOUN, 1997, p. 59). Au plan juridique, le droit positif remplace le droit canon et les citoyens participent à

l'élaboration des lois, ce qui était impossible sous l'empire de la loi sacrée (voir : GHALIOUN, 1997, p. 59-61).

Il faut tenir l'attention sur le fait que même au niveau linguistique, on ne distingue souvent pas en arabe entre communauté et nation, les deux mots se traduisent par *umma*, on dit par exemple *umma* syrienne, *umma* arabe, et *umma* islamique.

4. L'État islamique et la citoyenneté

La confusion entre l'identité nationale et l'identité religieuse au sein de l'État islamique est très problématique. En effet, l'État islamique a pour héritage les concepts du califat, et l'un des plus importants est celui de la nation islamique. Elle est très différente de la nation étatique puisqu'aux yeux des musulmans, la population mondiale musulmane forme une seule communauté unie indépendamment des frontières politiques. Cette définition de la nation islamique est compatible avec le système du califat, qui est en fait semblable à celui de l'Empire. Néanmoins, comme il existe en réalité plusieurs États, la revendication de la majorité des islamistes s'est bornée à faire de chacun d'entre eux un État islamique. Ils ont toutefois gardé l'ancienne détermination de la nation islamique, provoquant une confusion entre celle-ci et la nation étatique, entre l'identité nationale dans l'État et l'identité nationale (religieuse) à travers les États. Les conséquences de cette confusion peuvent être très graves, car elles mettent en danger les droits des citoyens non musulmans dès lors que, dans un État actuel, l'expression « *nation islamique* » est employée dans son sens premier.

L'idée de la citoyenneté est entrée dans la pensée politique musulmane avec les nouveaux concepts occidentaux sur l'État moderne. À l'époque,

« la situation de l'Empire ottoman a permis de développer le débat sur les notions de citoyenneté et d'égalité des droits dans l'État du califat. Les discussions ont atteint leur apogée avec AL-KAWAKIBI. Dans son livre intitulé "Les caractéristiques du despotisme", il indique clairement que le concept de citoyenneté renvoie à l'égalité politique, et il invite à ce qu'il a appelé "l'union nationale" » (AL-HAJ, 11/5/2008).

Cette « *union nationale* » est établie sans religion à l'instar des expériences européennes en matière de séparation de l'Église et de l'État.

Puis, après l'effondrement du califat, le développement de l'idée d'État islamique a freiné toute tentative sérieuse au sein du monde musulman visant à consolider le concept de la citoyenneté. Ainsi, les écrits de Cheikh Hassan AL-BANNA

reflètent une confusion entre la citoyenneté nationale sur une base religieuse et la citoyenneté étatique : la citoyenneté - comme en témoignent ses écrits – réduit le concept de la nation, car elle conduit à l’abolition d’un système complexe des devoirs qu’impose la fraternité religieuse (voir : AL-HAJ, 11/5/2008).

Il a fallu attendre les années 1980 pour que cette question soit à nouveau traitée. Elle le fut notamment en Égypte, en vue d’aménager les relations entre musulmans et chrétiens, d’enraciner le sens de la citoyenneté dans la pensée islamique politique, et par la suite de résoudre le problème de la concurrence des identités religieuse et étatique pour donner la priorité à l’identité nationale étatique. Ces tentatives sont apparues notamment dans les écrits de F. HOUAIDY, S. AL-AWWA, T. AL-BISHRY et R. AL-GHANNOUSHI. Beaucoup d’arguments ont été fournis pour confirmer « *religieusement* » cette orientation. La preuve la plus citée est le pacte conclu entre le prophète Mohammad et les juifs de Médine. Selon ce pacte, les musulmans et les juifs forment une nation unie vis-à-vis des autres nations et tribus, y compris des Arabes non musulmans à l’extérieur de la ville du Prophète (Médine).

5. Le pacte de Médine

En s'appuyant sur des ressources de l’histoire islamique, un engagement commun a été pris entre les musulmans, les arabes non musulmans et les juifs, à Yathréb, immédiatement après l’arrivée du prophète à la suite d’un accord avec les musulmans de cette ville. Étant donné la diversité des positions en matière religieuse, représentée par l’islam, le judaïsme et l’athéisme, le besoin d’organiser la coexistence, particulièrement en matière de défense, a naturellement surgi. Ce pacte, qui fait des juifs et des musulmans une nation unifiée, représente un événement historique précurseur par rapport à la compréhension et la construction de l’idée de la citoyenneté. En réalité, ce n’est qu’à partir des années 1980 que les penseurs musulmans ont pris l’initiative de développer cette idée en retenant ce Pacte comme argument historique pour convaincre les salafistes. Néanmoins, le retour islamique sur ce pacte ne fut possible que grâce aux travaux occidentaux sur la question de la citoyenneté.

IBN SHIHAB (décès vers 742) a déclaré: « *j'ai entendu dire que le Messager de Dieu a écrit ce Pacte : «Voici le Pacte du prophète Muhammad, le Messager de Dieu, réunissant d'une part les croyants et les musulmans de Qurayshe et d'autre part les gens de Yathréb et tout le peuple qui les suit. Ce Pacte atteste que les deux*

partis forment une nation unie vis-à-vis du monde [...] et que les Juifs et les croyants forment une nation unie, les Juifs ayant leur religion, et les musulmans ayant la leur ; or, si quelqu'un commettait une injustice il ne détruirait que sa personne et sa famille » (IBN SALLAM, s.d, p. 149 et IBN ZANJAWAIH, s.d, p. 182 -voir aussi : HAMIDULLAH, 1987, p. 57).

Ainsi, le concept d'« *umma unie* », au sens d'une population habitant dans l'État établi par le prophète, ne s'est pas appuyé sur une base religieuse, mais politique. Un autre argument notable pour soutenir cette idée a été récemment apporté. Il s'agit d'un constat indiscutable que

« les « fins de la charia » (maqaséd al-charia) priorisent la protection de la personne humaine sur la protection de la religion puisqu'il n'y a pas de religion sans l'« homme ». Si on intègre le fait que « le contrat national » est un accord sur des principes pour protéger la personne et la société, on peut dire en conséquence que les fins de la charia placent « le contrat national » devant « le contrat religieux ». Autrement dit, l'identité nationale passe avant l'identité religieuse » (AL-HAJ, 11/5/2008).

C'est à partir de ces idées que la notion de citoyenneté commence à trouver sa place au sein des sociétés musulmanes. L'idée de la citoyenneté a éveillé également le retour à l'idée d'État civil avancée par le courant de réforme à la fin de XIX siècle.

Quant aux manuels scolaires, ils ne réussissent pas à fournir une vision cohérente du système politique. Leur utilisation du terme citoyen illustre cette confusion.

6. Le terme citoyen dans les manuels

Bien qu'ayant une vision traditionnelle de l'alliance religieuse et de sa représentation politique, les manuels n'hésitent pas à reprendre le terme citoyen, qui appartient à l'ordre politique particulier de l'État moderne, au sein duquel les individus ne se lient l'un à l'autre que par le rapport de citoyenneté. Le terme apparaît dans les manuels à plusieurs reprises, comme le montre le tableau suivant :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Les citoyens		6	2
Les citoyens non musulmans	1	10	

En fait, en ne tenant pas compte de l'ordre politique exprimé dans les manuels, certaines phrases paraissent cohérentes. Les voici.

La liberté politique et sociale « vise à donner à chaque citoyen la jouissance d'un droit à la vie qui contient la justice, l'égalité, la sécurité et la dignité » (Manuels 74, p. 165 et Manuels 2004, p. 219).

« Le plus important produit de l'égalité c'est l'égalité des chances entre les citoyens » (Manuels 74, p. 184).

Néanmoins, la prise en considération de l'État islamique dans les manuels incite à comprendre ces exemples suivant le sens général des manuels et non pas dans le simple contexte de la phrase.

Or, en ce qui concerne les manuels de 64 et 74, d'autres exemples semblent plus explicites, notamment ceux abordant la distinction entre citoyens musulmans et non musulmans.

« L'islam est attentif à bien traiter les gens du pacte non musulmans [...] pour qu'ils soient de bons citoyens » (Manuels 64, p. 24).

« Les citoyens non musulmans qui vivent dans l'État de l'islam sont des citoyens respectés, ils ont les mêmes droits que les musulmans » (Manuels 74, p. 129).

« Les citoyens non musulmans forment une partie de la société islamique dans l'État islamique » (Manuels 74, p. 129).

« Il faut respecter les droits des citoyens non musulmans » (Manuels 74, p. 129).

7. Confusion entre l'identité religieuse et l'identité nationale

Deux exemples de la confusion entre l'identité religieuse et l'identité nationale apparaissent dans les manuels de 64 et de 2004.

D'abord, dans les manuels plus anciens, figure le récit du progrès scientifique chez les musulmans qui a traversé, selon ces textes, trois périodes principales : prospérité, chute et réveil.

« Les musulmans [...] ont construit des écoles, des bibliothèques et des observatoires, et ils ont diffusé le savoir à tout le monde [...].

Les Occidentaux ont pris leurs sciences des arabes [...].

Puis, les communautés musulmanes se sont réveillées de leur oubli en demandant la dignité [...] » (Manuels 64, 2/p. 53).

Pour expliquer le même parcours, la première phrase parle des musulmans, la deuxième des arabes, et enfin la troisième revient aux musulmans. Les auteurs ne semblent faire aucune différence entre l'identité arabe et islamique, et ne tiennent pas compte du fait qu'il y a des arabes non musulmans et des musulmans non arabes.

Ensuite, les manuels de 2004 font une confusion similaire, mais cette fois entre les identités juive et arabe. D'après ces manuels, « *l'une des causes pour lesquelles les juifs ont pris les arabes comme ennemis c'est que le dernier Prophète était arabe alors qu'ils croyaient que la prophétie est un droit exclusif pour eux* » (Manuels 2004, p. 33). Ils confirment cette idée en demandant : « *Elucide les raisons de l'animosité des juifs envers les Arabes* » (Manuels 2004, p. 34). Pourtant, il n'est pas difficile de trouver un juif arabe !

Conclusion

En guise de résumé, l'analyse des manuels permet de dégager deux idées pour s'orienter dans l'interprétation des manuels. La première est qu'ils font plusieurs confusions dans leur traitement des notions correspondant au cadre politique. En effet, une confusion peut être repérée entre la signification religieuse et politique du terme *umma*, ce terme a été utilisé indifféremment pour désigner communauté et nation. Cela entraîne un amalgame entre l'Etat et la communauté religieuse, et entraîne d'autres confusions, l'une entre la fraternité religieuse et la citoyenneté étatique, et l'autre entre l'identité religieuse et l'identité nationale.

Selon la deuxième probabilité, les manuels offrent une vision cohérente du cadre politique mais celle-ci appartient à une époque ancienne, et ne correspond point au développement du système politique contemporain. Dans les deux cas, cela perturbe les droits et les devoirs des citoyens et engendre une incapacité de ces manuels à construire un système politique démocratique.

Section V : La nature du régime politique islamique

Un régime politique désigne la manière selon laquelle l'État organise et fait usage de son pouvoir. Selon le critère de la séparation des pouvoirs, les régimes peuvent être distingués comme suit :

- Les régimes de confusion des pouvoirs
 - ♣ Au profit de l'exécutif (la dictature)
 - ♣ Au profit du législatif (le régime de l'Assemblée)
 - ♣ Au profit du judiciaire (le gouvernement des juges)
- Les régimes de séparation des pouvoirs
 - ♣ Régimes présidentiels
 - ♣ Régimes parlementaires (voir CAMY, Les formes d'État).

Nous allons essayer d'analyser la façon dont les manuels traitent le sujet de l'usage du pouvoir et de la démocratie.

§1 : La *shurâ* (principe de consultation) et la démocratie

1. La position des manuels scolaires

Le terme *shurâ* (principe de consultation) s'affiche dans les trois manuels selon la fréquence suivante :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
La <i>shurâ</i>	3	6	5

Le système de *shurâ* est expliqué dans les manuels de 64 par le fait que le Coran « a élucidé la relation entre le gouvernement et les gouvernés, ainsi que le système de *shurâ* sur lequel le pouvoir se repose » (Manuels 64, 1/p. 15), Les manuels étudient la *shurâ* sous l'angle de la liberté d'opinion. Ils rappellent que « le Prophète Muhammad promouvait la liberté d'opinion, c'est pourquoi il consultait ses compagnons sur tous les événements qui avaient besoin de leur avis. Allah a dit au prophète : « Consulte-les à propos des affaires » [le Coran : 3/159] » (Manuels 64, 2/p.72).

Ce dernier texte a été notamment développé dans les manuels de 74 et de 2004.

« La shurâ est l'une des applications pratiques du principe de la liberté d'opinion en islam. Il s'agit pour le gouvernement de proposer une idée et de demander aux membres du conseil de la shurâ de donner leur opinion, ou bien de demander parfois à la majorité de la nation son avis. La shurâ est approuvée par le Coran saint, Allah a complimenté les croyants qui « se consultent entre eux à propos de leurs affaires » [le Coran : 42/38]. Il a également dit au prophète : « Consulte-les à propos des affaires » [le Coran : 3/159]. Le Prophète Muhammad a consulté ses compagnons et a demandé leur opinion à propos de nombreux événements comme lors de la bataille de Badr, ou quand il a creusé une tranchée autour de sa ville (Yathreb), etc. » (Manuels 74, p. 162, et voir à peu près le même texte dans Manuels 2004, p. 218).

2. La *shurâ* dans la Déclaration islamique universelle des droits de l'homme

Cette Déclaration signale dans son préambule que les croyants doivent établir un ordre islamique « où toutes les affaires publiques soient déterminées et conduites, et l'autorité administrative exercée, après consultation mutuelle (*shurâ*) entre les croyants habilités à prendre part à une décision compatible avec la Loi et le bien public » (DIUDH, 1981).

3. La *shurâ* remplace-elle la démocratie ?

La démocratie est « *le règne du peuple* » (KERVEGAN, 1996), ou, pour reprendre la définition d'Abraham Lincoln, le « *gouvernement par le peuple* » (DENQUIN, 2008). Apparu dans la langue grecque au Ve s. avant Jésus-Christ, ce terme « *désigne une forme particulière d'organisation de la cité* » (KERVEGAN, 1996).

Ce concept « *se traduit par l'élection des responsables d'un pays à bulletin secret et la liberté de choix entre plusieurs candidats ou partis* » (BERCIS, 1993, p. 141). La notion de démocratie a été beaucoup critiquée, notamment par les marxistes, mais « *elle reste un idéal politique, le « dernier grand espoir » comme disait le président Lincoln* » (BERCIS, 1993, p. 141). Actuellement,

« la démocratie ne désigne plus un régime parmi d'autres, mais semble être l'horizon de tout ordre politique légitime. L'accession de la démocratie au statut d'identité normative se traduit par le fait que cette notion recouvre désormais, plus que des institutions définies, un ensemble de valeurs : les droits de l'homme » (KERVEGAN, 1996).

La *shurâ* a été présentée par les islamistes comme une alternative islamique à l'idée démocratique ou comme un moyen de la dénoncer. En revanche, les réformistes y ont vu une base pour construire la démocratie moderne. Le verset coranique que les trois manuels citent constitue le fondement théorique religieux qui a permis aux réformistes de justifier, d'un point de vue islamique, l'adoption de régimes parlementaires dans le monde arabe.

R. AL-SAYED pense que la compréhension et l'application de la *shurâ* ont évolué au cours de l'histoire islamique, suivant les circonstances socioculturelles et politiques. Elle a commencé par désigner « *le pouvoir du peuple* » et elle a fini par renvoyer au pouvoir du groupe des *ahl al-hall wal aqed* (les dirigeants ou les puissants) sans que cette petite catégorie soit clairement définie. La *shurâ* est devenue un principe constitutionnel, mais son application est restée limitée à cause de la persistance du despotisme. La *shurâ* reste un accord entre les élites et non un accord ouvert à la communauté nationale (voir : AL-HAJ, 11/10/2005).

Par ailleurs, certains pensent que la fonctionnalité du « *principe de consultation* » est déterminée par le « *principe d'obéissance* ». À travers un large courant, des traditionalistes « *ont donné la primauté au principe d'obéissance aux autorités constituées, au point d'en faire la règle de base de constitution de l'État islamique* »

: on doit obéir même au prince injuste, pourvu qu'il fasse régner l'ordre public, qu'il n'entrave pas l'accomplissement des rites de base et qu'il ne s'attaque pas ouvertement aux symboles de l'islam ». Par contre, aujourd'hui, un autre courant important suppose « *que l'obéissance ne serait due que dans le cas où la consultation (shurâ) est mise en œuvre* ». Mais il faut noter que le point de départ pour les deux courants est « *l'idée qu'il existe dans les textes fondateurs [...] un modèle bien défini destiné à organiser la communauté des croyants* » et « *qu'il existe une constitution islamique* » pour un État islamique (voir concernant ce paragraphe : FILALI-ANSARY, 2003/1).

Ainsi, la théorie classique de la jurisprudence islamique a donné la priorité au principe de l'obéissance (au sultan) sur le principe de la *shurâ*. Elle a ensuite considéré que les avis des consultants ne sont pas contraignants afin d'enraciner le principe de la soumission. Elle a donc contribué à limiter, voire à supprimer, la liberté politique qui se base notamment sur la participation politique, la critique et l'ajustement des politiques des gouvernants. Pour redonner son sens à la liberté politique et découper les racines du despotisme, il faut renverser cette conception, c'est-à-dire, intégrer le principe de l'obéissance dans le cadre du celui de la consultation, qui doit en outre être obligatoire et contraignante. La question du rapport entre la *shurâ* et la démocratie nous conduit d'ailleurs à celle, plus large, de la religion et de la démocratie qui explique en partie l'échec démocratique dans le monde arabe.

4. Démocratie et religion dans le monde arabe

Quelques auteurs pensent que la religion fait obstacle à la mise en œuvre de la démocratie dans les sociétés arabes. Ils jugent que « *les conditions à la démocratie n'existent pas dans la société arabe, et ne pourront exister que si la religion est réinterprétée correctement et comprise comme une expérience spirituelle personnelle qu'il convient de respecter* » (ADONIS, Interview le 16/04/2008).

Cette position représente la tendance des laïques arabes, les syriens en particulier, à considérer la religion comme la cause de l'échec démocratique dans les pays arabes. Il faut relativiser cette approche « *autocratique* » car beaucoup de penseurs constatent que le rapport démocratie-religion ou démocratie-islam doit être interrogé de façon plus approfondie :

« il ne faudrait pas oublier que le principal obstacle à la démocratie au Moyen-Orient provient de régimes laïques (Tunisie, Syrie baasiste, Algérie du FLN et de l'armée, Égypte) et que leur modèle politique (partie unique et président à vie) est emprunté aux fascismes européens ou aux socialismes du tiers-monde, bien loin du Coran et de la tradition du prophète » (ROY, 2005, p. 31).

Certains auteurs rappellent de plus que *« s'il y a antinomie et contentieux, c'est entre laïcité et religion, non entre démocratie et religion quelle qu'elle soit »* (MARZOUKI, 01, janvier, 2006). D'autres se demandent également si la référence à la foi religieuse doit être exclue des fondements de l'organisation politique pour permettre la mise en œuvre de systèmes démocratiques. Ils estiment que *« tel ne semble pas être le cas, puisque des parcours différents, ayant réussi à mettre en place de véritables démocraties, ont été possibles »* (FILALI-ANSARY, 2003/1). En effet, *« l'exemple de pays aussi divers que la Grèce, la Norvège ou le Royaume-Uni montre bien que le divorce de l'État avec la religion de la majorité des citoyens n'est pas un préalable à la citoyenneté démocratique »* (MARZOUKI, 1^{er} janvier 2006).

De ce fait, le processus démocratique ne vise, ni à éliminer la religion, ni à la cantonner au domaine privé, mais *« le changement de son mode de présence et d'action »* (FILALI-ANSARY, 2003/1).

Cette remarque ne signifie pas que la religion ou l'éducation religieuse contribue effectivement à la démocratisation du monde arabe, puisque le traitement de ce sujet reste encore emprisonné dans la vision traditionnelle. De surcroît, les politiques éducatives ne favorisent généralement pas les approches critiques modernes. L'élève étudie un contenu ancien avec des outils d'apprentissage datés. Cet emprisonnement dans le passé est un des éléments expliquant l'absence d'une perception claire de la notion démocratique.

Avec ou sans la religion, la démocratie *« doit encore être établie dans la conscience arabe contemporaine, il faut qu'elle se transforme d'un objet entouré par les doutes à une conviction inébranlable »* (AL-JABIRY, 2006).

5. Le droit à l'opposition politique

Prenons ce texte dans les manuels de 2004 :

« cette interaction entre l'individu et la société veut dire que la nation entière est solidaire dans la responsabilité [...] et de ce fait, l'islam a ordonné à l'État de prendre par la force les égarés et les imposteurs [...] qui détruisent les

établissements de l'État, et à les frapper d'une main de fer pour qu'ils ne puissent pas répandre l'erreur sur la terre » (Manuels 2004, p. 210).

Nous nous arrêtons sur deux expressions dans ce texte. D'abord, la référence aux « égarés » et aux « imposteurs » a longtemps été utilisée dans le contexte autoritaire syrien, jusqu'à aujourd'hui encore, pour désigner, avec dénigrement, l'opposition politique et surtout sa composante islamique représentée par les Frères musulmans. De plus, l'expression « *frapper avec une main de fer* » confirme cette analyse en rappelant la répression sévère de l'opposition islamique au début des années 1980. Le plus choquant dans cette expression est qu'elle figure au sein de l'introduction du chapitre consacré aux droits de l'homme ! Si, normalement, le traitement réservé aux hors-la-loi se fonde sur une application stricte de la loi, l'expression « *une main de fer* », très répandue, illustre la violence de la répression politique.

§2 : La tyrannie et le despotisme

Les termes tyrannie et despotisme apparaissent dans les trois manuels un nombre de fois précisé par le tableau suivant :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
La tyrannie	10	9	12
Le despotisme	1	1	
L'assujettissement			1

Il convient désormais d'analyser les textes qui évoquent ces sujets.

1. La tyrannie politique

Les manuels de 64 parlent davantage de l'opposition des valeurs islamiques à la notion du despotisme politique. Ils font un exposé historique illustrant la révolution islamique contre la tyrannie :

*« L'islam était une révolution contre la **tyrannie** des rois, des princes et des nobles dans le monde entier, et l'histoire en atteste. En effet, au moment de l'apparition de l'islam, les plus grandes nations étaient les Romains, les Perses et les Arabes. D'abord, le peuple romain était divisé en deux classes, celle des nobles et celle de la masse, la première jouissait de toutes les privilèges [...] alors que la deuxième n'avait pas le droit de donner son avis dans les affaires générales ou particulières. Ensuite, chez les Perses, le **despotisme** des rois et des gouvernants était plus grave [...]. Le peuple fut humilié et longtemps soumis, au point de croire que ses rois étaient des dieux. Les Arabes, eux, formaient des tribus opposées [...] ; certaines*

tribus pratiquaient l'infanticide féminin, le mariage des femmes sans leur consentement, la privation des femmes du droit à l'héritage et d'autres exemples de violation des droits. Puis, quand l'islam est venu, il a mis fin à cette injustice sociale en reconnaissant à l'individu sa liberté personnelle d'un côté, et en limitant de l'autre cette liberté pour que chaque individu jouisse de la sienne sans dominer celle des autres » (Manuels 64, 2/ p. 70-71).

Après leur opposition contre la tyrannie des romains et des perses, ils critiquent la tyrannie contemporaine basée sur les valeurs matérialistes : « *Le matérialisme dur finit par tuer les hautes valeurs et pousser l'homme aux dispositions de la tyrannie qui corrompent la vie* » (Manuels 64, 1/ p. 122).

En outre, pour éclairer la façon dont l'islam aurait permis au monde arabe de se libérer de la tyrannie, les manuels de 64 soulignent que le prophète a proscrit la soumission à l'homme au profit de la soumission à Dieu seul, et c'est pourquoi sa communauté est devenue la meilleure communauté que l'humanité ait connue (voir : Manuels 64, 1/p. 85).

Les éditions de 74 dénoncent également les tyrans politiques, sans précision du temps ou d'espace, qui font un obstacle à l'appel de l'islam :

« L'appel à l'islam peut être compromis par des forces injustes qui essayent de voiler le droit chemin aux yeux de gens ; leur motif est l'amour du pouvoir, de la domination et de la tyrannie ainsi que la peur de se priver de leur trônes et de leur autorité. De fait, ceux-ci doivent être mis à l'écart, même par la force » (Manuels 74, p. 159).

Dans ce type de tyrannie, nous n'avons trouvé aucun texte dans les ouvrages de 2004.

2. Taghût (grand tyran)

Le *Tâghût* un terme coranique que les manuels de 74 et 2004 citent à plusieurs reprises, pour désigner le tyran et ce qui le pousse à la tyrannie.

« Les croyants combattent dans le sentier de Dieu, et ceux qui ne croient pas combattent dans le sentier du Tâghût [Coran, 4/76] » (Manuels 74, p. 36). « Le Tâghût : le diable et tout ce qui pousse l'homme à la tyrannie » (Manuels 74, p. 30).

« Ils veulent prendre pour juge le Tâghût, alors que c'est en lui qu'on leur a commandé de ne pas croire [Coran, 4/60] » (Manuels 2004, p. 35). « Le Tâghût : cela signifie tout ce qui pousse l'homme à la tyrannie » (Manuels

2004, p. 33). « *Prendre pour juge le Tâghût (le grand tyran) est une caractéristique des hypocrites* » (Manuels 74, p. 33 et Manuels 2004, p. 35).

3. La tyrannie de l'argent

Les manuels de 2004 rapprochent la question de la tyrannie du récit de Coré (Karoun) mentionné dans le Coran. Ils mettent en lumière « *la tyrannie de l'argent* » en la considérant comme équivalente et compatible avec la tyrannie du pouvoir, car elle abouti au même résultat : la corruption sur terre.

« *En vérité, Coré [Karoun] était du peuple de Moïse mais il était empli de violence envers eux [...]. Son peuple lui dit : "Ne te réjouis point. Car Dieu n'aime pas les arrogants" [Coran, 28/76]* » (Manuels 2004, p. 95).

« *Et ne recherche pas la corruption sur terre. Car Dieu n'aime point les corrupteurs [Coran, 28/77]* » (Manuels 2004, p. 95).

« *Au lieu de vivre avec son peuple sur un pied d'égalité, Coré a été égaré par la tyrannie de l'argent* » (Manuels 2004, p. 98).

« *L'argent a une influence et un pouvoir sur les âmes, ceux-ci adorent l'argent par nature [...] et cet amour peut mener à la tyrannie* » (Manuels 2004, p. 97).

Ce type de tyrannie correspond exactement à la notion de la corruption. Dans cet apport historique, les auteurs essaient de rapprocher la critique de la corruption économique grave en Syrie, qui fait d'ailleurs le second visage de la dictature. Or, ils n'osent faire aucun rapport avec la réalité syrienne. Ils ne montrent pas le reflet de cette critique à la corruption soutenue par le régime politique syrien et qui marque gravement les secteurs de l'administration, de l'économie, de l'enseignement, de l'armée, etc. De fait, les textes ne mettent pas en valeur les enseignements importants de ce récit coranique à l'exception d'une idée concernant la fin des tyrans. Ils considèrent que « *la fin des tyrans et des oppresseurs est la honte, l'humiliation, la misère et la destruction* » (Manuels 2004, p. 101).

4. Tyrannie et dictature

Si nous parlons de la *shurâ* comme une expression islamique ancienne de la démocratie, nous parlons également de la tyrannie comme une expression traditionnelle du concept de dictature. Actuellement, la démocratie et les droits de l'homme « *caractérisent les sociétés modernes développées. Tous deux ont les mêmes ennemis : la dictature et le totalitarisme* » (DENQUIN, 2008). La dictature désigne une « *domination d'un peuple dans laquelle celui-ci ne peut plus se*

prononcer librement, soit à l'occasion d'élections, soit dans sa vie quotidienne » (BERCIS, 1993, p. 141). Elle recouvre des formes variées « *où, en général, un seul homme détient le pouvoir, souvent à des fins personnelles, en affublant l'ensemble d'apparences juridiques qui se veulent légales à défaut d'être légitimes »* (BERCIS, 1993, p. 142). Quant au totalitarisme, il s'agit d'une « *volonté d'imposer une seule vision des choses et du monde à un peuple. Dictature ne tolérant aucune opposition, en raison de sa philosophie globale »* (BERCIS, 1993, p. 191-192).

D'une manière générale, les trois manuels traitent abondamment du sujet de la tyrannie, mais les textes de 64 et 74 sont plus forts et plus significatifs que ceux de 2004. Ces derniers se concentrent souvent sur la tyrannie de l'argent alors que les deux manuels précédents mettent en exergue la tyrannie politique et le despotisme. Cela s'explique par l'autocensure à laquelle se soumettent les manuels récents en raison de la mainmise de l'État sur tous les champs de la société, y compris, et en premier lieu, le domaine de l'éducation. Après sa prise de pouvoir en Syrie, le Parti Baath est « *devenu un parti de masse destiné à encadrer la population. Il n'est plus qu'un instrument de contrôle de celle-ci et de légitimation du pouvoir. Le programme de résurrection nationale a abouti à des dictatures policières étouffant la vie intellectuelle du pays tandis que la corruption devenait un système de gouvernement »*²⁸.

Ainsi, alors que les manuels de 64 et 74 condamnent la tyrannie et le despotisme politiques et donc la situation de la Syrie aujourd'hui, les manuels de 2004 s'éloignent de cette conception, et se limitent en général au volet économique de la dictature. Les auteurs des éditions de 64 et de 74 ont osé aborder une telle question avec ses fins politiques, alors que ceux de 2004 se sont tournés vers l'aspect économique de la tyrannie, et cela, à notre avis, n'est pas fait par hasard. Il semble que le contexte d'anciens manuels a permis une telle exposition à cause de l'absence de l'incarnation flagrante du despotisme dans l'État syrien pour ceux de 64, ou parce que ce despotisme était en train de se former dans le contexte de 74. Néanmoins, après que la tyrannie politique a été enracinée pendant plus de 30

²⁸. Le Parti Baath,
<http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Baath/107019>
Consulté le 11 février 2010.

ans en Syrie, cette question est devenue extrêmement taboue partout mais notamment à l'école et dans les programmes scolaires.

CHAPITRE IV

LA CADRE DES DROITS DE L'HOMME DANS LE CONTEXTE SYRIEN (L'ÉTAT LAÏQUE)

Les manuels scolaires mettent en exergue une conception religieuse classique de l'État qui ne connaît pas la neutralité par rapport à la religion. Ils parlent, parfois explicitement, parfois implicitement, d'un État islamique au sein duquel un lien de fraternité unit les musulmans, le statut de « *gens du Pacte* » s'applique aux chrétiens, et la loi islamique (ou charia) représente la Constitution et la source unique de la législation.

En revanche, la réalité est très différente de cette vision des manuels. Concernant le cadre géographique de la présente étude, à savoir la Syrie, trois dispositions de la Constitution actuelle nous renvoient à trois types d'État distincts. Tout d'abord, la Constitution syrienne déclare expressément que l'islam, ou plus particulièrement la charia, est l'une des sources de la loi dans le pays. Elle ajoute que la religion du président de la République est l'islam. Ensuite, cette Constitution définit aussi l'État syrien comme une République démocratique. Enfin, elle précise très clairement, dans son article 8 d'ailleurs très débattu, que le Parti Baath est le parti dirigeant de l'État et de la société. Sachant que cette formation politique prétend être laïque, cela aboutit à envisager l'État syrien comme un État laïque.

Ainsi, entre l'État religieux, démocratique ou laïque, où en est la Syrie ? Le système syrien correspond-t-il à l'un ou l'autre de ces trois types, ou bien les combine-t-il ? À partir de quel degré d'application de la charia, la nature religieuse de la loi et par conséquent celle du système syrien doivent être reconnues ? À l'inverse, à quel moment il devient judicieux de parler de laïcité au sein de cet État ?

Les réponses à ces questions ont une influence primordiale d'une part sur la situation des droits de l'homme, ainsi que sur la pertinence des manuels par rapport au cadre politique et juridique de l'application de ces droits. D'autre part, ces clarifications seront nécessaires pour tout projet d'avenir sur la conception de l'État et l'évolution de l'éducation, de la culture et de la perception des droits de l'homme en Syrie.

Section I : La religion et l'État en Syrie : La « laïcité à la syrienne »

La relation religion-État en Syrie est très laïcisée : la religion est relativement absente dans les affaires politiques et il est interdit de créer des partis politiques sur une base religieuse. Cette configuration a vu le jour avec l'arrivée au pouvoir du Parti Baath en 1963. Elle s'est maintenue après la révolte des Frères musulmans au début des années 1980, le régime *baathiste* étant sorti renforcé de ces événements. Néanmoins, la religion est très présente dans l'État et la société sous plusieurs formes.

§1 : La religion dans la Constitution syrienne

Aucune disposition de la Constitution syrienne déclare que l'islam est la religion de l'État. En revanche, l'article 3 du chapitre premier de la première partie de la Constitution syrienne énonce que : « 1. *La religion du président de la République est l'islam.* 2. *La jurisprudence islamique est une source principale de la législation* »²⁹.

La notification de la religion du président de la République est apparue dès la Constitution de 1930 sous le mandat français et a été reprise par celle de 1950. Par contre, la Constitution de 1969 ne contient aucune disposition concernant la religion du président. Il en était initialement de même pour celle de 1973 quand elle fut discutée au Parlement. Toutefois, le président H. AL-ASSAD demanda au Parlement d'ajouter cette précision qui fut acceptée sans objection, validant la forme actuelle du texte constitutionnel (voir : JABBOUR, 20/9/2011).

Dans le second alinéa qui désigne la jurisprudence islamique comme référence des lois, il faut remarquer que l'expression « *une source principale* » ne veut pas dire que la charia est « *la source principale* » de la législation, comme c'était le cas dans la Constitution de 1950. Au contraire, elle est une source marginale dans la législation syrienne, puisque nous ne trouvons aucune trace d'elle dans la plupart des lois pénales, administratives, économiques, etc. Celles-ci sont inspirées, dans la plupart des cas, de la législation libanaise, issue elle-même de la réglementation française. En effet, cet article a été mis en place dans un seul but, celui d'encadrer le droit des personnes, c'est-à-dire le mariage, le divorce, l'héritage et l'affiliation. Ce droit est inspiré en totalité de la charia pour la

²⁹. Le site du Parlement syrien,
<http://www.parliament.gov.sy/ar/law.php>
Consulté le 27 octobre 2009.

majorité musulmane, tandis que les minorités chrétiennes ont leurs propres lois à ce sujet. C'est pourquoi, la confession religieuse de chaque individu est mentionnée sur sa pièce d'identité.

Bref, il existe une grande distance entre la vision des manuels sur la charia et l'état actuel du droit en Syrie.

§2 : Les configurations de la religion dans l'État syrien

La « *laïcité à la syrienne* » se caractérise d'abord par le respect des religions. Celui-ci est justifié par plusieurs aspects qui sont :

1. L'éducation religieuse publique qui s'étend sur toute la période de l'enseignement initial et secondaire, c'est-à-dire 12 ans.

2. Le droit des personnes (mariage, divorce, héritage, etc.) est compatible avec les règles religieuses musulmanes et chrétiennes, selon la religion de la personne.

3. Le président de la République participe, lui ou un représentant du gouvernement, aux cérémonies et aux fêtes religieuses tant musulmanes que chrétiennes.

4. La constitution syrienne énonce que la jurisprudence islamique est l'une des références de la législation.

5. Les médias en Syrie diffusent des programmes religieux et participent à la célébration des événements religieux.

6. Il y a en Syrie un Ministère des Affaires religieuses, qui dirige tout ce qui touche à la religion, surtout les apanages, et presque « 5000 mosquées, et 700 églises »³⁰.

Cependant, les religions n'interviennent jamais dans la politique. Il est interdit de former des partis politiques sur des bases religieuses ou ethniques.

§3 : La Syrie : un pays laïque !

Le Parti Baath, qui est connu comme un Parti « *de sensibilité laïque* »³¹, est contre l'intervention de la religion dans les affaires politiques. Il estime que « *les tentatives d'exploitation de l'islam pour servir les fins politiques de certains*

³⁰. Selon des statistiques qui ne sont pas très fiables,
<http://www.parliament.gov.sy/ar/syria.php>

³¹. Le site de Larousse
<http://www.larousse.fr/encyclopedie/pays/Syrie/145682>
Consulté le 11 février 2010.

groupes nuisent à l'islam lui-même »³². Il interdit également la mise en place des partis religieux et s' « *oppose aux tendances qui appellent à faire de la religion un moyen de défense des intérêts particuliers, et à transformer la religion en partis qui discriminent la population* »³³.

Dans les préceptes du *Baathisme*, nous lisons que ce Parti, « *en confirmant sa méthode scientifique, signale que cette méthode n'est pas en contradiction avec les véritables valeurs des religions* »³⁴. Sans doute, les auteurs veulent dire « *méthode laïque* » à la place de « *méthode scientifique* ». La fin de la phrase, en parlant des valeurs religieuses, justifie cette interprétation, qui reflète la confusion en langue arabe entre « *ilmiyya* » (scientifique) et « *ilmaniyya* » (laïque)³⁵.

Le président de la République confirme la nature laïque de l'État qui se base en même temps sur le respect de la religion, il pense qu' « *être un État laïque et un pays musulman en même temps est tout naturel et ne pose aucune contradiction comme certains le pensent, puisque la laïcité ne signifie pas l'opposition à la religion, mais la liberté de culte et la dissociation du lien entre l'État et la religion* » (AL-ASSAD, Interview le 12/12/2005).

Pourtant, il faut savoir qu'en Syrie, tout est sous le contrôle du régime, y compris la religion. En conséquence, le religieux est mis au service du politique, et la religion est un moyen de justifier et consolider le pouvoir absolu. Ce constat est très différent de la conception de la laïcité ou de la sécularisation occidentale qui garantit le respect des droits de l'homme et organise la diversité dans l'État démocratique. Au contraire, il s'agit ici d'une laïcité dans le cadre d'une dictature exercée par le Parti uni et son dirigeant. Il est donc important de lire la « *laïcité à la syrienne* » dans cette optique.

Cette laïcité « *spéciale* » n'hésite pas à faire alliance avec le *salafisme* islamique. Des auteurs remarquent que les régimes au pouvoir dans plusieurs pays arabes ont eu tendance à s'associer aux *salafistes* musulmans dans le but de refonder leur légitimité perdue, en évitant soigneusement le scénario d'un choix démocratique et

³². Le site du Parti Baath

http://www.baath-party.org/improvement_detail.asp?id=7

Consulté le 19 septembre 2011.

³³. *Ibid.*

³⁴. *Ibid.*

³⁵. Voir le paragraphe sur le problème de la traduction du mot laïcité.

libre des citoyens. Selon un rapport sur les droits de l'homme dans les pays arabes cité ci-après, les droits humains seraient la première victime de cette alliance véhiculant un discours religieux hostile aux libertés de penser, d'expression et d'opinion, ainsi qu'aux droits des minorités et de la femme, et qui adopte en même temps le principe de soumission au gouvernant même si celui-ci est mauvais ou dictateur. Le rapport illustre cette tendance notamment en mettant en lumière le projet de loi sur le « *statut des personnes* » en Syrie « *laïque* », qui dégrade la situation des femmes, autorise le mariage des enfants, etc. (voir : Hassan, Décembre, 2009,).

L'état des lieux de la conception du cadre philosophique, politique et juridique au sein de la scène syrienne, révèle deux attitudes contradictoires : celle des manuels qui opte pour une référence religieuse des droits de l'homme, la charia, et celle de l'État syrien qui prétend être un État laïque. La laïcité constitue pour lui la meilleure méthode pour assurer la cohérence d'une société marquée par la diversité ethnique et religieuse, mais aussi pour protéger le pouvoir de la religion. Ainsi, pour illustrer l'impact de cette position, nous allons étudier les courants de pensée s'interrogeant sur la place de la religion dans l'État et ses conséquences sur les droits de l'homme. Il s'agit de mesurer et comparer, dans le contexte syrien, la référence religieuse par rapport à la référence laïque des droits de l'homme.

Section II : la laïcité et la sécularité

§1 : La laïcité

1. Définition de la laïcité

La laïcité est un terme complexe, qui a soulevé et continue de soulever un vif débat.

1.1. Les difficultés de la définition

Avoir une définition exacte et exhaustive du concept de laïcité semble loin d'être acquis. Plusieurs auteurs confirment qu' « *il n'existe aucune définition « consacrée » de ce que nous entendrons en France par laïcité* » (POULAT, 2003, p. 116-117). Emile POULAT signale également que « *si le concept de laïcité est bien connu des Français, chacun en revanche a sa « petite idée » sur la façon de l'interpréter, idée parfois assez éloignée des textes fondateurs !* » (MORINEAU, 2003, p. 157). En 1882 déjà, Ferdinand BUISSON estimait dans *Le Dictionnaire de pédagogie* que « *le néologisme est nécessaire, aucun autre*

terme ne permettant d'exprimer sans périphrase la même idée dans son ampleur » (CABANEL, 2004, p. 64). Ainsi, c'est un mot interprétable selon le contexte, provoquant une ambiguïté et une divergence entre les différentes significations qui lui sont données (voir : MORINEAU, 2003, p. 157-158).

1.2. Que dit le dictionnaire ?

Deux définitions de la laïcité figurent dans les dictionnaires du Petit Larousse et du Nouveau Petit Robert. D'abord, le mot désigne le « *caractère de ce qui est laïque, indépendant des conceptions religieuses ou partisans* ». Ensuite, il est défini comme « *principe de séparation de la société civile et de la société religieuse* ». De fait, « *l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique* ». Autrement dit, comme le souligne RENAN : « *la laïcité, c'est-à-dire l'État neutre entre les religions* » (voir : Le petit Larousse et Le nouveau Petit Robert).

Étymologiquement, le mot vient du grec *laos* (« *le peuple* ») et *laikos* (« *qui est commun* », « *qui vient du peuple* ») » (ANDRÉ et al, p. 5 - voir aussi : CABANEL, 2004, p. 64 et Toupictionnaire, art. laïcité).

En cherchant l'origine de l'adjectif laïque, nous trouvons au Moyen Âge le mot laïc qui signifiait dans le vocabulaire religieux « *tout chrétien qui n'a pas reçu les ordres* » (CABANEL, 2004, p. 64) et « *qui n'appartenait pas au clergé* » (Toupictionnaire, art. laïcité) en opposition « *au « clerc » -celui qui a reçu les ordres sacrés-* » (ANDRÉ et al, p. 5).

Historiquement, la naissance du terme laïcité remonte à la seconde moitié du XIXe siècle. Il « *n'apparaît que vers 1870 et n'entre dans le dictionnaire qu'en 1871* » (Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation, 2005, p. 561). L'apparition de ce terme « *renvoie à une mutation fondamentale de la société française* » (CABANEL, 2004, p. 64) et « *s'explique vraisemblablement par le fait que c'est à cette époque qu'est apparue la nécessité de nommer une réalité qui, auparavant, n'allait pas de soi* » (Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation, 2005, p. 561).

Cependant, quant à l'idée laïque elle-même, certains remontent davantage dans le temps, en estimant que « *c'est au Christ lui-même que l'on peut, d'un certain point de vue, faire remonter l'émergence de l'idée laïque. Rendre à César ce qui*

est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation, 2005, p. 561).

En fait, loin de cette généralisation, plusieurs racines philosophiques ont contribué à cristalliser une idée aussi indéterminable que la laïcité. En effet, « *les hommes qui ont fait la laïcité apportaient avec eux leur formation et leurs références : le positivisme pour un Littré et un Ferry, le kantisme et le protestantisme libéral pour un Buisson, un Renouvier, un Pécaut ; la sociologie, plus tard, pour Durkheim et ses disciples* » (CABANEL, 2004, p. 65).

1.3. La laïcité au sens de la neutralité

L'idée de la laïcité s'est construite sur le sens de la neutralité. *Le Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand BUISSON parle de la « *neutralité* » comme un terme « *à peu près synonyme de laïcité* » (voir : CABANEL, 2004, p. 65). Il s'agit d'une « *neutralité de l'État, des collectivités locales et de tous les services publics par rapport à une ou des religions, une ou des philosophies* » (BERCIS, 1993, p. 165). La loi de 1905 vise principalement à la « *neutralité de l'État en matière religieuse. Aucune religion n'est privilégiée; il n'y a pas de hiérarchie entre les croyances ou entre croyance et non-croyance* » (Toupictionnaire, art. laïcité). La notion de neutralité a été consacrée par la Constitution de 1958, qui dispose que la République « *assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances* » (art. 1). Ainsi, « *pour le constituant la laïcité devra donc s'interpréter à la lumière de l'égalité devant la loi et du respect des croyances, c'est-à-dire comme l'affirmation de la neutralité religieuse de l'État* » (PRELOT, 2008, p. 597).

Pour certains, il semble que la neutralité ne constitue qu'une seule dimension de la laïcité. En effet, J. BAUBÉROT ajoute à celle-ci deux autres dimensions, à savoir la liberté de conscience et l'égalité en droit. Selon lui, la laïcité peut être considérée comme un triangle :

« le premier côté (critère de laïcisation) est la non-domination de la religion (et de toute autre conviction) sur l'État, les institutions, la nation, l'individu. Ce premier côté, Buisson nous l'indique lui-même, est nécessaire mais pas suffisant. Car, avec la laïcité, la laïcisation doit prendre un sens... laïque (et non pas servir à de nouvelles cléricatures). Le mouvement de laïcisation comporte deux objectifs, qui constituent les deux autres côtés du triangle « laïcité » : la liberté de conscience, de culte, de religion, de convictions non religieuses (entendons-nous bien : la

pratique sociale de ces libertés, et non une simple liberté intérieure) ; l'égalité en droit (et avec la possibilité de pratique sociale) des différentes religions et des différentes convictions non religieuses » (BAUBÉROT, 2004/2, p. 248).

Le penseur français indique que ce triangle « *cerne le périmètre de la laïcité. Mais les acteurs vont souvent privilégier un côté de la laïcité, au détriment des deux autres* » (BAUBÉROT, 2004/2, p. 248).

2. Laïcité : l'impasse de la traduction

La laïcité représente une particularité française tant au niveau du vocabulaire qu'en termes d'application. En effet, peu de langues possèdent, dans leur terminologie, d'équivalence au mot *laïcité* (voir : ANDRÉ et al, p. 5). Ce constat complique la traduction : « *on prétend le mot intraduisible dans les langues étrangères* » (CABANEL, 2004, p. 64). Il est souvent mal traduit, notamment en anglais où il est désigné par *secularity* ou *secularisme*, alors que ces deux termes, certes proches phonétiquement, n'ont guère de sens identiques (voir : ANDRÉ et al, p. 5). En effet, « *par sécularisme on désigne un phénomène de détachement social à l'égard du religieux qui ne rend pas compte de la dimension politique et idéologique du concept de laïcité* » (PRELOT, 2008, p. 597).

3. Principes de la laïcité

D'une manière précise, la laïcité désigne « *le programme de déconfectionnalisation des services publics, l'instruction publique gratuite et obligatoire, et la dénonciation du Concordat* » (PRELOT, 2008, p. 597).

4. Configurations de la laïcité

Les différentes conceptions de la laïcité varient selon leurs champs d'évolution et d'application, il faut également préciser ses différentes configurations au terrain.

D'une part, E. POULAT parle de deux types de laïcité : la « *laïcité de combat (le laïcisme en langage catholique), [et la] laïcité de fait (la sécularisation en langage sociologique)* ». Il ajoute que « *s'est peu à peu construite et inscrite dans la société française une laïcité de droit* », qui « *se définit par un corpus doctrinal (lois, décrets, arrêtés et circulaires des pouvoirs publics ; décisions du Conseil constitutionnel ; arrêts et avis du Conseil d'État ; jurisprudence des tribunaux)* » (POULAT, 2003, p. 117).

D'autre part, BOUSSINESQ présente trois configurations de la laïcité comme suit :

- Une laïcité juridique, la même que POULAT, qu'il appelle laïcité de droit. Elle « *s'est constituée peu à peu en un siècle et demi* » (BOUSSINESQ, 2005, p. 75).

- Une laïcité philosophique qui désigne « *un grand nombre d'écrits – livres, articles, communications à des colloques – qui développent une philosophie de la laïcité* » (BOUSSINESQ, 2005, p. 76).

- Une mentalité laïque qui correspond à une « *mentalité vague mais prégnante chez la grande majorité des Français, qui se disent sincèrement attachés à la laïcité, mais qui donnent à ce mot des significations parfois assez différentes des textes institutionnels ou de la pratique politique, parce qu'en fait très peu de gens ont lu les textes* » (BOUSSINESQ, 2005, p. 77).

De plus, nous ajoutons ici deux types très connus de laïcité qui sont :

- La laïcité scolaire, qui est reconnue par la Constitution de 1946, qui dispose que « *l'organisation de l'enseignement public gratuit et laïc à tous les degrés est un devoir de l'État* ». Force est de constater que « *les grandes lois des années 1880 organisant la laïcité scolaire ont précédé d'une vingtaine d'années la séparation de l'Église et de l'État* » qui a eu lieu en 1905 (PRELOT, 2008, p. 600).

- La laïcité politique, qui constitue la séparation entre les deux champs, politique et religieux. Elle apparaît, comme la laïcité juridique, dans les lois et les jurisprudences qui prônent l'indépendance du pouvoir politique vis-à-vis de toute ingérence religieux.

5. Laïcité et religion, quel rapport ?

5.1. Anticléricalisme

Dès sa naissance, étant « *une conception de l'organisation de la société visant à la neutralité réciproque des pouvoirs spirituels et religieux par rapport aux pouvoirs politiques, civils, administratifs* », la laïcité semblait avoir le but de « *lutter contre le cléricalisme, c'est-à-dire l'influence des clergés et des mouvements ou partis religieux sur les affaires publiques* » (Toupictionnaire, art. laïcité). La naissance du terme laïcité autour de 1870, une dizaine d'années après le substantif « *cléricalisme* » donne l'impression que ces notions se définirent dans l'antinomie (voir : GAUTHERIN, 1999, p. 332).

5.2. Laïcité : antireligieuse ?

Un certain nombre d'auteurs refusent de présenter la laïcité comme hostile à la religion. Ainsi, selon Ernest LAVISSE, être laïque, ce n'est pas « *interdire à l'homme le rêve et la perpétuelle recherche de Dieu [ni] mépriser les consciences encore détenues dans le charme des vieilles croyances ; c'est refuser aux religions qui passent le droit de gouverner l'humanité qui dure* » (BAUBÉROT, 1990, p. 49-50). En d'autres termes, « *ce qui est contraire à la laïcité, ce ne sont pas les religions, c'est leur prétention à faire la loi, à s'imposer comme règles civiles, c'est aussi la prétention à présenter le lien religieux comme le modèle du lien politique* » (KINTZLER, 22 février 2008). En outre, « *quand l'article 2 [de la loi de 1905] stipule que la République ne « reconnaît » aucun culte, cela ne signifie pas qu'elle les « méconnaît », ou qu'elle en ignore l'existence* » (MORINEAU, 2003, p. 160), mais cette loi a manifesté en fait l'anticléricalisme qui était le résultat de l'influence de la libre pensée.

De fait, la religion est limitée au domaine privé, donc, « *l'option religieuse comme option libre appartient au registre privé de la personne ou d'un groupe de personnes librement associées* » (PENA-RUIZ, 2003/1, p. 235). Par contre, certains estiment qu'il s'agit en fait d'une question de visibilité et non de privatisation de la religion. D'après O. ROY, la laïcité « *ne rejette pas forcément le religieux dans le privé, contrairement à une légende bien vivante ; elle définit plutôt, et donc limite, dans tous les sens du terme, la visibilité du religieux dans l'espace public* » (ROY, 2005, p. 20).

Nous pouvons conclure que la laïcité représente un principe de séparation anticléricale, mais il n'est nullement antireligieux puisqu'il « *consacre pour la première fois la reconnaissance juridique du pluralisme religieux et idéologique de la nation* » (MORINEAU, 2003, p. 161).

6. Laïcisme

Il faut rappeler la distinction importante entre laïcité et laïcisme qui « *désigne une doctrine qui a pour finalité la mise en place d'institutions à caractère non religieux* » (ANDRÉ et al, p. 5, voir aussi : Le nouveau Petit Robert, art. Laïcisme). En fait, appartenant au vocabulaire de l'Église catholique, le laïcisme prétend « *que la laïcité est porteuse d'une idéologie agressive ou négatrice* » (CABANEL, 2004, p. 64) par rapport à la religion.

§2 : La sécularisation

1. Définition de sécularisation

Le nouveau Petit Robert présente plusieurs définitions du mot sécularisation, telles que le « *passage à la vie séculière ou à la vie laïque* », ou bien « *le passage (d'un bien de communauté religieuse ou d'établissement ecclésiastique) dans le domaine de l'État ou à une personne morale de droit public. Sécularisation des biens du clergé, [...] Sécularisation de l'enseignement public : laïcisation* ».

Étymologiquement, le mot dérive du latin ecclésiastique *saecularis*, épithète qui vient de *saeculum* au sens de « *monde* » ou « *vie mondaine* » (CASSIN et al, 2004, p. 1118).

1.1. Une profanation

Ainsi « *la sécularisation signifie le transfert à des autorités profanes (inscrites dans le siècle) de fonctions auparavant assumées par les autorités religieuses* » (PENA-RUIZ, 2003, p. 245). Elle est en fait « *l'expression d'une antinomie entre monde religieux et monde profane* » (CASSIN et al, 2004, p. 1118). Certains considèrent que « *le stade ultime de la sécularisation, c'est la disparition de la religion, mais en douceur* » (ROY, 2005, p. 19).

1.2. Une déconfessionnalisation du politique

Le passage au profane ne contient aucune suppression de la fonction ou de la place de la religion. Le processus de sécularisation « *conserve en fait une sorte de matrice religieuse, qu'il reconduit au sein de la société civile* » (PENA-RUIZ, 2003, p. 245).

En plaçant la vision séculière en priorité dans la société, la sécularisation aboutit à « *une autonomisation réciproque du religieux et du politique. [...] Cela permet de fonder une vision du monde dualiste où le religieux n'a plus de prétention sur le politique* » (REMY, 1993, p. 369). La relation entre les deux domaines ne se transforme pas en combat puisqu'ils « *n'ont l'un par rapport à l'autre que des relations externes qui permettent de se rendre des services réciproques dans une ambiance de confiance mutuelle* » (REMY, 1993, p. 369).

1.3. Un processus

Alors que la sécularisation exprimait, au moment de sa naissance, l'opposition entre deux mondes réguliers et séculiers, « *elle est peu à peu comprise comme un processus général auquel obéirait l'ensemble de la culture au fur et à mesure*

qu'elle se modernise » (CASSIN et al, 2004, p.1118-1119). Par ce processus « *des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux* » (BERGER, 1971, p. 174). En conséquence, « *la société est devenue autonome* » (LUCA, 2009, p. 87). Et les hommes sont arrivés à « *rationaliser et produire [ou reproduire] le monde où ils vivent, le prendre en charge sans avoir à dépendre de puissances transcendantes, et accéder ainsi à une responsabilité qui ne leur est plus déléguée* » (BALANDIER, 1994, p. 150).

2. Sécularisation et religion

La religion, par la dynamique de sécularisation, perd « *dans les sociétés modernes occidentalisées la place fondamentale, centrale* » mais « *cette mutation sociale [...] ne signifie nullement la disparition de la religion ; [...] James BECKFORD résume l'essentiel de ce changement en une formule frappante : « le religieux n'est plus une institution sociale, il est devenu une ressource culturelle »* » (BAUBÉROT, 2004, p. 153).

D'ailleurs, deux idées sont fondamentales dans l'étude de la sécularisation et de l'attitude de celle-ci vis-à-vis de la religion. Il s'agit du désenchantement du monde chez M. WEBER et de la sortie de la religion chez M. GAUCHET.

2.1. Le « désenchantement du monde »

WEBER pense que le phénomène de désenchantement du monde « *conduisait à rejeter – ainsi que le fit la pensée scientifique grecque – tous les moyens magiques de quête du salut comme autant de superstitions et de sacrilèges* » (CABANEL, 2004, p. 35).

La racine de ce phénomène est, en réalité, la rationalisation qui a marqué le passage de la culture occidentale à la modernité. Ensuite, « *le protestantisme va reprendre ce processus de rationalisation et l'étendre aux différentes sphères de l'existence, puis, le capitalisme moderne rationnel trouverait sa source dans ce désenchantement radical : ce serait là les vraies affinités entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, qui n'est autre que l'esprit du monde moderne* » (voir : CABANEL, 2004, p. 35).

Mais, il faut souligner que « *d'une part, rationalisation et religion ne sont pas considérées par Weber comme étant systématiquement antinomiques, bien au contraire ; d'autre part, le désenchantement n'est pas synonyme de rationalisation ni de sécularisation* » (CASSIN et al, 2004, p. 1121).

2.2. La « sortie de la religion »

Pour décrire et caractériser le processus de la modernité, M. GAUCHET préfère utiliser l'expression « *sortie de la religion* » afin d'éviter les termes de « *laïcisation* » ou de « *sécularisation* » (GAUCHET, 1998, p. 9).

Selon lui, « *sortie de la religion ne signifie pas sortie de la croyance religieuse, mais sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social* » (GAUCHET, 1998, p. 13). Autrement dit, la sortie de la religion « *est le passage dans un monde où les religions continuent d'exister, mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus* » (GAUCHET, 1998, p. 14). En fait, ce qui a permis ce processus et qui lui a donné sa légitimité réside dans la nature même du christianisme. « *Parce qu'il a prétendu au gouvernement universel, à l'absorption des pouvoirs, à la subordination du temporel aux fins spirituelles [...] le christianisme aura été la « religion de la sortie de la religion »* » (CABANEL, 2004, p. 36).

3. La contre sécularisation

L'américain P. BERGER ose une idée bouleversante en estimant que « *la théorie de la sécularisation est fausse et que la modernisation ne conduit pas nécessairement au déclin de la religion* » (CABANEL, 2004, p. 37). Il affirme qu'« *au tournant du XXe et XXIe siècle, nous sommes entrés dans une ère qu'il appelle « furieusement religieuses* » (BAUBÉROT, 2002, p. 146). Deux mouvements supportent cette notion : l'islamisme et le protestantisme évangélique. « *Il ajoute que ce qui prédomine maintenant ce n'est plus la sécularisation mais les mouvements de contre-sécularisation* » (BAUBÉROT, 2002, p. 146). Regardons le texte de BERGER :

« L'hypothèse que nous vivons dans un monde sécularisé est fausse : le monde d'aujourd'hui, à quelques exceptions [...] est aussi furieusement religieux que jamais. [...] Cela signifie que toute la littérature écrite [...] au cours des années 1950 et 1960, vaguement étiquetée comme « théorie de la sécularisation », était essentiellement erronée. [...] L'idée clé de la théorie de la sécularisation est simple et peut être retracée au siècle des Lumières : la modernisation conduit nécessairement à une baisse de la religion, tant dans la société que dans l'esprit des individus. C'est précisément cette idée clé qui s'est avérée être faux. Pour être exacte, la modernisation a eu quelques effets sécularisés, plus dans certains

endroits que dans d'autres. Mais elle a aussi provoqué des mouvements puissants de contre-sécularisation » (BERGER, 2000, p. 38-39).

En revanche, BAUBÉROT met en cause cette analyse. Il admet « *qu'il existe des mouvements ou des facteurs sociaux de contre-sécularisation* ». Cependant, il pense « *que l'époque de la sécularisation n'est pas passée* » et préfère supposer « *que l'on est passé d'un mouvement sécularisateur à une situation de sécularisation établie* » (BAUBÉROT, 2002, p. 146).

ESPOSITO insiste davantage en parlant de « *fondamentalisme sécularisé* ». Suivant le contre-exemple de l'extrémisme religieux, il dénonce surtout l'expérience française, en considérant que ce fondamentalisme est « *la laïcité à la française* ».

« Même plus insidieux est le fondamentalisme laïque de pays comme la France et la Turquie (ainsi que la Tunisie) où la laïcité n'est pas simplement une séparation de la religion et la politique, mais, comme le démontre l'histoire ancienne et actuelle, une croyance antireligieuse et anticléricale. [...] La France a également rejeté le multiculturalisme et demandé l'intégration, mettant en garde sa population musulmane que pour qu'ils soient français et bienvenus, ils doivent devenir musulmans laïques » (ESPOSITO, 2000, p. 9).

Il semble que ces critiques ne sont pas nouvelles, et qu'il y a une pensée à repenser quelques dimensions de la laïcité françaises vers une « laïcité de compréhension » ou une « laïcité ouverte », voire vers un mouvement de « laïciser la laïcité ».

§3 : Différence entre sécularisation et laïcisation

N'ayant pas la même signification, sécularisation et laïcisation diffèrent sur plusieurs points.

1. Un processus social contre un processus légal

Selon E. POULAT, la sécularisation est « *un processus social* » tandis que la laïcisation est « *un processus légal* ». En effet, « *on sépare des institutions – l'Église et l'État – par décret ; on ne décrète pas la séparation de la société et de l'Église : elle s'établit dans les mœurs et les mentalités pour des raisons qui ne sont pas d'abord juridique* » (POULAT, 2003, p. 116). Suivant la même logique, « *on laïcise une institution (l'école, par excellence), un espace, un bâtiment, alors qu'une société, des pratiques, des visions du monde se sécularisent* » (CABANEL, 2004, p. 97).

2. Temps long face au temps court

CABANEL constate que la différence entre la sécularisation et la laïcisation est symbolisée par le « *temps long face au temps court* ». En effet, étant inscrite dans l'espace juridique et politique, « *le temps de la laïcisation est généralement bref* » alors qu' « *avec la sécularisation, on est dans une autre chronologie et une autre dimension de l'expérience sociale* » (CABANEL, 2004, p. 97).

3. Tendances objective contre un fait subjectif

De son côté, GHALIOUN estime que « *le sécularisme désigne une tendance objective* » à désacraliser « *un vaste champ d'activités dont celui de l'organisation sociale* », tandis que la laïcisation est « *une représentation et, par conséquent, un fait subjectif en rapport avec la conscience et la position dans le système du sujet : individu ou groupe social* » (GHALIOUN, 2000).

§4 : Les différentes expériences de l'organisation religion-État

Les pays européens et américains ne connaissent pas le même type de relation entre religion et politique. En ce qui concerne l'Europe, « *la plupart des pays dans lesquels le catholicisme est resté dominant connaissent un régime concordataire (Italie, Espagne) que la France a pour sa part abandonné sous la IIIe République, l'Europe "protestante" est marquée par l'organisation d'Églises d'États, c'est-à-dire par le contrôle de chaque État sur "son" Église, ce qui est également le principe même de l'établissement historique de l'anglicanisme* » (CNCDH, *La laïcité aujourd'hui*).

En effet, nous pouvons observer plusieurs façons d'organiser ce rapport en Occident :

1. « *L'Angleterre ou certains pays nordiques, notamment, ont conservé une religion d'État, très fonctionnarisée, qui a continué, jusqu'à un certain point, à lier les citoyens, et à donner des valeurs fédératrices* » (LUCA, 2009, p. 89).

2. « *Les systèmes concordataires (Espagne, Italie) dans lesquels des États souverains concèdent à l'Église des emprises publiques plus ou moins étendues* » (voir : PENA-RUIZ, 2003, p. 241).

3. Le système de piliers (en Belgique, Hollande, Allemagne) porte sur « *la division du pays en deux moitiés confessionnelles, même inégales, protestante et catholique et à la nécessité d'inventer des formes de coexistence* » (CABANEL, 2004, p. 80).

4. Des pays attribuent « *aux religions des avantages divers, comme par exemple un financement recueilli par un impôt religieux (Allemagne) ou la faculté d'intervenir dans les écoles publiques pour y dispenser un enseignement religieux (Slovénie, Espagne, Irlande)* » (voir : PENA-RUIZ, 2003, p. 241).

5. La séparation laïque des Églises et de l'État à la française met en place une neutralité stricte de l'État par rapport à la religion.

6. Les États-Unis, au niveau fédéral, mettent en place une stricte séparation de l'Église et de l'État. Ils « *voient néanmoins dans les religions un élément constitutionnel de la citoyenneté* » (LUCA, 2009, p. 89-90). C'est pourquoi, ils mettent en œuvre une « *religion civile* » à l'américaine.

7. Le Canada a développé une conception propre de la laïcité. « *La loi constitutionnelle de 1867 [...] est muette sur la question des rapports Églises-État, [mais] elle repose [...] sur un principe fondamental de la laïcité, [à savoir] la neutralité* » (MILOT, 2004, p. 113). Par contre, « *le préambule de la nouvelle Constitution de 1982 fait explicitement référence à Dieu* » en reconnaissant sa suprématie. Cela ne contredit pas néanmoins la laïcité, puisque la jurisprudence de la Cour fédérale a estimé « *que ce principe empêche le Canada de devenir un État athée, mais ne l'empêche pas d'être un État laïque* » (voir : MILOT, 2004, p. 114). Au delà de la prise en compte de la distinction entre laïcité et sécularisation, il est possible de parler non pas d'une mais des laïcités. De fait, il est difficile de comprendre l'attitude de certains auteurs qui, parlent d'un « *idéal* » laïque, estiment que « *si l'on entend par laïcité la réunion des trois principes (liberté de conscience, égalité des citoyens et neutralité d'une sphère publique non confessionnelle), aucun pays ne correspond pleinement à un tel idéal* » (PENA-RUIZ, 2003, p. 242). Autrement dit, l'auteur suggère un idéal en lui donnant des critères spéciaux, puis il compare les expériences humaines à cette mesure (idéale) « *personnelle* » !

Section III : Laïcité et sécularisation dans le monde arabe et islamique

La confusion et la méfiance sont les deux sentiments qui résument la perception des arabes et des musulmans vis-à-vis de la laïcité et de la sécularisation. La confusion est due à un problème de traduction, alors que la méfiance résulte de circonstances historiques et politiques.

§1 : Le problème de traduction du mot « laïcité » en langue arabe

L'observateur constate qu'il existe une seule et même traduction pour les mots laïcité et sécularisme en arabe, malgré leurs différences évidentes de sens. Le mot arabe utilisé couramment est *al ilmaniyya*, mais il n'existe pas d'accord unanime quant à sa prononciation, à cause d'un problème d'étymologie. C'est pourquoi, certains estiment que l'utilisation courante du mot *ilmaniyya* n'est pas étymologiquement correcte en arabe. Selon eux, il vaut mieux le remplacer par le mot *almaniyya*.

À ce stade, il faut rappeler que tout le travail sur l'étymologie en langue arabe concerne seulement la traduction du mot sécularisme, très différent de celui de « laïcité » dont peu d'écrivains recherchent la signification dans la terminologie française. Pourtant, traduire ce mot en arabe implique de suggérer ou créer un nouveau terme compatible avec son sens en français. Quelques penseurs arabes ont déjà émis des propositions mais elles restent très discutables, comme nous le verrons plus tard.

§2 : La traduction du mot sécularisme

Même si le terme « *sécularisme* » est issu de l'expérience occidentale, il est entré dans le dictionnaire arabo-musulman, suscitant un grand débat en égard à ses connotations (AL-MESSYRI, 29/07/2001).

Nous venons de dire que la majorité des arabes utilisent le mot *ilmaniyya*, mais si nous nous concentrons sur l'étymologie de ce terme, nous trouvons que le mot vient du mot arabe *ilme* (la *science* en français et en anglais). Et comme l'origine du mot, soit en anglais, soit en français, ne correspond pas au sens de *science*, cette utilisation est critiquée par de nombreux auteurs. Ils lui ont préféré le mot *almaniyya* car il est tout-à-fait compatible avec l'origine du mot en latin. En l'occurrence, *almaniyya* vient du mot arabe *âlam* (c'est-à-dire *monde*). Plus précisément, le terme original qui vient du mot *âlam* est *alamaniyya*, mais les arabes détestent répéter la même syllabe trois fois dans un mot (ici ce sont : *âa*, *la* et *ma*). C'est pourquoi ils ont préféré supprimer la deuxième syllabe afin que le mot soit *almaniyya*.

Enfin, on utilise, notamment au Maghreb arabe et au Liban, le mot laïque ou *laiqiyya* sans modification ou traduction, c'est-à-dire en gardant les mêmes lettres que le mot français ainsi dérivé en un terme arabe³⁶ (AL-MESSYRI, 2002, p. 61). Au final, sécularisme se traduit en arabe comme *almaniyya* (de *alam* qui signifie monde) ou *zamaniyya* (du *zaman* = temps) ou encore *donyaouiyya* (de *donya* qui veut dire *ici-bas* à l'encontre de l'au-delà).

Ces mots traduisent un sens actuel, qui concerne les affaires du monde réel et qui n'est pas rattaché à la vie de l'au-delà et aux idées métaphysiques. Cette traduction du mot sécularisme lui donne la même signification qu'en langue française. En effet, il vient du mot « *siècle* », désignant ce qui appartient au siècle, c'est-à-dire au monde actuel, et a pris sa dimension réelle avec la Renaissance, les Lumières, le progrès scientifique et le recul concomitant des idées et des interprétations religieuses et métaphysiques sur l'univers, l'homme et la vie.

Sécularisme et scientisme

Le fait que le sécularisme fut accompagné par le progrès scientifique, et même que celui-ci fut à la fois la cause et la conséquence du sécularisme, donne une justification à ceux qui, dans le monde arabe, ne font pas une grande différence entre *ilmaniyya* (de *ilm* c'est-à-dire science) et *almaniyya* (de *alam* qui signifie monde). Selon eux, le sécularisme et le scientisme forment un seul processus qui a permis le passage d'une philosophie religieuse et métaphysique à une philosophie « *matérielle* » qui se concentre uniquement sur les affaires du monde actuel. Là aussi, nous rencontrons un nouveau courant de pensée qui traduit le sécularisme comme *ladyniyya* (antireligieux).

C'est dans ce sens que le monde arabe et islamique a effectué son premier contact avec le sécularisme. Il va signifier dans les écritures arabes et musulmanes le blasphème et la profanation provenant de l'Occident colonial !

Par contre, l'amalgame entre sécularisme et scientisme, qui est le résultat d'une confusion étymologique en langue arabe, a entraîné une sorte d'acceptation et de banalisation du terme sécularisme dans certains pays. Ainsi, en Syrie, le sécularisme (*ilmaniyya*) est l'un des grands principes du Parti Baath, qui gouverne l'État et la société. La discipline de « *l'éducation nationaliste* » en Syrie, qui

³⁶. Au cœur de Damas, la capitale syrienne, une école française privée est connue sous l'appellation d'école laïque. J'ignorais moi-même, comme la plupart de la population aujourd'hui, la signification de ce mot.

exprime les orientations, les idées et le crédo du Parti Baath, définit le terme *ilmaniyya* (avec la confusion entre la laïcité et le sécularisme) tout simplement comme la séparation entre la religion et l'État. Néanmoins, elle ajoute également le scientisme comme l'un des caractères du principe d'*ilmaniyya*. Il reste à souligner que le scientisme est la première chose qu'entend l'oreille arabe d'*ilmaniyya*. C'est pourquoi, le combat contre la laïcité ou le sécularisme dans le monde arabe concerne les intellectuels, la plupart des gens n'en comprenant pas la cause et la nature.

§3 : Les courants de pensée sur la sécularité

Tout d'abord, à l'intérieur de l'islam, nous pouvons distinguer deux courants principaux par rapport à la sécularité ou la laïcité.

1. Les courants *salafistes*

Dont l'attitude par rapport à la sécularité est le rejet. Deux groupes coexistent :

1.1. Les radicaux *djihadistes*

Les *djihadistes* « développent une lecture littéraliste et politisée des sources. Un verset coranique revient systématiquement dans ce type de discours : ceux qui ne jugent pas par ce que Dieu a révélé sont « les négateurs », « les injustes » et « ceux qui ont versé dans la perversion » » (RAMADAN, 2005, p. 101). Il s'agit du courant le plus minoritaire, mais le plus médiatisé.

1.2. Les traditionnistes

Leur courant représente le courant majeur dans l'islam : « leur position suit une politique de statu quo : on ne fait pas de politique et on accepte en général la nature de l'État islamique, quelle que soit sa légitimité » (RAMADAN, 2005, p. 102).

2. Les courants réformistes.

Ils croient que la séparation entre l'Église et l'État ne pose pas de problème pour les musulmans, et essaient soit d'adapter les textes islamiques aux principes laïcs, soit d'intégrer ces derniers dans la religion (voir : RAMADAN, 2005, p. 102).

Ensuite, pour élargir l'horizon de l'analyse, nous allons étudier les courants de pensée présents dans le monde arabe et plus particulièrement en Syrie. Deux pôles principaux vont être étudiés, à savoir le courant de la conciliation et celui du rejet réciproque.

2.1. Le courant de conciliation

À l'opposition du stéréotype, véhiculé par les milieux proches des Frères musulmans et qui domine l'attitude des courants conservateurs ainsi que les études sur l'islam politique, suivant lequel l'islam est une confusion *dîn, dunya, dawla* (« religion, monde, État »), certains pensent que « *l'autonomie du politique existe en islam de fait, et aussi dans la théorie, depuis la fin des trois premiers siècles musulmans* » (CARRÉ et EL-AHMADI, 1994, p. 185). Ils déclarent clairement que « *la sécularisation et la laïcité existent de fait et sont acceptables en droit dans l'islam* » (CARRÉ et EL-AHMADI, 1994, p. 185). Pour rapprocher cette sécularisation islamique aux expériences du monde séculier contemporain, ces auteurs estiment qu'elle est différente de l'expérience française, car elle « *se fait plutôt sur la base d'un pluricommunitarisme à l'américaine et à la hollandaise ou, dans le cadre d'une Église d'État, à la britannique ou à la suédoise* » (CARRÉ et EL-AHMADI, 1994, p. 185).

M.A. EL-JABRI adopte cette idée d'une « *forme de sécularisation* » qui s'est accomplie dans l'histoire islamique, en précisant qu'elle « *s'est accompagnée de, ou a été possible grâce à, l'asservissement du religieux par le politique* » (FILALI-ANSARY, 2003/1).

D'après ces analyses, il existait dans les pays musulmans une distribution des rôles entre la religion et la raison (ou bien entre le spirituel et le temporel) suivant laquelle « *d'un côté, la religion régit le spirituel, à l'échelle de l'individu [et] de l'autre, la raison est chargée de l'organisation de la société* » (FILALI-ANSARY, 2003/1).

2.1.1. « Un islam laïc » !

Avec toutes les contradictions que porte cette expression, et avec toute l'ambiguïté que provoque une telle proposition, l'écrivain laïc syrien TARABISHI ose soutenir qu'il n'y a aucune contradiction entre l'islam et la laïcité ! Pour arriver à son but, TARABISHI pratique une lecture « *laïque* » des textes islamiques historiques, qui vise apparemment à laïciser l'histoire islamique afin, en retour, d'islamiser la laïcité.

Pour commencer, il rejette la proposition selon laquelle la laïcité est « *une invention de l'Europe chrétienne* » (TARABISHI, 1/7/2008). Selon lui, « *dans l'histoire islamique, il y avait une distinction d'abord entre les deux missions du*

prophète, celle du messager, et celle du politicien, puis entre le califat et le pouvoir, le califat gouvernant au nom de Dieu en remplacement du prophète, et le Sultan (le gouverneur) dirigeant les affaires de l'État » (TARABISHI, 1/7/2008). Nous rappelons ici qu'il parle des périodes de faiblesse du califat. Par contre, lorsqu'ils étaient en position de force, les califes détenaient non seulement le pouvoir politique, mais aussi un pouvoir religieux en tant que protecteurs et défenseurs de la religion.

Quelle est la finalité de l'argumentation de TARABISHI ? L'écrivain syrien veut mettre en place une stratégie d'éducation complète afin de promouvoir la laïcité dès l'école élémentaire et parvenir à son adoption dans la Constitution. Pour que la laïcité ne soit pas une obligation imposée par la force à la société, comme ce fut le cas de l'expérience turque (au moment où on assiste à une islamisation de la société), le processus de laïcisation doit être complet, sans pour autant s'opposer à une pratique religieuse uniquement dans un cadre privé (TARABISHI, 1/7/2008).

Critique des propos de TARABISHI

Pour favoriser la laïcité et lui donner sa légitimité, TARABISHI essaye de l'intégrer dans l'islam. Or, certains islamistes répondent que « *TARABISHI n'a pas le droit d'intervenir dans l'interprétation de nos textes, et falsifier notre religion pour que l'idée occidentale soit une exigence islamique* » (AL-DAUÇARY, 28/7/2008). En effet, de nombreux auteurs, laïcs y compris, ont signalé que la laïcité est une revendication de la minorité et n'est guère une exigence islamique. L'égyptien H. HANAFI remarque que les laïcs arabes « *étaient tous chrétiens, et la majorité étaient des chrétiens syriens et libanais qui avaient une fidélité culturelle à l'Occident* ». B. GHALIOUN décrit également la laïcité dans les pays arabes comme « *une problématique artificielle et calquée sur l'Occident* » (AL-DAUÇARY, 28/7/2008).

De plus, même s'il essaye d'apparaître comme un lecteur neutre de l'héritage religieux, TARABISHI pratique la méthode de « *la projection idéologique* » sur les textes : il choisit parmi les textes ceux qui s'accordent davantage avec son idéologie (ALDAUÇARY, 28/7/2008). En outre, s'appuyer sur un texte religieux sous-entend la reconnaissance de son pouvoir, ce qui transmet ce pouvoir aux autres textes, pour la plupart nettement opposés à l'idée laïque (voir : AL-UMARY, 27/2/2009).

2.1.2. Une « sécularisation islamique » !

Le chercheur syrien laïc J. BAROUT propose une lecture des travaux du fondateur du mouvement des Frères musulmans syriens, M. AL-SIBA'Y. Il explique que celui-ci, en développant le concept de « *l'islam civilisationnel* », pense que « *l'islam dans sa législation est civil et sécularisé ; il fait des lois pour le peuple sur la base de son intérêt, sa dignité et son bonheur sans aucune différence entre ses religions, langues et races* » (voir : BAROUT, 1994, p. 131).

BAROUT propose en réponse le concept de « *sécularisation islamique* ». Il justifie ce choix en expliquant que la sécularisation signifie la vie dans le siècle, le temps ou le monde, c'est dire que la gestion des affaires humaines repose sur des lois de ce monde et non pas de la religion. AL-SIBA'Y s'approche de cette signification, dans la mesure où il unifie charia et intérêt, estimant que la charia est un système ouvert et toujours capable de se développer pour être en cohérence avec les intérêts du monde, au delà du pouvoir des *Cheikhs* (BAROUT, 1994, p. 138).

Cette sécularisation est une sécularisation croyante parce qu'elle protège la religion d'un englobement par l'État, intégrant les croyants dans une citoyenneté plurielle contrôlée par l'intérêt général (voir : BAROUT, 29/12/2005). Or,

« si l'islam dans ses fondements est sécularisé, l'islam dans sa réalité semble être régi par l'autorité des Cheikhs, et c'est pourquoi, le mouvement islamique moderne, tel qu'il est perçu par AL-SIBA'Y, est invité à faire son propre combat pour la sécularité dans le domaine de l'islam lui-même, autrement dit, libérer la conscience islamique du pouvoir spirituel de l'appareil des cheikhs » (voir : BAROUT, 1994, p. 134).

2.1.3. Une « sécularisation croyante »

En faisant une lecture de la nature de l'État dans l'histoire islamique, AL-HROUB pense que celle-ci a connu ce qu'il l'appelle « *une sécularisation croyante* » (voir : AL-HROUB, 27/8/2008). D'après lui, « *l'expérience historique islamique indique que « l'État islamique » à l'ère de sa prospérité, aux époques omeyyade, abbasside et andalouse par exemple, était plus proche de l'État sécularisé que de l'exemple-type de « l'État islamique idéal » que supposent les mouvements islamistes aujourd'hui* ». Pour justifier ce propos, il explique que « *le caractère religieux était un moyen d'instrumentalisation politique* » (AL-HROUB,

27/8/2008). En d'autres termes, « *l'islam était la bannière sous laquelle se cachait les intérêts, les ambitions, l'égoïsme, les guerres et les conflits, interprétés et compris dans un sens purement politique* » (AL-HROUB, 27/8/2008).

L'auteur parle d'État laïc au sens de « *laïcité partielle* », c'est-à-dire de séparation entre l'État et la religion et ajoute que le religieux était au service du politique. En fait, cet État n'était ni religieux, ni laïque, mais il était plus proche de l'État despotique selon l'aveu même de l'auteur ; ce qui pose la question : où se trouvait cette sécularisation croyante ?

2.2. Le courant du rejet

La première traduction du terme de sécularisme dans le monde musulman est « *ladini, ce qui signifie littéralement "non religieux", "areligieux" ou "antireligieux"* » (FILALI-ANSARY, 2003/1). Dès lors, les musulmans ont considéré qu'on leur proposait un principe qui contredisait leur religion alors qu'elle occupe dans leur conscience une place primordiale et incomparable avec celle de la chrétienté en Europe. Ainsi, étant comprise « *contre le religieux* », la notion de sécularisme demeure, jusqu'à aujourd'hui, entachée de plusieurs significations négatives : une théorie athée et immorale, une philosophie venant de l'Occident pour éradiquer l'islam et détruire la morale, au point où « *il suffit, dans notre vie intellectuelle contemporaine, de décrire un courant, ou toute autre personne, comme laïque [...] pour qu'il sorte automatiquement du champ de ce qui est acceptable* » (ALSAWWAH, 6/9/2007).

2.2.1. Sécularité et islam : l'incompatibilité

L'anthropologue et sociologue E. GELLNER pense que l'islam représente une exception majeure à l'expérience de la sécularité, car au cours des cents dernières années, l'influence de l'islam sur les musulmans n'a pas diminué, et a même augmenté. L'islam est donc un contre-exemple frappant de la thèse de la sécularisation. (voir : TAMIMI, 2000, p. 13).

Cette analyse rejoint le courant qui considère la relation entre l'islam et la sécularisation comme une contradiction structurelle. La nature de l'islam, comme religion qui gère et organise tous les aspects de la vie, freine le processus de la sécularisation dans les pays musulmans. D'après ce courant, l'islam doit être compris comme une manière de vivre plutôt qu'un système de croyances restreint

à la vie personnelle. D'après un penseur américain : « *La tendance post-Lumière à définir la religion comme un système de croyance limitée à la vie personnelle ou privée, plutôt que comme un mode de vie, a sérieusement entravé notre capacité à comprendre la nature de l'islam ainsi que de plusieurs religions dans le monde* ». (ESPOSITO, 2000, p. 11).

Une partie importante de la population des pays musulmans « *veut voir sa société moderne, mais islamique plutôt que sécularisée dans son orientation* » (ESPOSITO, 2000, p. 9).

De fait, la réponse de la plupart des musulmans à la question de sécularisation fut le rejet total. Par contre, rejeter le sécularisme n'impliquait pas le refus de l'ensemble des principes et des valeurs qui sont corrélatives au sécularisme aux yeux de certains occidentaux, comme le progrès et les droits de l'homme. En effet, « *le sécularisme en tant que tel ne possédait aucun attrait aux yeux des musulmans ; en revanche, une idéologie de changement et du progrès, exempte – à ce qu'il semblait à l'époque – de toute souillure d'une religion rivale, avait tout pour séduire les musulmans* » (LEWIS, 1991, p. 24). Alors, « *à la question comment peut-on être laïc en terre d'islam, la réponse est qu'on ne peut pas* » (MARZOUKI, 01, janvier 2006). En fait, « *la vraie bonne question est plutôt comment défendre en terre d'islam, non la forme, mais l'essence des valeurs, défendues ici en France sous la bannière de la laïcité, ailleurs sous d'autres bannières, à savoir l'égalité et la liberté* » (MARZOUKI, 1^{er} janvier 2006).

2.2.2. Vers une islamisation totale chez AL-BOUTI

Le professeur syrien AL-BOUTI présente une vision traditionnelle de la relation entre la religion et l'État. Il invite les dirigeants arabes et musulmans (des dictateurs dans la plupart des cas) à prendre la responsabilité de protéger la religion (AL-BOUTI, 1999, p. 65). À partir de cela, il souhaite le retour au système du califat et l'unification de la nation islamique sous la tutelle de l'islam en tant qu'organisation morale et juridique de la vie (voir : AL-BOUTI, 1999, p. 66).

AL-BOUTI pense que les mouvements de l'islam politique ont joué contre l'islam, car ils le présentaient comme un système politique simple et opposé à d'autres systèmes politiques.

En guise de résumé, AL-BOUTI s'oppose à toute réflexion sur une séparation éventuelle entre le pouvoir et la religion au sein d'un État islamique unifié sous le pouvoir d'un calife. Son discours donne l'impression qu'il vise à produire une alliance, ou plus précisément une unité, entre les savants religieux et les hommes de pouvoir, afin de protéger la religion et l'appliquer dans tous les domaines de la vie de la morale à la politique. L'attitude d'AL-BOUTI vis-à-vis de la révolution syrienne pacifique aujourd'hui confirme cette lecture, puisqu'il a préféré supporter le régime en place contre le mouvement populaire qui demande la réforme et la liberté.

2.2.3. Une laïcisation totale chez AL-AZMA

AL-AZMA représente en Syrie un courant qui invite à favoriser la laïcité et non pas seulement la sécularité. Il critique la compréhension arabe de la laïcité qui s'est développée à partir de stéréotypes : « *le discours arabe contemporain sur la laïcité est, en général, superficiel, car il est élaboré à partir d'une image idéologique prématurée* » (AL-AZMA, 2000, p. 154-155). Cette image résulte des conditions qui accompagnaient la perception de la laïcité, marquées par la montée de la religiosité individuelle et des mouvements fondamentalistes dans le monde arabe. Finalement, la laïcité est apparue comme une idée étrange, tant dans notre histoire que dans notre réalité (voir : AL-AZMA, 2000, p. 155).

Malgré cette image explicite, AL-AZMA estime que la « *laïcité est née et reste implicite* » (AL-AZMA, 2000, p. 75-76). En effet, la majorité de la société a mis en place le principe selon lequel « *la religion est pour Dieu, et le pays est pour tous* » (AL-AZMA, 2000, p. 75-76). L'identité d'un pays comme la Syrie est loin, selon lui, d'être islamique, car beaucoup de coutumes sociales n'appartiennent pas exclusivement à l'islam et trouvent leur origine dans la vie arabe syrienne que partagent les citoyens dans l'histoire contemporaine. Et l'originalité historique de la Syrie est d'être chrétienne (voir : AL-AZMA, 2000, p. 185-186).

Le « sectarisme laïc » syrien

L'écrivain syrien HAJ-SALEH essaye d'observer la façon dont la laïcité donne une identité propre à ses partisans, et comment ceux-ci se rallient à un combat contre leurs ennemis présumés. Enfin, il tente de montrer le processus selon lequel l'idée laïque s'est renversée pour devenir, ce qu'elle dénonçait et présumait traiter, à savoir un pacte de cohérence de « *secte* » (Haj-Saleh, 25/1/2008).

HAJ-SALEH reproche aux laïcs leur idéologie de mobilisation qui a vidé la pensée laïque de son contenu.

« Plus la mobilisation - qui opère par des slogans et des symboles - avance, plus il faut que le précepte commun, la laïcité, soit épuré, c'est-à-dire vidé de sa diversité et de sa relativité. De fait, un discours promouvant des laïcités différentes et une histoire de la laïcité [...] ne serait pas souhaitable, car elle affaiblirait l'efficacité de l'esprit combatif. Par conséquent, le modèle français [...] serait préféré à d'autres formes de la laïcité » (HAJ-SALEH, 25/1/2008).

Il constate qu'« *il y a un certain caractère dans la psychologie du militant laïc syrien, et peut-être arabe, qui attire l'attention à l'agressivité envers ses adversaires présumés, et au fanatisme pour ses "frères", ce qui en fait une copie inversée du militant islamiste* » (HAJ-SALEH, 25/1/2008) sachant que les deux militants, islamiste et laïque, ne forment qu'une minorité inefficace mais très visible dans la société.

Malheureusement, les sociétés arabes, celle de la Syrie en particulier, sont tombées dans le piège de deux fondamentalismes, aussi rigides l'un que l'autre : l'intégrisme religieux et le fondamentalisme laïc (qui a remplacé le fondamentalisme marxiste). Pour combler le retard du développement de la société arabe, le premier a adapté le slogan « *l'islam est la solution* », alors que le second a choisi comme devise « *la laïcité est la solution* », avec tous les problèmes qu'engendre le terme « *laïcité* » pris dans sa globalité. Or, la lutte de l'intégrisme religieux n'a apporté qu'une référence passagère dans certaines constitutions que l'islam est la source principale de la législation ou que la religion du chef de l'État est l'islam ! Tandis que la lutte du fondamentalisme laïc n'a abouti qu'à renforcer le fondamentalisme religieux ! Aujourd'hui, le défi pour les deux courants consiste à sortir de leurs idéologies exclusives et à renoncer à leurs deux devises pour comprendre qu'une perception éclairée de l'islam et de la sécularité est une partie de la « *solution* ».

3. La troisième voie

3.1. La sécularisation partielle et totale

Depuis la publication de son livre intitulé *La sécularisation partielle et la sécularisation totale*, l'idée d'AL-MESSIRY n'a pas cessé de susciter des réactions au sein du courant islamique comme du courant laïc. Son ouvrage constitue un instant crucial pour la pensée arabe, car il atteste pour la première

fois de l'insertion relativiste d'une des dimensions de la sécularisation dans les discussions arabes portant sur la place de la religion dans la société. Cette distinction, qui implique une acceptation de la « *sécularisation partielle* », favorise et banalise un terme qui fut longtemps « *suspect* ».

Selon lui, « *la sécularisation est le fruit de nombreuses opérations qui se chevauchent, sachant que certaines sont visibles et contextuelles tandis que d'autres sont cachées et structurelles. Elles incluent en conséquence tous les aspects de la vie publique et privée* » (AL-MESSIRY, 2002, p. 23-24).

En effet, AL-MESSIRY distingue deux types de sécularisation. D'une part, la sécularisation partielle, définie comme « *une vision partielle de la réalité, qui ne porte pas sur les dimensions globales et épistémologiques. D'après cette vision, il faut séparer la religion de la politique, et peut-être de l'économie, comme l'exprime la formule « la séparation entre la religion et l'État ». Par ailleurs, cette idée de sécularisation partielle est muette sur d'autres domaines de la vie, et ne nie pas l'existence des idées absolues ou métaphysiques* » (AL-MESSIRY, 29/07/2001). Au niveau pratique, il décrit cette sécularisation comme pragmatique et procédurale (AL-MESSIRY, 2002, p. 220). Ainsi, cette sécularisation partielle est proche de ce qu'on appelle en France « *la laïcité politique* ». D'autre part, la sécularisation totale est « *une vision globale de la réalité, qui tente de séparer strictement la relation entre la religion et les valeurs absolues et métaphysiques d'un côté et tous les domaines de la vie humaine de l'autre* » (AL-MESSIRY, 29/07/2001).

Alors que cette distinction semble banale pour un Occidental, elle ne l'est pas dans le monde arabe où il faut prendre en compte l'absence d'une culture ou d'une pratique laïque, ainsi que la montée de l'islam politique et par conséquent la confusion entre l'État et la religion. ABDERRAZEQ avait déjà abordé le concept de sécularisation partielle, mais, à la lecture de son livre, sans utiliser le terme *sécularisation*.

Il semble que la différence entre ces deux types de sécularisation est analogue à la différence entre la laïcité politique et la laïcité philosophique, ou, selon AL-MESSIRY, « *entre les étapes historiques de la même vision* » (AL-MESSIRY, 29/07/2001). Néanmoins, pour lui, cette évolution vers la sécularité totale est une mauvaise direction car celle-ci détourne des principes essentiels de la

sécularisation tels que la neutralité à l'égard de toutes les religions, les convictions et les philosophies. La sécularisation totale embrasse, en effet, la philosophie « matérielle » qui vise à éradiquer les éthiques aussi bien religieuses qu'humaines. Elle est « *l'impérialisme qui a rationalisé l'homme occidental dans le cadre du modèle matériel, qui a fait des armées, envahit le monde et l'a transformé en un instrument que l'homme occidental utilise, au titre de sa force, pour ses fins* » (AL-MESSIRY, 2002, p. 221). En outre, le refus de cette sécularisation totale se justifie par la logique de sécularité elle-même, qui se fonde sur la séparation entre l'État et la religion. En ce sens, la sécularisation totale peut être considérée comme une « *mainmise de l'État sur la religion* » (AL-MESSIRY, 29/07/2001).

Cette théorie a été validée par d'autres penseurs musulmans. AL-GHANNOUSHI, chef du mouvement islamique tunisien *Annahda* (la Renaissance), estime que la sécularité, en tant que « *liberté absolue de l'esprit dans la recherche et l'expérience, est incontestée en islam, et rien, parmi les sources islamiques, n'empêchent de l'accepter* » (AL-GHANNOUSHI, 13/11/2008). En revanche, il accepte de rejeter la sécularité totale qui « *visent au désarmement de toute sainteté, et à l'expulsion du sacré du monde et de toute activité sociale ou éthique* » (AL-GHANNOUSHI, 13/11/2008). Il ajoute que « *cette vision totalitaire du sécularisme philosophique intégriste [...] constitue, en plus, une menace sérieuse pour tous les liens sociaux, humains et éducatifs* » (AL-GHANNOUSHI, 13/11/2008). Il pense que la contradiction est absolue entre les deux intégrismes, au point que le dialogue n'est plus possible : le sécularisme se met en guerre contre la religion et l'intégrisme islamique dénie les droits d'autrui (AL-GHANNOUSHI, 25/12/2008).

La même théorie a été critiquée par le laïc syrien AL-AZMA. Il répond à l'idée que la sécularité est une attitude antireligieuse en se demandant : « *N'existe-t-il pas dans l'histoire européenne et américaine quelque chose qui montre la complexité de la relation entre les deux sphères religieuse et politique, et la possibilité de doter chacune d'entre elles d'un espace indépendant ?* » (Voir AL-AZMA, 2000/1, p. 270). Il rejette le fait que la sécularité est « *une sorte de nihilisme vis-à-vis des valeurs* » car elle « *englobe, dans son image consciente, des valeurs propres, sociales et épistémologiques qui se fondent sur une compréhension de base de l'intérêt public* » (AL-AZMA, 2000/1, p. 275-276).

Enfin, il estime que « *la sécularisation ne constitue pas une histoire unifiée de l'Occident moderne, de même que cette histoire-là n'est pas bornée au matérialisme d'après l'image prématurée que pose AL-MESSIRY* » (AL-AZMA, 2000/1, p. 276).

3.2. Monde arabe : sécularisation sans laïcisation

B. GHALIOUN choisit une troisième voie en expliquant que les sociétés arabes n'ont pas échappé au processus de sécularisation, tout en étant à l'abri d'une laïcisation, et cela pour deux raisons. D'une part, le combat de ces sociétés pour la modernité s'est essentiellement effectué contre la domination étrangère et coloniale, et non contre un ennemi intérieur quel qu'il soit. D'autre part, l'appel à la réforme et à la modernisation fut d'abord lancé par des groupes d'oulémas musulmans éclairés qui sont devenus les défenseurs de l'État moderne (voir : GHALIOUN, 2000).

§4 : La sécularisation du monde arabe : entre colonisation extérieure et despotisme intérieur

Pour retracer les raisons pour lesquelles les musulmans ont rejeté le sécularisme, nous devons mettre l'accent sur deux constats importants.

Tout d'abord, il faut prendre en compte l'effet du colonialisme. En réalité, étudier la sécularisation dans le monde arabe nécessite la prise en compte du contexte historique dans lequel cette notion a commencé à pénétrer la culture arabo-musulmane. En effet, « *dans le monde musulman, sécularisation a longtemps voulu dire colonialisme, « une idée qui vient de l'Ouest » et qui nous est imposée, et cela ne renvoie pas du tout à l'idée de liberté de penser ou de démocratie* » (RAMADAN, 2002, p. 161). Ainsi, lorsque les Occidentaux parlent de sécularisation, « *ce ne sont pas les Lumières qui apparaissent le plus souvent dans la conscience collective musulmane, mais la colonisation anglaise et française* » (RAMADAN, 2002, p. 161).

Ensuite, le rejet de la sécularisation ou de la laïcité a été accentué par les mauvaises expériences des pays musulmans et arabes. Si la sécularisation et la laïcité ont apporté ou contribué à apporter la démocratie et la prospérité des droits de l'homme dans le monde occidental, elles ont, par contre, été utilisées pour imposer la dictature et la violation des libertés fondamentales dans le monde arabo-musulman. En témoigne « *l'expérience de la Turquie ou de pays*

considérés, ou se présentant, comme laïcs, que ce soit la Syrie ou l'Irak » (RAMADAN, 2005, p. 95).

Pour de nombreux penseurs, « *la tentative de la sécularisation occidentale du monde musulman du XXe siècle a produit la dictature, [...] la violation des droits humains et civils et l'affaiblissement ou la destruction complète de la société civile » (KEANE, Sécularisme ?). Ironiquement, et contrairement aux expériences occidentales, « les forces du sécularisme optent souvent pour un plus grand autoritarisme plutôt que la démocratisation, afin de conserver leur pouvoir et leurs privilèges » (ESPOSITO, 2000, p. 9).*

L'expérience arabo-musulmane révèle qu'il ne faut pas tomber dans la simplicité en disant que « *dès que l'on défend la laïcité on est forcément démocrate » (RAMADAN, 2005, p. 98). Nous avons l'habitude, notamment en Syrie, de dire une chose et de faire exactement son contraire, et ainsi de vider les plus grands principes du monde de leur contenu. Pareillement, il est « faux de dire que tous les démocrates sont forcément « laïcs » [car il existe] des dynamiques qui ne se réfèrent pas à ce terme, parce qu'elles tiennent à rester en communication avec l'univers symbolique musulman, mais qui sont plus démocratiques que les autres » (RAMADAN, 2005, p. 98).*

Section IV : Laïcité et droits de l'homme

Les droits de l'homme réfèrent inévitablement à la laïcité dès lors que celle-ci « *soutient un espace public neutre et progressiste dans lequel chacun est et se sent reconnu, respecté et pris en compte » (Colloque européen « Laïcité et Droits de l'homme », le 17 avril 2008). La laïcité est une condition importante pour consolider le principe d'égalité et les droits, notamment « les libertés d'opinion, de conscience, de croyance » (KINTZLER, 2007, p. 8) ainsi que l'« universalité de la loi commune à tous » (PENA-RUIZ, 2003/1, p. 235). En effet, la laïcité « ne se comprend que par référence au principe de liberté [...] et par référence au principe d'égalité (tous les citoyens sont égaux en droit quelle que soit leur attitude au sein de l'Église ou face à elle » (Préface de Ph. GROLLET in HAARSCHER, 1989, p. 9).*

Pour BUISSON, la transformation de l'État vers « *l'État laïc* », assurée par la Révolution française, n'est pas un but en tant que tel, mais vise à prendre des « *mesures décisives* » afin de permettre « *l'égalité de tous les Français devant la loi,*

la liberté de tous les cultes [...] et l'exercice de tous les droits civils désormais assuré en dehors de toute condition religieuse » (BAUBÉROT, 2004/1, p. 20).

Le rôle de la laïcité en faveur de la liberté et de l'égalité est insufflé par la Constitution française de 1958. Par rapport à la Constitution de 1946, les deux phrases suivantes ont été ajoutées à propos de la laïcité : « *elle [la République] assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances* » (art. 1). Alors, « *pour le constituant la laïcité devra donc s'interpréter à la lumière de l'égalité devant la loi et du respect des croyances* » (PRELOT, 2008, p. 597).

Selon BAUBÉROT, dans les pays démocratiques, la laïcité a achevé sa mission concernant les droits civils en dissociant les droits des citoyens et l'appartenance religieuse. Or, aujourd'hui, toujours selon le sociologue français, « *nous sommes entrés dans une nouvelle étape de la compréhension des droits* », qui concerne les droits sociaux et culturels, et constitue un défi pour la laïcité, notamment au regard de la liberté de religion, inscrite dans les droits culturels. Le sociologue protestant pense que « *dans ce nouveau débat, si la laïcité veut trop limiter la religion elle se heurte alors aux droits de l'homme [...] parce que le problème se pose désormais moins en termes d'appartenance qu'en termes d'identité* » (BAUBÉROT, 2004/1, p. 27). Ce défi « *n'est plus, alors, de défendre un pseudo « exception française », mais de conjuguer laïcités et droits de l'être humain* » (BAUBÉROT, 2004/1, p. 28). Alors que les pays démocratiques parvenaient à cette seconde étape des droits de l'homme, la Syrie n'était pas encore entrée dans l'ère des droits de l'homme, ni avec ni sans la laïcisation, et qu'elle est toujours emprisonnée dans la problématique religion-État.

Conclusion

L'idée de « *la sécularisation partielle* » est importante dans le monde arabe. Elle mérite une discussion car elle a permis de faire un pas en avant pour sortir de l'impasse actuelle concernant la contribution de la religion et des partis islamiques à la politique, et le rôle de la législation islamique ou de la charia dans la constitution et le droit.

La revendication des trois manuels analysés visant à mettre en œuvre la charia est en contradiction avec le contexte syrien actuel de la laïcité ou potentielle de la sécularisation, comme le remarque R. RÉMOND : « *le renouveau fondamentaliste*

de l'islam avive la revendication à faire de la charia la loi civile et politique. Or rien n'est plus contraire à la sécularisation » (RÉMOND, 2001, p. 259). De plus, le système politique esquissé par l'analyse des manuels contredit également ce contexte. Nous avons montré les courants de pensée concernant la laïcité et la sécularité dans le monde arabe afin de mesurer la position des manuels, en adoptant et enseignant un système politique et juridique, par rapport au contexte actuel et potentiel. En somme, si le fondement de la laïcité ou la sécularité est une condition de la mise en œuvre de l'égalité et de la liberté de pensée, il est possible alors de conclure que les manuels n'ont pas pu avancer une conception pratique de l'assurance de ces droits, car ils sont en contradiction structurelle avec la notion de séparation du sphère politique du sphère religieux et celle de la neutralité de l'État par rapport à la religion.

D'ailleurs, la réforme islamique a entamé une lecture adéquate de la place de la religion dans le monde arabo-musulman, et « *chez certains réformateurs, l'idée selon laquelle l'islam est un phénomène purement religieux et qui n'a rien à voir avec la politique se fait jour. Mais la dimension religieuse de l'islam continue le plus souvent à être perçue aussi par eux comme concrétisée dans une loi* » (BRAGUE, 2005, p. 426). Autrement dit, la ligne réformée s'interroge davantage sur la relation entre le religieux et le juridique, plutôt qu'entre le religieux et le politique. Néanmoins, cette tendance a malheureusement reculé à partir des années 1970, à cause de la lutte identitaire avec les gauchistes et les marxistes qui a provoqué la montée d'un intégrisme, certes minoritaire, mais très visible et médiatisé. Ensuite, les courants du rejet et de l'accord n'ont rien apporté. Puis, face à l'intégrisme religieux, il s'est formé en Syrie notamment un intégrisme laïc, et ceux ayant expérimenté la troisième voie ont fait avancer les idées, mais ils ont formé une « *minorité* », et le débat tournait dans un cercle vicieux.

À la recherche d'une alternative

Il semble que le courant laïc n'a pas d'avenir au sein du monde arabe. La laïcité se comprend en Orient comme une idée occidentale (= coloniale), un instrument de la dictature et une exigence des minorités. D'ailleurs, la tendance actuelle, amplifiée par la réussite des deux révolutions tunisienne et égyptienne qui soutiennent la démocratie, les droits de l'homme et la société civile, consiste à parler d'« *État civil* », un terme issu de l'école de la réforme, développé

notamment par M. ABDOU au début de XXe siècle, par opposition à l'État religieux. L'expression d'« *État civil* » est désormais largement acceptée, y compris par les mouvements islamiques ou islamistes tels que le Parti d'*Annahda (Renaissance)* en Tunisie ou le mouvement des Frères musulmans en Égypte et en Syrie. L'intérêt accordé à ce concept est dû à la tentative d'inspirer les fondements de l'État séculier, peut-être par la notion de la sécularité partielle, par une expression qui n'est pas aussi choquante pour la majorité islamique que celle de l'État laïque. Cet « *État civil* » n'autorise pas à gouverner au nom de la religion. Il est neutre par rapport à toute conviction. En son sein, les partis islamiques contribuent au gouvernement et au Parlement sur un pied d'égalité avec les autres partis politiques. En outre, c'est l'État de la citoyenneté, de la séparation des pouvoirs et de la pluralité politique.

Ces principes et concepts vont, à notre avis, introduire une alternative à l'idée de laïcité qui a été rejetée. Une sorte de sécularisation implicite se développe apparemment, arborant d'autres termes et concepts qui conviennent mieux aux sociétés islamiques et respectent la place de la religion. Nous soulignons ici que le mot « *civil* » a été utilisé en France avec une signification très proche de celle du mot « *laïc* », avant que ce dernier soit très répandu. En définissant le *Code civil*, Jean Etienne Marie Portalis (1746-1807) constate que « *la portée laïcisatrice du Code civil est claire [...]. Le mot laïque n'étant pas à l'époque aussi répandu que de nos jours, civil, qui s'oppose à canonique ou confessionnel, est utilisé* » (CABANEL, 2004, p. 18).

Or, certains islamistes considèrent encore l'« *État civil* » comme un État « *non religieux* », appelant à l'instauration d'un « *État civil avec une référence islamique* » sans d'ailleurs préciser ce que serait cette référence. Ainsi, ce n'est pas parce qu'ils acceptent l'État civil, qu'ils abandonnent la revendication de l'application de la charia, avec tous les problèmes que pose une telle exigence.

De plus, un débat trop virulent autour de la séparation de la religion et de l'État, et des différences entre l'État civil et l'État religieux, pourrait marginaliser une revendication primordiale, à savoir le refus de l'État militaire, l'État policier ou l'État despotique, sachant que « *la plupart des despotes du monde arabe ont commis leurs crimes sous la bannière de "l'État civil"* » (HOUAIDY, 19/4/2011) ou celle de l'État laïc.

Conclusion de la première partie

Les notions de la dignité et de l'honneur de l'homme, ainsi que son statut en tant que Calife sur terre peuvent constituer la référence des droits de l'homme dans les manuels. Il s'agit d'une référence religieuse avec une dimension humaine puisqu'elle précise des caractères communs entre tout le monde. Le fait de découvrir une référence islamique des droits de l'homme apporte un atout très important pour favoriser le respect des droits humains au sein des sociétés musulmanes. En effet, ces sociétés soupçonnent les droits de l'homme développés sur la base des philosophies qui représentent soit un "rival" pour l'islam (comme la philosophie judéo-chrétienne), soit un "ennemi" pour lui (comme les philosophies laïques et athées). Toutefois, les musulmans, même les traditionnalistes, acceptent la plupart des droits énoncés dans les déclarations universelles, ce qui signifie qu'ils opposent la référence plutôt que les droits eux-mêmes.

Pourtant, les manuels, qui sont en accord en cela avec les déclarations islamiques des droits de l'homme, précisent la charia en tant que cadre juridique pour reconnaître et protéger les droits de l'homme. Nous avons montré que le recours à ce cadre précis engendre des confusions et des polémiques interminables sur certaines problématiques, telles que la détermination de la charia, l'incompatibilité entre la dimension religieuse de la charia et la dimension humaine des droits de l'homme, la confusion entre la charia et le *fiqh*, l'ambiguïté entre le côté divin et le côté humain dans la charia, etc.

Notre longue analyse des références philosophiques et des cadres politiques et juridiques des droits de l'homme à partir des termes, des concepts et des notions utilisées a permis d'arriver à la conclusion suivante : les manuels scolaires utilisent des termes et des concepts appartenant à un ordre traditionnel et à un langage appartenant à l'ère de califat et qui ne peuvent pas être acceptés après la constitution de l'État moderne. Cette façon d'expression a forcément une explication, car en Syrie, il existe un principe connu dans tous les secteurs et les domaines de l'État, il s'agit du contrôle total de tous ces secteurs par le système complexe de sécurité. La mise en place des manuels scolaires ainsi que la politique de l'éducation toute entière n'échappent point à cette règle. Ainsi, il se

peut que l'interprétation de cet ordre terminologique soit l'une des deux propositions suivantes :

Soit la politique de l'éducation ne prend véritablement en compte la confusion entre l'ordre religieux historique et l'ordre politique contemporain, et l'ambiguïté que provoque l'utilisation des termes et des expressions assez contradictoires tels que l'État tout simplement et l'État islamique, le citoyen et le *dhimmi*, ou assez nuancées telle que la *shurâ* et la démocratie.

Soit la politique de l'éducation laisse délibérément ce genre de sortie hors contexte politique et social. Elle vise de là à mettre l'enseignement religieux en rupture totale avec le langage actuel de politique afin d'éviter toute comparaison qui questionne la situation politique actuelle du pays. Le régime politique satisfait en cela le courant religieux conservateur qui est très important pour lui, et évite en même temps toute critique dans les manuels de l'état de la démocratie et de la liberté dans le pays. Toute la parole de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, du *shurâ*, etc., ne s'applique que dans l'utopie de l'État islamique ou l'État de l'islam, et donc, leur mise en œuvre exige au préalable l'établissement de cet État. D'ailleurs, il faut constater que les éditions récents de 2004 ont ignoré certains concepts posant de questions, tels que la *jiziâ*, le *dhimmi*, et n'ont utilisé explicitement l'expression État islamique. Au début de notre analyse, nous avons opté pour une évolution claire à cet égard dans ces manuels. Pourtant, l'analyse textuelle a dévoilé qu'il ne s'agit qu'une évolution dans la forme, alors que le contenu est totalement cohérent avec le contenu des éditions précédentes. Autrement dit, ces manuels ne comportent pas un changement dans l'image totale ou dans la vision du monde par rapport aux précédents, car ils se réfèrent au même ordre épistémologique dans leur conception du gouvernement, du droit, de l'État, du chef de l'État, ou, dans un mot, du système politique et juridique.

La vision des manuels accuse un retard considérable par rapport à la pensée critique contemporaine. Pour sortir de cette optique traditionnelle étroite, il faut repenser chaque terme et chaque idée portant sur la construction politique de l'État et la base juridique des droits. La vision des manuels est en accord avec le courant le plus traditionnel, qui vit encore dans l'illusion de l'État islamique ou du califat, alors que la pensée islamique moderne doit traverser cette polémique pour entrer dans l'ère du respect de la démocratie et des droits humains.

De surcroît, cette attitude des manuels n'est pas seulement en contradiction avec la pensée nouvelle, mais aussi avec le contexte dans lequel ces manuels sont enseignés. L'État syrien, sans tenir compte de sa position par rapport à la démocratie, est un État peu ou prou laïque. Certes, il n'est pas attendu des manuels religieux d'avoir une optique laïque. Mais au moins, ils ne doivent pas favoriser une vision se situant hors du temps. Comment les manuels peuvent-ils favoriser l'égalité en parlant d'un territoire islamique et d'un autre non islamique ? Comment peuvent-ils favoriser les valeurs de la citoyenneté en mettant en place des concepts tels que la *jiziâ*, les gens du pacte ou l'application de la charia ?

Les manuels les plus récents ont échoué à fournir les conditions politiques et juridiques nécessaires pour favoriser les droits de l'homme. Ils parlent des droits humains dans un cadre étroit spécial, qui n'est pas au niveau de la philosophie universelle moderne des droits de l'homme.

Cette contradiction entre la modernité (universelle et islamique) et le contexte d'enseignement des manuels religieux islamiques en Syrie remet en question la capacité de ces textes à favoriser les droits de l'homme. Elle réfute la moitié de notre hypothèse selon laquelle les manuels scolaires islamiques contribuent à favoriser les droits de l'homme, dans la mesure où ils délimitent un cadre politique et juridique favorable à promouvoir ces droits. En effet, la question du fondement des droits est primordiale dans une éducation aux droits de l'homme. C'est pourquoi, avant d'entrer dans l'analyse des droits, nous pouvons dire qu'ils ne bénéficient pas d'un fondement approprié.

DEUXIÈME PARTIE
LES DROITS DE L'HOMME DANS LES MANUELS À PARTIR DE
TROIS DIMENSIONS DE LA VISION ISLAMIQUE DU MONDE :
GLOBALE, SOCIALE ET INDIVIDUELLE

Les manuels scolaires adoptent une certaine lecture de l'islam qui traduit une certaine vision « islamique » du monde, et visent à la transmettre aux élèves. Nous allons étudier les droits de l'homme dans les manuels à partir des attitudes et des représentations qui forment la vision du monde adoptée par ces manuels. Cette étude se déroulera à trois niveaux : global, individuel et social. Mais, nous allons définir au préalable la conception de la vision du monde dont il est question.

INTRODUCTION : LA VISION DU MONDE

Le concept de *Weltanschauung* (en allemand, « *vision du monde* » ou « *conception du monde* » en français, « *world view* » ou « *worldview* » en anglais) est « *forgé par Kant pour désigner une intuition du monde par les sens* » (BERNAT, 2003). Répandu dans l'usage contemporain, il est apparu « *dans les écrits du philosophe allemand W. DILTHEY (1833-1911), puis il a prévalu parmi les anthropologues et les historiens depuis le XIXe siècle* » (AL-SAYED, 24/09/2006).

§1 : La définition de la vision du monde

La *Weltanschauung* traduit « *une philosophie particulière* »³⁷, déterminant le regard que l'homme porte sur lui-même, sur les autres et sur le monde qui l'entoure. Elle explique également la manière dont un individu ou un groupe voit, appréhende, perçoit et conçoit le monde. Certains³⁸ avancent que cette vision est traduite par une relation avec, et une prise de position dans le monde. Selon eux, la vision du monde « *constitue un instrument intéressant pour saisir les relations complexes que l'acteur social entretient avec le monde dans lequel il vit et pour analyser les repères qui lui permettent de se situer dans ce monde-ci et de lui donner un sens* » (Colloque, 10 avril 2008).

De son côté, HEIDEGGER « *avance que la vision, Anschauung, n'est pas connaissance [...] ni intuition esthétique, mais une image liée à une conviction, qui n'est en rien possession d'un savoir mais qui, en revanche, nous meut* » (BERNAT, 2003). Ainsi, HEIDEGGER met en rapport « *la thématique du Weltbild (« image du monde ») et de la Weltanschauung* » [*« vision du monde »*] » (COLLIOT-THÉLÈNE, 2006). Cette idée a eu des conséquences sur le statut de l'homme dans le monde : « *la "conquête du monde en tant qu'image conçue" [...] apparaît comme le corrélat de la promotion de l'homme au statut de "l'étant qui donne la mesure à tout étant et arrête toutes les normes"* » (COLLIOT-THÉLÈNE, 2006).

³⁷. *Weltanschauung*,
<http://oxforddictionaries.com/definition/Weltanschauung>

Cons le 29 Septembre 2011.

³⁸. Dans une annonce pour le colloque intitulé « *visions du monde et modernités religieuses : regards croisés* ».

En outre, les différentes conceptions du monde (au pluriel) se représentent, selon la pensée d'HEIDEGGER, en positions antagoniques relatives à la situation de l'homme dans le monde et aux règles de son action. WEBER va ensuite illustrer cet aspect antagonique par la métaphore d'une « *guerre des dieux* ». Celle-ci dramatise l'incompatibilité ultime des points de vue possibles sur le sens et les valeurs dernières de l'action. C'est pourquoi, WEBER invite les professeurs à se garder de tout prosélytisme moral ou politique. Les ambitions morales de la science devraient, selon lui, se borner à éclairer chacun sur la cohérence de la vision du monde que ses choix présupposent (voir : COLLIOT-THÉLÈNE, 2006). D'ailleurs, au sujet des visions antagoniques du monde, il faut rappeler que « *DILTHEY précisait qu'aucune vision-du-monde ne détient la vérité, chacune d'entre elles ne montre qu'un aspect du monde* » (BERNAT, 2003).

Dans son ouvrage *Civilization & Die Weltanschauung*, S. FREUD explique qu'il entend par *Weltanschauung* « une construction intellectuelle qui donne une solution unifiée de tous les problèmes de notre existence, en vertu d'une hypothèse globale, une construction, par conséquent, dans laquelle aucune question n'est laissée ouverte et dans laquelle tout ce qui nous intéresse trouve une place » (FREUD, 1918).

Si la conception du monde n'est pas une connaissance, elle constitue un cadre de la connaissance. Elle produit un système génératif des théories, et cela permet d'analyser les conséquences de différentes conceptions du monde, et de suivre ces conceptions dans l'action et les attitudes. Il faut voir la vision du monde dans le mouvement ou dans la dynamique. La philosophie allemande se demandait si « *la philosophie en général pouvait être considérée comme une "conception du monde", et à l'inverse, si toute conception du monde était l'équivalent d'une philosophie* » (COLLIOT-THÉLÈNE, 2006).

Nous allons examiner maintenant la vision islamique du monde, s'agit-il d'une vision unique ou des visions multiples du monde ?

§2 : La vision islamique du monde

En général, les doctrines religieuses offrent une conception intégrale du monde en répondant aux grandes questions de la vie, telle que la question du début et de la fin, et celle de la recherche du bonheur et du salut dans l'ici-bas et à l'au-delà.

Chaque religion possède sa vision du monde ou est elle-même une vision du monde.

Parler d'une conception religieuse du monde pourrait peut-être pousser à songer à la vision sécularisée du monde. L'auteur marocain A. FILALI-ANSARY³⁹ affirme que la révolution de la pensée humaine se traduisait par une modification de la conception religieuse du monde vers une représentation rationnelle ou sécularisée.

« La religion définissait la conception qu'on se faisait du monde, du temps et de l'homme. Ses représentants avaient un rôle prédominant dans les domaines politique, économique et social. Dans les sociétés sécularisées, cet état des choses a profondément changé. Les représentations sont tirées de la science et des formes de pensée moderne. Les institutions ont un fondement rationnel et sont conçues par référence aux idées d'intérêt général, de souveraineté populaire, etc. » (FILALI-ANSARY, 2003/1)

Les conséquences de cette comparaison englobent tous les aspects de la vie. Ainsi, il est important de signaler que la vision du monde affecte toutes les sphères de la vie, économique, morale, artistique, politique, etc. Elle affecte alors les attitudes religieuses par rapport aux droits de l'homme. D'où notre choix d'analyser les droits de l'homme en islam (ou dans les manuels islamiques) à travers les différentes représentations islamiques du monde. Notre étude examine le contenu des manuels qui relève à une conception particulière du monde par rapport à quelques aspects précis afin de découvrir le reflet de cette conception sur les droits de l'homme.

1. Une vision ou des visions islamiques du monde ?

La source de la conception islamique du monde est « *le texte* », que ce vocable désigne le Coran ou le Hadith du Prophète. Pourtant, rares sont les textes qui ont une signification définitive. En fait, beaucoup de données contribuent à engendrer des interprétations différentes, tels que les facteurs historiques, géographiques et même politiques, ainsi que la divergence entre les savants du Hadith à propos du degré d'authentification de certains textes prophétiques. De fait, ayant différentes écoles d'interprétation des textes, les musulmans n'ont pas une vision mais des visions du monde.

³⁹ . Il est notamment spécialisé dans l'observation de la sécularisation et de la démocratisation dans les sociétés civiles musulmanes.

En outre, même si la conception islamique du monde s'appuie sur des textes divins, sa détermination passe obligatoirement par la voie de l'interprétation, qui est un acte humain. Ainsi, lorsque un musulmans, dans sa quête de former sa conception du monde, s'appuie sur un verset du Coran, « *la véritable signification de ce verset et sa compréhension humaine ne sont pas nécessairement identiques* » (MALKAWY, 21/09/2006). Cette remarque permet de distinguer une vision islamique réaliste et une vision idéaliste du monde. Mais, la première, parfaite ou utopique, n'est pas du tout identifiable, puisque ceux qui la soutiennent « *ne parlent en fait que de leur compréhension humaine de cette vision idéaliste. Et celle-ci est justement une vision réaliste* » (MALKAWY, 21/09/2006).

Alors, nous pouvons dire que la vision islamique du monde n'est que le regroupement des conceptions humaines du monde ayant une référence divine à savoir « *le texte* ». Ce constat permet d'analyser les grandes mutations de la vision islamique du monde, notamment celles qui affectent les conceptions relatives aux droits de l'homme.

2. L'évolution des visions islamiques du monde

La caractéristique la plus importante dans l'évolution de la vision du monde chez les musulmans est celle du passage de la communication, l'ouverture sur le monde, à la séparation, au repli sur soi. Le courant de la réforme islamique, qui a commencé dans la seconde moitié de XIXe siècle avec notamment ABDOU et AL-AFGHANY, représente la première étape de ce cheminement. Ce courant a inauguré une conception ouverte et réconciliée avec le monde. Il a essayé de repenser les idées islamiques classiques, de reposer les questions religieuses dans leur contexte et de réinterpréter les textes religieux, pour que les principes et les socles religieux soient cohérents avec le progrès humain à l'époque moderne. Pour le faire, il a invité à s'inspirer des expériences des autres cultures. Le grand réformateur M. ABDOU « *estimait que la pensée islamique ainsi que la société et l'État ont besoin d'une grande réforme par la communication avec le monde, en empruntant la pensée et les institutions de la civilisation occidentale* » (AL-KAILANY, 28/03/2009).

En revanche, « *le courant du réveil, qui a monté entre les deux guerres mondiales, a remplacé cette vision par une autre vision hostile à l'autrui* » (AL-KAILANY, 28/03/2009). Ce sont les conditions politiques, à cette époque là, qui ont poussé

les nouveaux penseurs musulmans à adopter ce point de vue pour protéger une « identité » menacée par la colonisation. À cette occasion, il faut noter que la « représentation du monde » doit être aussi étudiée dans son devenir historique, et ces débats sont par ailleurs tout à fait rationnels bien que théologiques, donc il n'y a pas incompatibilité.

Ainsi, la question cruciale chez les réformateurs était « *comment peut-on achever le progrès ? Alors que le questionnement des nouveaux islamistes, tels que R. RIDA et H. AL-BANNA, se concentrait sur la manière selon laquelle on peut protéger notre identité face à l'occidentalisation* » (AL-KAILANY, 28/03/2009).

La séparation du monde a commencé avec la promotion de la « *culture de l'identité* ». Celle-ci est devenue une culture de « *purification* » ou une culture de distinction entre le sacré et le profane. Ce dernier représente les valeurs du mal qui sont les traces du monde « *ignorant* », en particulier l'Occident, caractérisé par son sécularisme et sa démocratie qui a remplacé le gouvernement de Dieu par le gouvernement des hommes⁴⁰ (voir : AL-KAILANY, 28/03/2009). Donc, en passant du concept clé du « *progrès* » à celui de « *l'identité* », la vision islamique du monde a remplacé la relation de la « *communication* » par celle de la « *rupture* ».

À partir des années soixante, une nouvelle tendance marque la vision islamique du monde, celle du radicalisme. Le penseur libanais contemporain R. AL-SAYED explique pourquoi cette tendance a trouvé sa place dans la pensée islamique et arabe :

« Lorsque les penseurs musulmans sont retournés vers les découvertes de l'école de la réforme, ils s'éloignèrent en même temps des idées de réformateurs, puisqu'elles avaient, d'après eux, une référence occidentale. D'où leur recours au « texte » en tant que référence systématique pure. De ce fait, les islamistes élaborèrent un discours fataliste. Ce discours a également été adopté par les nationalistes et les socialistes. Cela a donné naissance à une minorité radicale tant islamiste que libéraliste » (AL-SAYED, 24/09/2006).

Les écritures, notamment celles du QUTUB, ont contribué à cristalliser une vision extrémiste. Ainsi, « *le courant salafiste du QUTUB a analysé le monde à partir de deux concepts, la croyance et l'incroyance, et l'a donc divisé en deux camps* »

⁴⁰ . Selon D. OTTAVI, « *si on veut aller au bout du sujet il semble qu'Augustin avait déjà distingué Jérusalem terrestre et céleste !* », (communication personnelle).

(AL-KAILANY, 28/03/2009), à savoir le territoire de l'islam et celui de l'ignorance. La fameuse dualité islamique du monde est ainsi rappelée, mais à la différence fondamentale que les ignorants, d'après QUTUB, englobent aussi bien la partie « *égarée* » de la société islamique que les sociétés non musulmanes. Dans ce cas là, « *la séparation des groupes salafistes radicaux du monde était également une séparation de la société proche, une séparation du partenaire dans la patrie* » (AL-KAILANY, 28/03/2009). Certes, la conscience de l'identité restait indéniablement présente et forte. Elle a accompagné et marqué la pensée islamique pendant toute cette époque, et « *elle résulte directement des sentiments de la pureté, de la distinction et de la séparation du monde* » (AL-SAYED, 24/09/2006).

C'est le cas aussi avec la montée des mouvements islamistes *jihadistes* au sein desquels, « *les idées d'al-walaa wa al-baraa (l'alliance avec les musulmans et l'hostilité envers des non musulmans) se sont renforcées [...] De fait, il s'est produit, au sein de ces mouvements, des poches invitant à l'isolement des configurations de la société ignorante. Certaines poches se sont séparées pour construire des groupes de violence et d'actions armées* » (MALKAWY, 21/09/2006).

Pourtant, il faut signaler que cette tendance radicale formait une vision du monde pour une minorité des courants islamiques en place. Le courant de la modération est jusqu'aujourd'hui majoritaire. En outre, au sein de cette majorité, « *une tendance du changement et de renouvellement est apparue. Ainsi, les islamistes ont entamé à partir des années soixante-dix la promulgation des Déclarations islamiques des droits de l'homme, de la femme et de l'enfant. Et cela est devenu, pendant les années quatre-vingt-dix, une affaire islamique* » (AL-SAYED, 24/09/2006). Laissons de côté les critiques de ces Déclarations, ainsi que le fait que ces Déclarations soient pleines de conditions, de réserves et de remarques sur les Déclarations universelles. Néanmoins, la mise en place de ces Déclarations entame « *une révision critique de la tendance précédente favorable à la rupture et la séparation du monde. Elles traduisent également une ambition de la contribution dans les valeurs du monde et de l'époque* » (AL-SAYED, 24/09/2006).

§3 : La vision du monde et l'enseignement religieux

La vision du monde se base sur la conviction, elle se forme et se développe « à partir de l'éducation et la culture. Cette construction se réalise progressivement. Mais, cela ne veut pas dire que la vision du monde demeure stable en terme absolu » (MALKAWY, 21/09/2006). Lorsqu'elle heurte la réalité, elle subit des mutations, et ce processus est constant. De ce fait, l'éducation a un rôle dans la construction de la vision du monde chez les élèves. Elle affecte et s'affecte par leur pensée et s'évolue en mesure de leur développement.

La crise de la vision islamique du monde se reflète dans l'enseignement religieux, qui a conservé une conception ancienne du monde. Il n'a pas pris en compte les évolutions de la réalité, engendrant une ambiguïté et une rupture entre les informations et la réalité.

L'absence de discussions sur des questions contemporaines aboutit à « *étudier l'islam comme un phénomène historique, par conséquent, l'élève conclut que la réalité est la source du mal, et que le bien n'existe que dans l'histoire* » comme l'a remarqué un rapport sur l'enseignement religieux aux Émirats Arabes Unis (HILALY, 2007). Dans le cas syrien, le chercheur américain LANDIS remarque justement que :

« Le ministère de l'Éducation ne fait aucune tentative pour inculquer les notions de tolérance ou le respect des traditions religieuses autre que l'islam sunnite. Le christianisme est la seule exception à cette règle. En effet, tous les groupes religieux hormis les chrétiens sont considérés comme ennemis de l'islam, ils doivent soit se convertir à l'islam, soit être combattus. Le gouvernement syrien apprend aux enfants de l'école que plus de la moitié des six milliards d'habitants du monde entreront dans l'Enfer » (LANDIS, 2003).

L'accent a été mis sur l'enseignement religieux, notamment après les événements du 11 septembre 2001, à cause de son rôle dans le développement d'une vision du monde radicale. Depuis cette date, « *la plupart des débats autour de la question de l'enseignement religieux concernent le phénomène du terrorisme* » (MALKAWY, 21/09/2006). De multiples commissions ont entamé une révision globale des manuels scolaires dans les pays musulmans sous la pression des États-Unis. Le but était, d'une part la suppression de toute idée favorisant l'hostilité et la violence, ainsi que la mise en lumière des notions qui encouragent la culture de

la paix, de la diversité et du respect d'autrui, et d'autre part, la réduction du nombre des heures consacrées à l'éducation religieuse.

En réalité, la notion de la nécessité d'une telle révision critique des manuels scolaires en générale et des manuels religieux en particulier est un trait commun chez tous les courants islamiques. Il est aussi prouvé que le terrorisme, tel qu'il est perçu aujourd'hui, est en rapport avec la religiosité. Néanmoins, certains auteurs estiment qu'il vaut mieux « *libérer la question de l'enseignement religieux en général et l'enseignement islamique en particulier du rapport avec le terrorisme et la violence pour comprendre les racines de ce problème et ses représentations dans la réalité* » (MALKAWY, 21/09/2006). Ils pensent qu'il faut prendre en compte d'autres aspects du terrorisme que le terrorisme religieux, et mettre en plus l'accent sur les vraies causes de la montée du radicalisme dans le monde islamique, à savoir les politiques des gouvernements occidentaux vis-à-vis des problèmes chroniques du monde musulman, le problème de la Palestine en tête. Ainsi, certains invitent, en révisant les manuels scolaires, à distinguer entre le terrorisme et le droit de résistance contre l'injustice.

A contrario, beaucoup de penseurs considèrent que le problème réside dans l'absence d'un enseignement religieux ouvert, puisque les problèmes de l'enseignement religieux ne peuvent être réglés que par l'enseignement religieux. L'un des arguments fournis est que les responsables et les grands leaders des mouvements islamistes, ainsi que les théoriciens de ce courant, n'ont pas été formés par l'enseignement religieux, et possèdent même une spécialisation scientifique. C'est le cas, par exemple, de ceux qui ont effectué les attentats du 11 septembre 2001. Le fait qu'ils n'aient pas reçu un véritable enseignement religieux les a conduits à une interprétation radicale et arbitraire des textes qui puissent servir leurs idéaux (voir : HILALY, 2007 & MALKAWY, 21/09/2006). Selon ce point de vue, c'est l'absence, au sein des programmes religieux officiels, d'une vision ouverte et compatible avec les valeurs de la diversité, du dialogue et des droits de l'homme, qui favorise la culture du radicalisme.

Par ailleurs, la diminution du nombre d'heures de l'éducation religieuse oblige les parents à chercher des institutions religieuses privées qui sont en fait des entreprises pour promouvoir le radicalisme, puisque leurs programmes n'appartiennent pas au temps contemporain. Elles adoptent et enseignent les

tendances traditionnelles des anciens juristes qui sont en rupture totale avec la réalité. Les programmes de ces institutions facilitent l'intégration au sein des mouvements extrémistes.

Pour résumer, la vision islamique du monde, entre ses différentes versions, commençant par les modérées et finissant par les radicales, affecte la question des droits de l'homme. Cet exposé représente une introduction des études actuelles sur l'évolution de la vision islamique du monde notamment au sein de l'enseignement religieux. Cette introduction va nous permettre de retracer l'évolution de cette vision dans l'enseignement islamique syrien à partir de cette analyse de ses manuels. Nous allons étudier les droits de l'homme dans les manuels scolaires en Syrie à partir de différentes représentations du monde. Au fur et à mesure de cette étude, nous allons découvrir la vision du monde élaborée par les manuels. Nous n'avons trouvé en effet aucune étude précédente qui ait utilisé cette façon d'analyser les droits de l'homme.

TITRE I

LA VISION GLOBALE DU MONDE

Ce titre porte sur la vision des manuels aux êtres humains en général, il analyse d'un côté les différentes manières de la classification des gens particulièrement selon leur race et leur croyance, et de l'autre côté, une façon spéciale de la division du globe selon son identité islamique ou non. Puis, et cela est le vif du sujet, les effets de cette classification et de cette division sur la question des droits de l'homme

CHAPITRE I

CLASSIFICATION DES GENS ET SES EFFETS

« découvrir les autres, c'est s'ouvrir à une relation et non se heurter à une barrière »

(Claude Lévi-Strauss, in : BRANDER, et al., 2004, p. 43).

Nous allons suivre la catégorisation des gens dans les manuels selon le critère ethnique d'une part et le critère confessionnel de l'autre. Puis, nous allons examiner les effets de cette catégorisation dans une seconde section.

Section 1 : La classification des êtres humains dans les manuels

D'après la théorie islamique, les musulmans, dans l'État islamique, forment une nation unie. Il n'existe aucune distinction entre les musulmans par rapport à l'ethnie, la couleur ou la race. La seule distinction existante dans l'État islamique porte sur la religion. En effet, certains auteurs estiment que *« la notion de "minorité" n'existe pas dans la Charia ou le droit musulman, parce qu'il n'y a pas une "majorité", d'une part. D'autre part, il n'y a pas de distinction entre les habitants (résidents, migrants, etc.) dans l'État islamique »*. Ils ajoutent que *« la seule distinction existe, dans la Charia, entre les musulmans et les non musulmans »* (AL-MIDANI, 2004). C'est pourquoi, dans notre analyse sur la classification des gens, nous allons nous concentrer sur la question du statut des

non musulmans en islam de manière générale et l'attitude plus spécifique des manuels sur cette question.

§1 : L'homme ou les gens en général

En cherchant le terme « homme » ou « hommes » au pluriel, ou encore les mots désignant la personne humaine ou le groupe humain, nous obtenons les résultats suivants :

Les gens en général	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Les gens	359	386	368
Les créatures	9	2	1
Les fils d'Adam	2	3	4
Les habitants de la terre	1		
Les serviteurs de Dieu	37	34	34
Les <i>iyâl</i> (enfants) de Dieu		4	
Total	408	429	407

Selon la vision islamique, tous les individus du monde sont des fils d'Adam, même si beaucoup ignorent cette filiation. Ils sont également des serviteurs ou des esclaves de Dieu, même s'ils n'ont jamais cru en Lui. Ces expressions sont alors synonymes du terme « hommes » ou « gens ».

Quant à l'expression « *iyâl* de Dieu », elle est apparue quatre fois dans les manuels de 74 en référence à un hadith du Prophète qui dit : « *tous les gens sont des iyâl (enfants) d'Allah, et le plus favorable à Allah est le plus bienfaisant à ses iyâl (enfants)*⁴¹ » (Manuels 74, p. 241).

Cette expression « *iyâl* Allah » désigne les personnes à charge de Dieu. Le dictionnaire arabe explique que « *les iyâl d'un homme sont ceux que l'homme subvient à leurs besoins* » (IBN-MANZOUR, s.d). Le texte considère donc les gens comme des enfants de Dieu (même s'il s'agit d'une appellation métaphorique), puisque c'est Allah qui est le garant de leurs nécessités. L'expression est également synonyme du terme « hommes » ou « gens ».

Cette vision du monde n'est clairement pas compatible avec celle d'un incroyant ou d'un athée, pour qui l'homme est maître de son destin et n'est soumis à aucune divinité, avec comme conséquence le droit de refuser de figurer parmi les

⁴¹. Un hadith n'est pas authentique, voir : AL-BOUSSIRY, 1998, n° du hadith 6960.

« serviteurs de Dieu » ou « les *iyâl* d’Allah ». Les exigences de la foi, et la conception de Dieu, n’aident pas à favoriser ce « droit de différence ».

§2 : Les genres humains

Le tableau suivant expose les catégories des êtres humains dans les manuels, prenant en compte les vocabulaires qui précisent ces catégories et non pas les thèmes.

Les genres humains	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Les arabes	24	18	13
Les occidentaux	2	2	
Les américains	2		
Les européens	3		
Les perses	7	16	
Les romans	7	21	
Les indiens	1		
Les français	1		
Les italiens	1		
Les mameloukes	1		
Les ottomans	1		
Les gens du <i>Hijaz</i>	2		
Les irakiens	2		
Les grecs	1		
Les syriaques	1		
Les non arabes	1	3	2

1. Les arabes

Le tableau ci-dessus montre que le genre humain le plus évoqué dans les trois manuels est celui des arabes. Le terme « arabe » est principalement employé dans les trois manuels dans deux contextes différents.

Premièrement, le contexte dans lequel les manuels affirment l’égalité humaine entre les arabes et les non arabes. Et voici quelques exemples :

« *Le Prophète dit : “ Ô hommes ! Vous n’avez qu’un seul Dieu et vous n’avez qu’un seul et même ancêtre (Adam) [...] Un arabe n’est pas meilleur qu’un non-arabe, sauf au niveau de la piété”* » (Manuels 64, 2/p. 96, et Manuels 74, p. 92, et Manuels 2004, p. 78.).

« *Le message du prophète Muhammad n’est pas destiné aux arabes spécialement, mais, il est général pour tout le monde, tant pour les arabes que les non arabes* » (Manuels 74, p. 158).

Deuxièmement, le contexte où les manuels de 64 mettent l'accent sur la supériorité de la civilisation arabe par rapport à celle occidentale.

« Lorsque les arabes ont conquis l'Espagne (L'Andalousie), ils ont mis en place beaucoup d'écoles » (Manuels 64, 2/p. 52).

« La première école de médecine en Europe est celle que les arabes ont mis en place en Italie » (Manuels 64, 2/p. 52).

« Le premier observatoire en Europe est celui que les arabes ont construit en Espagne » (Manuels 64, 2/p. 53).

« Les occidentaux ont pris leurs savoirs des arabes » (Manuels 64, 2/ p. 53).

« Les français et les italiens sont venus en Andalousie pour apprendre » (Manuels 64, 2/ p. 52).

Dans un troisième contexte, les trois manuels signalent l'hostilité des juifs envers les arabes. Les trois manuels confondent alors clairement l'identité nationale avec l'identité religieuse. Contrairement au premier contexte, où ils parlent des arabes d'un côté et des non arabes de l'autre, les manuels présentent ici les deux côtés comme arabes et juifs. La question de la situation des arabes juifs se pose donc !

« Un groupe de juifs considérait que les biens des arabes sont ouverts à tous (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas protégés ou inviolables) » (Manuels 64, 1/p. 47).

« L'une des causes de l'hostilité des juifs envers les arabes est que Dieu a envoyé Muhammad en tant que dernier prophète parmi les arabes, alors que les juifs pensaient que la prophétie leur était réservée » (Manuels 74, p. 32, et Manuels 2004, p. 33).

Au-delà des Arabes, les manuels sont muets concernant la diversité raciale de la société syrienne. Dans les trois manuels analysés, nous n'avons trouvé aucun signal aux minorités non arabes (les kurdes, les turcs, les arméniens, etc.). Cela peut être justifié par le fait que la question des minorités ethniques n'intéresse pas l'enseignement religieux autant que celle de la diversité religieuse.

En résumé, la vision des manuels à propos des arabes est qu'ils sont, d'un côté, sur un pied d'égalité avec tout le monde, et de l'autre, qu'ils ont des caractéristiques positives spéciales. Mais, ce qui fait la différence de leur statut par rapport aux autres genres humains est l'islam, puisqu'il est né en terre arabe, avec un prophète et un Livre arabes.

2. Les romains et les perses

Les romains et les perses sont les seconds les plus évoqués, particulièrement dans les manuels de 64 et 74, mais uniquement dans un contexte historique. Ils

apparaissent notamment dans une histoire concernant la révélation d'une Sourate du Coran intitulée "la Sourate des romains". Dans cette histoire, les musulmans et le Prophète étaient contents d'apprendre que le Coran prédisait la victoire finale des romains sur les perses quelques années plus tard, malgré leur défaite au moment de la révélation de cette Sourate. La raison de la gaieté des musulmans était que les romains sont des Gens du Livre divin. C'est pourquoi, ils les ont considérés plus proches d'eux que les perses (voir les Manuels de 74, p. 67).

Par ailleurs, les manuels de 64 soulignent l'état catastrophique des droits de l'homme chez les romains, les perses et les arabes avant l'islam, pour conclure que le Coran a permis une révolution positive sur leurs territoires respectifs dans ce domaine.

« Chez les romains, le peuple était divisé en deux classes [...]. Alors que les romains étaient connus par leurs droits, seul le peuple était soumis à ces droits. Quant aux nobles et aux hommes de la religion, personne ne pouvait les juger » (Manuels 64, 2/ p. 70).

« Chez les perses, l'injustice était plus grave, et le despotisme des rois et des hommes du pouvoir était plus horrible » (Manuels 64, 2/ p. 71).

« Alors que les arabes possédaient de bonnes vertus comme le courage, la générosité et la fidélité, ils formaient des tribus dispersées, faisant la guerre pour la moindre raison [...]. Quelques unes parmi leurs tribus connaissaient l'assassinat des petites filles, la contrainte de la femme dans le mariage [...], etc. » (Manuels 64, 2/ p. 71).

Cette idée concernant l'apport de la révolution islamique en faveur des droits de l'homme par rapport à la situation antérieure chez les arabes a été reprise dans les manuels de 74 et 2004. Ces manuels défendent le droit de l'enfant à la vie en mettant en exergue une habitude autrefois répandue qui consistait à tuer les enfants pour des raisons économiques, et à enterrer les petites filles pour éviter la « honte », l'islam ayant par la suite corrigé cette habitude. Ainsi, les manuels proposent à chaque élève cette activité : *« recherche les causes pour lesquelles certains arabes assassinaient leurs filles [dans les manuels de 2004 : leurs enfants], puis explique comment l'islam a-t-il corrigé cette habitude »* (Manuels 74, p. 108, et Manuels 2004, p. 91).

3. Les occidentaux

Dans une époque plus contemporaine, une comparaison entre le traitement des droits de l'homme chez les musulmans d'un côté, et chez les européens, les américains ou les occidentaux en général de l'autre, s'opère.

En abordant la question de l'égalité, les manuels de 64 font cette conclusion : « [...] voilà l'islam qui appelle à l'égalité et la justice [...]. Cela a-t-il à voir avec ce que les européens font aujourd'hui en Afrique ? Ou avec ce que les américains font avec les gens de couleurs dans leurs pays ? » (Manuels 64, 2/p. 100). Ils demandent également dans les exercices : « comment les musulmans ont-ils pratiqué l'égalité ? Et comment les occidentaux traitent-ils les autres races ? » (Manuels 64, 2/p. 101).

En outre, pour les manuels de 74, la cause principale de la chute de la civilisation islamique en Espagne est que les musulmans ont commencé à s'inspirer des valeurs occidentales en abandonnant en même temps les leurs.

« L'ancien sociologue Ibn Khaldoun prévoyait la chute de l'Andalousie lorsqu'il a vu son peuple en train de renoncer à ses caractéristiques [islamiques dans l'ensemble], et embrasser à la place celles des occidentaux. Car cela signifie que ce peuple a commencé à admettre la supériorité des occidentaux. Cela était en effet le début du mal, et la premier pas sur le chemin de la fin » (Manuels 74, p. 168).

La vision des manuels par rapport aux occidentaux se clarifie lorsqu'ils traitent du sujet du colonialisme. Le terme « colonisateurs » concerne, au premier rang dans le monde arabe, les occidentaux au regard de l'histoire de la colonisation occidentale des pays arabes. D'après les manuels, la colonisation, tant intellectuelle que militaire, est la source du mal et la cause du sous-développement (voir : Manuels de 64, 2/p. 53, Manuels 74, p. 167, et Manuels 2004, p. 207).

Ainsi, la vision que les manuels portent sur l'Occident se clarifie par la concurrence civilisatrice entre le monde occidental et le monde islamique d'une part, et par la colonisation occidentale des pays arabes de l'autre. Et dans les deux cas, cette vision ne peut être que critique.

Enfin, les autres termes des genres humains, tels que les indiens, les mameloukes, les irakiens, et les ottomans, ont été cités dans les manuels de 64 dans des contextes purement historiques.

En résumé, tout en prônant l'égalité raciale, les manuels favorisent la civilisation arabe puisque le message de l'islam a commencé sur son territoire, dans sa langue et avec son Prophète. Cela se ressent fortement dans les trois manuels lorsqu'ils évoquent la jalousie et l'hostilité des juifs vis-à-vis des arabes. Le problème est que ces textes ne rendent pas compte du fait que ces juifs étaient eux-mêmes des arabes. D'ailleurs, les manuels de 64 et 74 présentent les occidentaux (les américains, les européens, les français ou les italiens) comme des adversaires de la civilisation arabe ou islamique. Cette attitude s'affirme, dans les trois manuels, lorsqu'ils parlent du colonialisme dans le monde arabe. Enfin une diminution de la présence des genres humains intervient dans les derniers manuels (ceux de 2004) : au-delà des arabes, le seul genre mentionné regroupe les non arabes, terme évoqué deux fois pour soutenir l'égalité des races. Cela pourrait exprimer une volonté des correcteurs de sortir de cette confusion.

§3 : La classification des gens selon le critère de croyance

Prenant en compte le critère de la croyance selon la définition islamique, les trois manuels mettent en place deux catégories de gens, à savoir les croyants et les incroyants. Cette dernière se décompose en trois sous catégories que sont les mécréants, les gens du Livre et les gens du pacte.

1. Les croyants

Tout d'abord, les manuels exposent plusieurs termes pour qualifier la catégorie des croyants. Il s'agit de ceux qui sont acceptés par Dieu et qui sont sur le droit chemin. Ils ont un critère commun qui est l'islam, puis ils varient selon leur statut ou selon le type de leur bonne œuvre. Le tableau ci-dessous reporte les termes trouvés.

Les croyants	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Les musulmans	210	148	122
Les croyants	146	198	164
Les pieux	5	1	4
Les bienfaisants	2		
Les obéissants	3		
Les vertueux	1		2
Les réformateurs	1		
Les honnêtes		5	
Les justes		1	
Total	368	353	292

Les termes les plus utilisés sont « les musulmans » et « les croyants ». Ces deux termes ne sont guère synonymes, le premier est plus général que le second. Autrement dit, chaque croyant est nécessairement musulman, et le contraire n'est pas nécessairement vrai. Le croyant a, en fait, un statut plus élevé que le musulman. Le verset suivant montre cette différence : « *Les Bédouins ont dit : "Nous avons la foi". Dis : "Vous n'avez pas encore la foi. Dites plutôt : Nous nous sommes simplement soumis [musulmans], car la foi n'a pas encore pénétré dans vos cœurs"* » (Coran : 49/14). L'islam est une soumission à la religion de Dieu effectuée par la parole, alors que l'*imân* ou la croyance est une soumission par le cœur. Et comme nous sommes incapables de nous éclairer sur ce qui est dans le cœur, alors Dieu seul peut désigner celui qui est musulman et celui qui est croyant.

C'est pourquoi les dispositions de la charia ne s'intéressent qu'au statut du musulman. Cela a des conséquences importantes sur les droits de l'homme, puisque après l'attestation linguistique que Dieu est un et que Muhammad est son messager, l'homme, d'après la vision islamique littéraire, devient un musulman ayant tous les droits des musulmans. Il préservera par exemple son sang, sa personne et son honneur. Il aura également le droit de devenir un chef d'État islamique, de se marier avec une musulmane, etc.

D'ailleurs, d'après notre analyse contextuelle de ces termes dans les trois manuels, il apparaît que l'adjectif "croyant" ne concerne pas les croyants qui ne sont pas musulmans, comme par exemple les chrétiens et les juifs auxquels les manuels attribuent un terme coranique spécifique, à savoir "les gens du Livre".

Une autre remarque est importante en ce qui concerne le terme « musulmans » : il s'agit de rappeler une classification très présente dans la société syrienne et par contre totalement absente dans les manuels, qui porte sur les communautés à l'intérieur de l'islam. Le chercheur américain LANDIS s'est intéressé en 2003 à cette idée, en effectuant des analyses de contenu sur quelques manuels scolaires islamiques syriens. Ce dernier, essaie d'expliquer les raisons pour lesquelles la politique syrienne de l'éducation ignore, dans les manuels scolaires, la diversité des communautés islamiques en Syrie tels que les alaouites, les druzes, les ismaéliens ou bien les chiites en général.

« Plus de 16% des syriens sont des musulmans hétérodoxes, mais aucune mention des différentes sectes de l'islam est faite dans les manuels. [...] L'islam est

présenté comme une religion monolithique qui est l'islam sunnite. Les enfants sunnites ne reçoivent aucune indication sur la façon dont ils devraient se rapporter ou penser à des musulmans dont les pratiques rituelles [...] diffèrent des leurs. Encore plus troublant peut-être, les enfants musulmans non sunnites ne reçoivent aucune explication leur permettant de comprendre pourquoi leurs communautés pratiquent l'Islam autrement que conformément aux instructions fournies dans leurs manuels scolaires. En raison de la définition étroite de l'islam sunnite donnée dans les textes, les musulmans non sunnites sont obligés soit de nier leurs différences communales, soit d'avouer qu'ils appartiennent à une religion qui n'est pas l'islam » (LANDIS, 2003).

Comme la Constitution syrienne énonce que le président doit être un musulman et comme la majorité de la population est composée de musulmans sunnites, l'officier de l'armée Hafez al-Assad, pour servir ses fins politiques et protéger son pouvoir, a favorisé la politique de la dissolution des identités des communautés islamiques minoritaires dans l'identité islamique sunnite. Son but est l'exclusion de toute interrogation sur le statut de sa secte alaouite, que certains considèrent comme non islamique ou bien « apostate ». Ainsi, la politique de l'éducation a suivi cette orientation dans les manuels. Deux convictions religieuses seulement y sont reconnues et par conséquent sont enseignées à l'école, à savoir l'islam et la chrétienté.

« La politique derrière l'éducation islamique syrienne a été guidée par un compromis sectaire délicat. [...] Poussé par des protestations populaires répandues, le gouvernement a inclus l'article controversé que le président de la République devait être un musulman. Hafiz al-Assad a concédé à la demande majoritaire de consacrer l'islam dans les écoles nationales et la Constitution, mais il l'a fait tout en poursuivant une politique agressive de redéfinition sociale et légale des alaouites en tant que musulmans. En substance, les alaouites ont sacrifié leur religion, ou peut-être plus correctement, ils se sont convertis à l'islam traditionnel au prix du pouvoir politique » (LANDIS, 2003).

Le chercheur américain conclut sur le fait que la Syrie ait été gouvernée pendant 40 ans par deux présidents venant de la minorité alaouite a handicapé la diversité, imposant l'ignorance à la place d'un traitement raisonnable et sérieux sur ce sujet. Ainsi, pour libéraliser les programmes scolaires et promouvoir la diversité, le président doit être, selon lui, provenir de la majorité sunnite.

« Ironiquement, en Syrie, tant que les minorités ont la haute main sur la politique, la réforme des manuels scolaires religieux est peu probable. L'arrangement politique en Syrie [...] consiste, pour le président Alawit, à amadouer la population sunnite et les oulémas en leur laissant le champ libre dans l'enseignement public tout en réduisant leur influence politique⁴². [...] La Syrie doit peut-être attendre un président sunnite, avant qu'une plus grande libéralisation de ces programmes scolaires religieux soit possible » (LANDIS, 2003).

Malgré la pertinence de son analyse sur les raisons de l'absence de diversité religieuse dans les manuels, nous pensons que la nécessité d'un président sunnite pour que la Syrie puisse libérer ses programmes scolaires est une idée superficielle. En effet, la libéralisation des programmes gouvernementaux et scolaires n'a pas besoin d'un changement de président ou de secte du président, mais exige un renversement total de la dictature militaire, qui étouffe chaque mouvement en faveur du développement et de la réforme. Ceci car la dictature en place ne se limite pas à un courant sectaire, elle est renforcée par une alliance politique, économique et religieuse qui dépasse les communautés. Il n'est donc pas étonnant que les grandes figures religieuses, politiques et économiques sunnites supportent le régime contre la révolution populaire actuelle.

2. Les non croyants

Plusieurs expressions ont été utilisées pour traduire le sens de non croyants, c'est-à-dire ceux qui ne méritent pas le salut au jour dernier, et qui font l'objet d'un traitement spécial des musulmans. Le tableau suivant illustre cette variété d'expressions :

Les non croyants	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Les mécréants	68	60	59
Les polythéistes	41	28	17
Les injustes	24	10	6
Les hypocrites	20	37	45
Les non musulmans	8	18	2
Les menteurs	6	1	
Les désobéissants	5	1	

⁴². C'est une preuve de plus que la laïcité du régime syrien est une laïcité hypocrite, illusoire et falsifiée. Elle est une laïcité au service de la dictature, et non pas au service des valeurs de la diversité.

Les apostats	4	4	
Les pervers	3	3	2
Les récalcitrants	3		
Les non croyants	3	1	
Ceux qui font le mal	2		
Les égarés	2	1	4
Les criminels	1	5	2
Les arrogants	1		
Les corrupteurs	1		4
Les losers	1		
Les traîtres		3	2
Les gens du mensonge		2	
Les insouciantes		1	
Les athées		1	2
Les ignorants		1	2
Les ennemis de Dieu		3	
Les ennemis de l'islam			1
Total	193	180	148

La plupart des termes utilisés sont des adjectifs qui sont porteurs de jugements de valeur, et en ce sens, ils ne sont pas objectifs. Ils n'ont pas non plus une définition concrète selon des critères identifiables et tangibles, comme par exemple les injustes, les hypocrites, les menteurs, les pervers, les égarés ou les criminels. En revanche, les mécréants, les polythéistes, les apostats, les non croyants et les athées renvoient à une définition plus concrète. Ces derniers termes désignent soit ceux qui nient l'existence de Dieu comme les mécréants ou les athées, soit ceux qui associent Allah à une autre divinité comme les polythéistes, ou enfin ceux qui abjurent l'islam comme les apostats. Quant au terme « *non musulmans* », il enveloppe aussi bien cet ensemble protéiforme que les gens du Livre.

Pour comprendre clairement la classification des gens établie selon leur conviction, nous allons éviter les adjectifs subjectifs et se contenter du critère de l'islam seulement, éclairant ainsi les catégories des non musulmans. Car l'hypocrite par exemple peut être un musulman qui montre son islam alors qu'il est en fait incroyant ou non musulman.

2.1. Les mécréants (*kuffâr*)

Le terme le plus cité dans la catégorie des non musulmans est « *le mécréant* » ou l'infidèle. Ce terme est la traduction du mot arabe « *kâfir* », dérivé du verbe « *kafara* » (voiler). Il signifie ce qui voile les dons de Dieu ou ce « *qui garde le*

silence sur les bienfaits de Dieu », c'est-à-dire l'« *ingrat envers Dieu* » (BJÖRKMAN, 1978). D'après l'utilisation théologique, cette appellation « *qualifie dans la société musulmane "ceux qui n'adhèrent pas à l'islam" [...] tout en pouvant s'appliquer aussi à des musulmans considérés comme hérétiques* » (SOURDEL, J & SOURDEL, D, 1996, p. 394).

D'après les manuels de 74 et 2004, le mécréant est un homme qui s'est détourné de la nature humaine originelle. Si l'homme est croyant par sa nature, des facteurs extérieurs et des interventions orientées peuvent contredire cette nature et appeler l'homme à l'incroyance. L'homme, dans ce cas là, doit se protéger et résister à ces interventions afin d'éviter les religions et les convictions falsifiées, et rester sur le droit chemin.

Les manuels de 74 citent ce verset : « *“Dirige tout ton être vers la religion exclusivement [pour Dieu], telle est la nature que Dieu a originellement donnée aux hommes - pas de changement à la création de Dieu -. Voilà la religion de droiture; mais la plupart des gens ne savent pas”* [Coran, 30/30] ». Puis, ils expliquent les phrases du verset comme suit : « *Vers la religion exclusivement [pour Dieu]: en évitant les religions caduques vers la religion droite* ». « *La nature que Dieu a originellement donnée aux hommes : La foi. [...] Aucun changement à la création de Dieu : ne changez pas la nature créée par Dieu en retournant au polythéisme* » (Manuels 74, p. 75).

Enfin, les manuels de 2004 estiment que « *la croyance en Allah comme Dieu unique correspond à la nature humaine originelle (fitrâ). Et si l'homme avait été épargné de toute intervention, il ne serait qu'un croyant monothéiste* » (Manuels 2004, p. 215). Puis, sous le titre « *la déviation de la nature originelle (fitrâ)* », ils reconnaissent que « *cette nature peut subir, complètement ou partiellement, une défiguration à travers plusieurs facteurs. Pourtant, chaque fois que l'humanité s'égaré, Dieu, par sa grâce, envoie un messager afin de la guider sur le droit chemin, et corriger pour les gens leurs natures détournées* » (Manuels 2004, p. 215).

Sur la base de cette acception de l'incroyance, les manuels distinguent nettement entre les mécréants, qui ne sont pas acceptables puisque leur conviction heurte la nature humaine, et les gens du Livre. Les manuels se concentrent essentiellement

sur cette dernière catégorie pour évoquer les droits des non musulmans et la tolérance envers eux.

2.2. Les gens du Livre (*ahl al-kitâb*).

Selon les manuels de 64, les gens du Livre rassemble « *chaque homme croyant en une religion, ayant un Livre divin. Ce terme veut dire ici les juifs et les chrétiens* » (Manuels 64, 1/p. 61). Le terme “*Ahl Al-kitâb*” (les gens du Livre ou les peuples des Écritures) s’affiche 20 fois dans le Coran. « *Par ce nom, le Coran et la terminologie musulmane consécutive désignent les Juifs et les Chrétiens, détenteurs des livres (kitâb = Livre) révélés anciens* » (VAJDA, 1960).

Quant aux catégories des gens inclus dans cette expression, « *les Juifs ainsi que les Chrétiens unitariens relèvent de ces “Gens du Livre” à l’unanimité des savants musulmans* »⁴³. Par contre, il n’existe pas d’accord unanime sur la place des Chrétiens trinitaires. Cependant, l’avis le plus partagé est que ceux-ci forment une partie des gens du Livre, car « *il est un verset du Coran qui adresse cette invitation : “Ô ! Gens du Livre, (...) ne dites plus qu'il y a trinité” (Coran 4/171). [Donc] Dieu nomme explicitement “Gens du Livre” des chrétiens qui sont trinitaires* »⁴⁴. En plus, cette divergence comporte également les Sabéens. Mais, il nous semble que si l’on se réfère strictement à la lettre du Coran qui les couple avec les croyants, les chrétiens et les juifs, nous pouvons les considérer comme gens du Livre. (voir le Coran : 2/62).

Pour désigner les gens du Livre, d’autres termes sont utilisés dans la terminologie islamique. Ceux-ci nomment les adeptes de ces religions « *par leurs noms propres (Banû Isrâ’îl et Yahûd respectivement pour les Israélites de l’Histoire Sainte et les Juifs médinois contemporains, Nasârâ pour les Chrétiens* » (VAJDA, 1960).

Les gens du Livre	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Les gens du Livre	51	27	25
Les juifs	57	27	22
Les chrétiens	10	3	1
Total	120	57	49

⁴³. Voir : *Qui sont les Gens du Livre ?*, 17-6-2009. [Sur le site *islamweb* qui représente un point de vue *salafiste*].

<http://www.islamweb.net/frh/index.php?page=articles&id=144664>

Consulté le 11 octobre 2011.

⁴⁴. Ibid.

Il faut signaler que le terme « gens du Livre » concerne cette population aussi bien dans l'État islamique qu'à l'extérieur de cet État. Dans l'État islamique, ce concept est utile notamment pour déterminer la population chrétienne et juive avec laquelle cet État conclut le pacte de *dhimma*.

2.3. Les gens du pacte

Le pacte concerne trois types de non musulmans à l'intérieur de l'État islamique, le *dhimmi*, le *mû'âhad* et le *moust'aman*. Ces trois termes disparaissent des manuels de 2004. En revanche, les deux manuels précédents parlent de *dimmi* et *mû'âhad* seulement, en expliquant, dans la plupart des cas, leurs droits au sein de l'État islamique.

Les gens du pacte	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
<i>Dhimmi</i>	1	3	0
<i>Mû'âhad</i>	11	3	0

2.3.1. Le *dhimmi* (allié ou protégé)

Il caractérise essentiellement les gens du Livre, ainsi que les autres non musulmans, qui habitent en permanence dans l'État islamique, après avoir conclu avec cet État une convention appelée « le contrat de *dhimma* ». Ce contrat « contient la reconnaissance du droit des incroyants de conserver leur conviction religieuse à condition qu'ils versent la *jizia* »⁴⁵. En d'autres termes, c'est un contrat par lequel « la communauté musulmane accorde hospitalité - protection aux membres des autres religions révélées, à condition qu'eux-mêmes respectent la domination de l'Islam » (CAHEN, 1965, *Dhimma*).

2.3.2. Le *mû'âhad* (celui avec qui nous avons conclu un pacte)

C'est « le résident provenant de pays non-musulmans qui sont en paix avec les musulmans, qui s'installe temporairement en terre d'islam pour y travailler, y étudier, y faire du commerce, qui est en mission diplomatique, etc. » (AL-AAYED, le 26 juillet 2010).

Les manuels de 64 et 74 ne font pas de différence claire entre *dhimmi* et *mû'âhad*. Ils définissent le *mû'âhad* comme « le non musulman qui est entré avec la protection des musulmans » (Manuels 64, 2/p. 24). Ou bien « le citoyen non

⁴⁵. Fatwa sur le site *islamweb* le 8/12/2002, <http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=25713>

Consulté le 20/8/2011.

musulman qui réside dans l'État de l'islam après qu'il ait eu la protection de cet État » (Manuels 74, p. 128). Cette définition ne prend pas en compte que le *mû'âhad*, contrairement au *dhimmi*, n'est pas un citoyen, mais un résident temporaire. Malgré ce sens commun, on trouve parfois les deux termes dans la même phrase, comme dans cet exemple : « *si l'espion est dhimmi ou mû'âhad, cela signifie qu'il a rompu le dhimma (le Pacte)* » (Manuels 74, p. 268).

2.3.3. Le *musta'aman* (celui qui recherche la protection)

C'est « *le résident provenant de pays non musulmans avec lesquels les musulmans n'ont pas conclu de traité de paix, ou qui sont en guerre contre les musulmans, qui s'installe temporairement en terre d'islam pour y travailler, y étudier, y faire du commerce, qui est en mission diplomatique, etc.* »⁴⁶. Ce terme n'a jamais été utilisé dans les trois manuels.

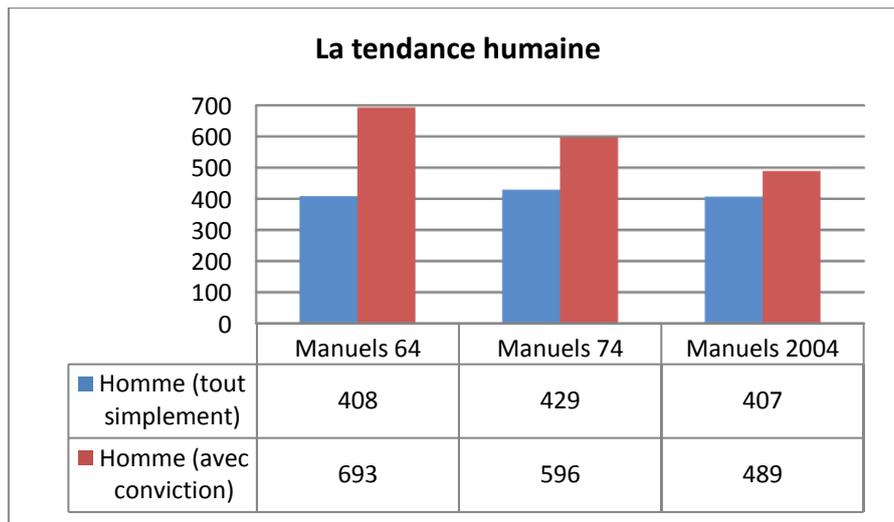
Une mesure quantitative de la tendance humaine

Voici enfin un résumé de la fréquence de différents termes utilisées par les manuels pour désigner l'identité religieuse de l'homme. Ce résumé contient en plus la fréquence des termes utilisés pour exprimer le terme « homme » tout simplement, quelque soit le contexte dans lequel se trouvent ces différents termes.

Classification selon la conviction		Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Les gens en général		408	429	407
Les musulmans		368	353	292
Les non musulmans	Les incroyants	193	180	148
	Les gens du Livre	120	57	49
	Les gens du pacte	12	6	0
	Total (non musulmans)	325	243	197

Dans le tableau ci-dessus, si l'on compare le terme « homme » tout simplement avec le terme « homme avec conviction » (autrement dit croyant, musulman, mécréant, chrétien, juif, etc., il se peut en avoir ces résultats :

⁴⁶. Ibid.



Vu la stabilité relative de la fréquence du terme « homme tout simplement » dans les trois manuels, et la diminution de la fréquence du terme « homme avec conviction » dans les manuels de 74 et d'avantage dans ceux de 2004, le tableau permet de conclure que d'après une approche quantitative, la tendance humaine augmente dans les manuels de 74 et davantage dans les manuels de 2004 par rapport à ceux de 64. Cela peut être justifié par le fait que la différence entre la fréquence du terme « homme » et celle du terme « homme avec conviction » est moindre dans les manuels de 74 et la plus moindre dans ceux de 2004. Autrement dit, les manuels de 2004 utilisent les termes « homme », « hommes », « gens », etc., dans une fréquence plus importante, comparant avec l'utilisation du terme « homme avec conviction », que celle des deux manuels précédents. Cette conclusion reste valable au stade quantitatif, et elle n'est pas soutenue par l'analyse qualitative, car le co-texte n'a pas été pris en considération dans cette remarque quantitative.

Section II : Les effets de cette catégorisation

Beaucoup d'effets résultent de cette classification des hommes. Nous nous contenterons de ceux qui touchent à notre sujet. Ce paragraphe répondra à cette question : quelles conséquences a cette catégorisation des gens sur les droits humains en général et sur ceux des non musulmans en particulier ?

§1 : Par rapport aux genres humains (l'égalité de race)

Les trois manuels s'intéressent beaucoup à l'égalité des races humaines, comme le montre le tableau suivant, qui montre d'ailleurs que cette notion est plus présente dans les manuels de 74 et moins importante dans ceux de 2004.

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Favoriser l'égalité de race	577	743	465

Selon les manuels de 74 et 2004, l'égalité veut dire que « *les hommes sont égaux en termes de valeur humaine, ainsi que dans les devoirs et les droits humains généraux, sans aucune distinction selon la race, la couleur ou la langue* » (Manuels 74, p. 181, et Manuels 2004, p. 227). Le manuel de 2004 va plus loin quand il révèle que « *l'islam considère le droit de l'égalité une partie intégrante de la foi* » (Manuels 2004, p. 227).

En outre, pour mettre en exergue l'importance de cette égalité dans l'islam, les trois manuels s'appuient sur des textes religieux du Coran et du Hadith.

1. D'abord, afin de confirmer l'unité de l'origine humaine, les trois manuels citent ce verset : « *Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes* » [Coran, 4/1] ». Sous ce verset, les manuels de 64 écrivent : « *Allah rappelle aux gens qu'ils viennent d'une seule mère et d'un seul père* » (Manuels 64, 2/p. 83), ceux de 74 et de 2004 en déduisent que « *les gens ont la même origine, [...] à savoir Adam* » (Manuels 74, p. 12, et Manuels 2004, p. 10-11). D'ailleurs, le fait que les hommes ont la même origine aide à supprimer « *tous les fanatismes inhumains, tels que le patriotisme injuste, le racisme agressif ou le sectarisme haineux* » (Manuels 2004, p. 8).

2. Puis, pour développer l'idée de l'égalité complète entre les gens et prévenir que le seul privilège découle des actes accomplis, les trois manuels convoquent ce texte : « *Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux* » [Coran, 49/13] ». À la lumière de ce verset, les manuels répètent le même sens dans ces phrases : « *il n'y a de différenciation entre les hommes que selon leur proximité envers Dieu par la bonne œuvre et la piété* » (Manuels 64, 2/p. 83-84), « *il n'y a pas de préférence pour un homme à partir de la race, de l'argent ou du pouvoir. En revanche, les gens se différencient par la piété et la bonne œuvre* » (Manuels 74, p. 92, et Manuels 2004, p. 78).

3. Ensuite, les manuels de 74 et 2004 confortent les deux sens précédents en citant ce hadith : « *Ô hommes ! Vous n'avez qu'un seul Dieu et vous n'avez qu'un*

seul et même ancêtre (Adam) [...] Un Arabe n'est pas meilleur qu'un non-Arabe, sauf au niveau de la piété » (Manuels 74, p. 92, et Manuels 2004, p. 78).

4. Enfin, les manuels de 74 accordent une place particulière aux histoires du prophète qui affirment l'interdiction de la discrimination raciale. Ainsi, ils mentionnent le fait que « *le prophète disait : "Sohaib [un compagnon du prophète d'une origine romaine] est un membre de ma famille"* » (Manuels 74, p. 183). Ils racontent également que « *le compagnon du prophète Abo Dharre rapporte qu'il a insulté un homme en disant : "fils de la noire". Du coup, le prophète lui a dit : "Ô Abo Dharre, tu l'as déshonoré en insultant sa mère ? Tu es vraiment un homme ignorant !"* » (Manuels 74, p. 184).

Par ailleurs, les manuels de 64 comparent la conception de l'égalité des races défendue par les musulmans à celle développée par les occidentaux. Après avoir illustré l'attitude de l'islam vis-à-vis de l'égalité raciale, ils critiquent sévèrement « *les comportements des européens en Afrique* » et ceux des américains « *avec les gens de couleurs dans leurs pays* ». Selon les manuels de 64, tandis que les occidentaux « *prétendent avoir le progrès et la civilisation, ils font cette discrimination entre les gens à cause de leurs couleurs et leurs races. Faut-il violer la dignité de l'homme [se demandent les auteurs] puisqu'il est noir, à tel point qu'il ne jouisse pas des mêmes droits que l'homme blanc ?* » (Manuels 64, 2/p. 100). Ils reprennent cette critique dans les exercices à la fin du cours en demandant : « *comment les musulmans ont-ils appliqué l'égalité ? Et comment les occidentaux traitent-ils les autres races ?* » (Manuels 64, 2/p. 101). Or, il faut remarquer que cette comparaison et cette critique n'existent pas dans les deux manuels suivants.

Il semble, à ce stade, que la classification des gens effectuée par les manuels n'affecte pas l'attitude de ceux-ci vis-à-vis de l'égalité raciale. Cette dernière est confirmée par de multiples références dans les trois manuels sur des textes francs, et sans aucune réserve, des sources islamiques principales. Les manuels enseignent aux élèves que les gens forment une famille humaine ayant le même père et la même mère. Personne ne détient de privilège sur les autres en raison de sa race, son genre ou sa langue, et tous les fanatismes sont détestables voire interdits.

Pourtant, les manuels vont opérer une différence de traitement, lors de la classification des gens selon leur conviction.

§2 : Par rapport aux infidèles

1. La lutte contre l'athéisme

Les manuels de 74 et 2004 présentent un titre intéressant, c'est « *la lutte contre l'athéisme* ».

Ils définissent l'athéisme comme « *une déviation* » du droit chemin vers l'égaré. Ils ajoutent que « *ce mot signifie méconnaître Dieu, ainsi que tous les messages et toutes les croyances divines* » (Manuels 74, p. 157, et Manuels 2004, p. 216). D'après ces manuels, l'islam lutte contre l'athéisme parce que, tout d'abord, l'athée « *dénie Dieu qui fait le Jugement au Jour dernier, c'est pourquoi, lorsque cette doctrine occupe le cœur d'un individu, celui-ci fait ce qu'il veut sans aucune limite* ». De plus, l'athéisme « *détruit les éthiques, de fait, l'homme devient un animal qui n'a de loi que ses désirs* ». Et enfin, cette idée « *paralyse le sens des responsabilités, puisque la croyance consiste en un engagement de la part du croyant de mettre en œuvre certains principes et valeurs. Or, l'athée se délie de toute responsabilité et ne se fait aucun engagement* » (voir : Manuels 74, p. 157-158, et Manuels 2004, p. 216).

Néanmoins, la parole s'arrête au niveau de la justification de la lutte contre l'athéisme, et les auteurs ne mettent en place aucune prescription qui élucide les moyens à mettre en œuvre et la méthode à emprunter. Ils n'informent pas les élèves sur les attitudes, les actes ou les comportements envers les athées. Tout ce que l'élève peut lire à propos de cette question est que l'athéisme est une idée contre nature, et que l'islam combat cette philosophie détestable. Le flou porte donc sur l'attitude pratique du musulman envers l'athée.

2. Le djihad contre les infidèles

Le terme djihad ne cesse de susciter la polémique sur sa signification originelle et ses mutations actuelles. Initialement « *le terme djihad en arabe est un mot qui signifie l'effort* » (KEPEL, 2005, p. 12-13) en général.

De fait, comme le souligne un Hadith du prophète⁴⁷, « *le djihad est divisé entre deux types, le grand djihad et le petit djihad. Le grand est le djihad personnel,*

⁴⁷. Lorsque le prophète est revenu d'une bataille, il a dit : « *nous sommes revenus du petit djihad au grand djihad* ».

l'effort que fait le musulman sur lui-même pour lutter contre ses mauvais penchants » (voir : KEPEL, 2005, p. 13-14), alors que le petit djihad est l'effort, plutôt militaire, qui s'effectue « dans la voie de Dieu » pour protéger la religion et les âmes des musulmans.

Ainsi, « *l'existence de cette double signification du terme de jihad nous interdit de le réduire à un simple synonyme de "guerre sainte", en effet, « les mots utilisés pour la guerre dans le Coran sont "Harb" et "Qitâl" »* (SIDDIQI, 9/12/2002), qui signifient "guerre" et "combat" respectivement.

De manière générale, nous distinguons deux visions contradictoires : « *le djihad mais qui, aujourd'hui vu de l'étranger, de l'Occident est très négative : le djihad, c'est la guerre sainte [...]. Mais dans le monde musulman et dans le monde arabe, [...] la notion de djihad est plutôt positive* » (KEPEL, 2005, p. 8-9).

2.1. La prescription du djihad dans les manuels

Les manuels syriens optent pour la conception positive du djihad. À partir de cette vision, nous pouvons comprendre leur position en faveur du djihad, comme le présentent les exemples suivants :

« Le djihad en faveur de la religion et la défense de la patrie est une prescription sur chaque musulman, et personne n'en est exemptée » (Manuels 64, 2/p. 99).

« Lorsqu'on invite le musulman au djihad, il doit répondre à cet appel » (Manuels 74, p. 38).

« Les musulmans devraient se tenir sur le champ de bataille » (Manuels 2004, p. 128).

« Le mécréant n'est pas mieux que le musulman à supporter les épreuves de la guerre » (Manuels 2004, p. 50).

Les auteurs nous expliquent que le djihad est purement et simplement bon. Aucun éventuel usage abusif n'est signalé dans les manuels, même pour ceux qui ont été publiés pour l'année scolaire 2004-2005, c'est-à-dire après les attentats du 11 septembre 2001 et le grand débat sur ce sujet.

Toutefois, pour retracer l'attitude envers les infidèles à partir de la question du djihad, deux questions se posent : quels sont les objectifs du djihad ? Et contre qui doit-il se déclencher ?

2.2. Les fins du djihad dans les manuels

En suivant les textes qui abordent les objectifs du djihad dans les trois manuels scolaires, plusieurs exemples peuvent être cités :

« L'une des fins du djihad en islam est d'exhausser le « mot » d'Allah, et de protéger les faibles » (Manuels 64, 2/p. 86).

« L'islam essaye d'appeler à la religion par la raison, l'argument et la logique. Il ne cherche pas à contraindre les gens en religion. [...] Pourtant, l'appel à l'islam peut être compromis par des forces injustes qui essaient de pousser les gens en-dehors du droit chemin ; leur motif est l'amour du pouvoir, de la domination et de la tyrannie ainsi que la peur de se priver de leurs trônes et de leur autorité. De fait, ceux-ci doivent être mis à l'écart, même par la force. L'existence de ce type de personnes est la raison pour laquelle le combat a été ordonné » (Manuels 74, p. 159).

Parmi les méthodes de résistance contre l'invasion militaire figure « le djihad dans la voie d'Allah. Le djihad a été prescrit pour défendre la religion, et repousser les attaques des agresseurs » (Manuels 74, p. 169).

Il faut « favoriser le djihad en sentier d'Allah afin de protéger les hommes faibles, les femmes et les enfants » (Manuels 74, p. 33, et aussi Manuels 2004, p. 38).

« Le djihad a été prescrit pour mettre un terme à l'injustice, libérer les nations et protéger les personnes les plus vulnérables où elles se trouvent. Ainsi, il n'a pas été imposé, au nom de l'amour, d'effusion de sang et d'asservissement des peuples » (Manuels 2004, p. 40).

Dans les exercices, les manuels se concentrent également sur les finalités du djihad afin que les élèves les connaissent et retiennent :

« Extrait des ouvrages islamiques les fins de la législation du djihad dans le sentier d'Allah » (Manuels 74, p. 38).

« Sous la lumière de ce que tu connais sur le djihad,

- 1. Quelle est son importance ? Et quel est son avantage chez Allah ?*
- 2. Quel est son rôle ? S'agit-il de contraindre les gens pour accepter la religion ou de renforcer la religion d'Allah sur terre ?*
- 3. Quel rapport entre la force des armes et celle des arguments dans le but de mettre la religion d'Allah au premier rang ? » (Manuels 64, 1/p. 146).*

La lecture des textes précédents nous apprend qu'il existe deux objectifs généraux du djihad :

- Diffuser l'islam.
- Défendre la religion, les musulmans ou les pays.

Ces deux objectifs peuvent être atteints, respectivement, par deux types du djihad :

- Le djihad offensif qui signifie « *l'ouverture à l'islam* » ou le *fath* en arabe.
- Le djihad défensif qui se déclare lorsqu'un pays musulman est attaqué par un ennemi.

Pourtant, il reste beaucoup de questions sans réponse concernant ces deux types de djihad et leurs objectifs respectifs. D'une part, quelles sont les mesures du djihad défensif ? Et qui a la capacité de le déclencher ? Si nous suivons ce but jusqu'au bout, nous nous perdrons au sein des objectifs contradictoires, car nous savons qu'*Al Qaïda* a effectué les attentats de New-York, de Londres, et de Madrid au nom de la défense. BEN LADEN a déclaré que « *nous pensons que les plus grands voleurs et les plus grands terroristes sont les Américains. Le seul moyen de nous défendre de leurs assauts est de recourir aux mêmes moyens qu'eux* » (GHANDOUR, 2002, p. 111).

D'autre part, quels sont les critères du djihad offensif et, au-delà, existe-t-il encore ? À partir de la vie du prophète, et pendant les premiers siècles de l'islam, l'*Alfath*, qui signifie l'ouverture à l'islam, était une nécessité car il s'agissait d'une sorte de déclaration de la naissance d'une religion internationale et dernière. Il a été conçu par les musulmans comme un bienfait à distribuer à l'être humain. En conséquence, cette tâche s'est achevée, et il ne reste aujourd'hui que le dialogue pour expliquer l'islam aux gens.

De ce fait, nous pouvons nous interroger sur l'utilité du thème précisé par les manuels sur la diffusion de l'islam comme l'un des buts du jihad ? Nous pouvons émettre l'hypothèse que nul élève ne peut comprendre aujourd'hui comment ce djihad s'applique, ainsi que où et par qui.

2.3. Contre qui : le mécréant ou le guerrier ?

Le principe islamique de la liberté du culte défend de combattre un mécréant sur le simple motif de sa conviction. En conséquence, le djihad ne peut être déclaré qu'à l'encontre du guerrier et non pas du mécréant. Pourtant, plusieurs auteurs confondent ces deux termes à cause d'une lecture minimaliste ou superficielle du Coran. Cela a créé une ambiguïté chez certains auteurs occidentaux qui écrivent que « *les autres infidèles proprement dits [...] n'ont, au cas où ils tombent comme*

prisonniers de guerre entre les mains des Musulmans, à espérer que la mort ou la servitude ; dans les meilleures circonstances, ils peuvent être échangés ou libérés » (BJÖRKMAN, 1978). L'auteur évoque plutôt ici le traitement des infidèles qui, par leur statut de prisonniers de guerre, sont assimilés à des guerriers. Ils méritent donc le sort qui leur est réservé, non pas parce qu'ils sont des infidèles proprement dits, mais parce qu'ils sont des guerriers.

Les manuels de 2004 ne font aucune distinction entre ces deux termes, alors que les manuels de 64 et 74 déclarent explicitement que la punition de l'infidèle est la mort :

« *Allah a fait la punition de tueur comme celle de kâfir (mécréant)* » (Manuels 64, 2/p. 90), c'est-à-dire l'exécution.

« [...] *quelques dispositions à propos du djihad, comme l'interdiction de tuer une personne s'il n'est pas sûrement un mécréant* » (Manuels 74, p. 39), ce qui revient à dire que tout mécréant mérite la mort.

3. La peine de mort pour l'apostat

Si les manuels de 64 ne font que signaler brièvement le châtement réservé à l'apostat, les manuels de 74 et de 2004 adoptent une formulation très semblable et explicite, à savoir que « *l'islam a prescrit un châtement sévère à ce qui l'abandonne pour une autre religion, ce châtement est l'exécution* » (Manuels 74, p. 156, et Manuels 2004, p. 215-216), mais « *le cas échéant, après une sommation préalable de revenir à l'islam* » (BJÖRKMAN, 1978) pendant trois jours.

Cette punition sera à nouveau traitée quand nous aborderons la question des châtements corporels dans la section *le corps et la religion*.

4. Le phénomène du *takfir* (chez les musulmans)

Le *takfir* est un jugement personnel ou formel par lequel un musulman sort de l'islam pour avoir commis une faute grave relative au dogme. Ce phénomène « *a été soulevé par les tenants des diverses écoles théologiques. Certains taxèrent d'infidélité les croyants ayant commis des péchés graves [...] d'autres réservèrent l'accusation à ceux qui professaient des opinions jugées déviationnistes* » (SOURDEL, J & SOURDEL, D, 1996, p. 394). Ce jugement aboutit à des conséquences graves, car « *les musulmans passés à la condition d'infidèles entrent [...] dans la catégorie de ceux qui encourrent le châtement de l'apostasie* » (SOURDEL, J & SOURDEL, D, 1996, p. 394).

Récemment, cette réflexion a été reprise par des courants fondamentalistes. Dans certains cas, ils demandent aux cours de justice d'imposer la séparation entre des auteurs et leurs épouses, parce qu'ils ont exprimé des avis contraires à l'islam, devenant ainsi des apostats. Le phénomène prend encore une dimension supplémentaire pour certains intégristes, comme QUTUB, qui prônent le *takfir* non plus des individus mais de la société dans son ensemble.

Néanmoins, les trois manuels n'ont pas repris ces positions qui contredisent les libertés d'opinion, d'expression et de culte. Nous n'avons trouvé à ce stade que ce texte qui explique le statut de l'espion musulman : « *le musulman qui fait de l'espionnage est un mécréant* » (Manuels 74, p. 268).

5. La question du mariage

Selon les manuels, la différence de religion constitue un empêchement du mariage, à la seule exception qu'un musulman peut se marier avec une chrétienne ou une juive.

Il n'y a pas de désaccords entre les trois manuels, qui enseignent ces dispositions reconnues par la plupart des oulémas. Ils justifient aussi bien la permission que l'interdiction, comme le montrent les textes suivants :

« Il est interdit au musulman de se marier avec une femme polythéiste. En revanche, il peut épouser les chrétiennes et les juives » (Manuels 64, 2/p. 147).

« Il est interdit à la femme musulmane de se marier avec un homme non musulman, car l'homme est qawwam⁴⁸ sur la femme, donc, si l'homme était non musulman, cela provoquerait un grand danger pour la doctrine de la femme ainsi que pour celle de ses enfants » (Manuels 64, 2/p. 167)

« La mariage est interdit avec les polythéistes [...]. En revanche, si la femme est kitabiyya, (c'est-à-dire qu'elle reconnaît un Livre divin, comme la femme chrétienne ou juive), le mariage est autorisé. La justification de cette permission est que la doctrine reconnaît aux messages divins la même origine. Pourtant, comme les messages autres que l'islam ont été amendés, le mariage avec un musulman est une occasion pour l'épouse de connaître la doctrine la plus juste. En outre, le musulman admet la prophétie de Moïse, de Jésus et de tous les prophètes. Il est donc inimaginable pour lui de dédaigner l'un d'entre eux » (Manuels 74, p. 195-196 ; voir aussi Manuels 2004, p. 145). Cela signifie que le musulman respecte normalement la religion de sa femme non musulmane.

⁴⁸. Le *qawwam* est celui qui entretenir quelqu'un.

« Il est interdit à la femme musulmane d'épouser un homme non musulman qu'il soit un polythéiste ou un kitabi (chrétien ou juif). Le motif de cette interdiction est que le polythéiste et le kitabi nient la prophétie du Muhammad, ne reconnaissent ni son message, ni l'islam comme religion divine. Alors, la femme musulmane ne peut pas exercer sa liberté religieuse dans une maison ne reconnaissant pas sa religion et ne la respectant pas » (Manuels 74, p. 196 ; voir aussi Manuels 2004, p. 146).

Il apparaît que cette interdiction est en opposition avec l'article 16 de la DUDH qui stipule : *« à partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille »* (DUDH, art 16, alinéa 1), et même la DCDHI, lorsqu'elle reprend l'esprit de cet article ne mentionne pas le mot « religion » parmi les obstacles interdits : *« les hommes et les femmes ont le droit de se marier. Aucune entrave relevant de la race, de la couleur ou de la nationalité ne doit les empêcher de jouir de ce droit »* (DCDHI, art 5, alinéa a). L'argument islamique en ce qui concerne l'interdiction du mariage des musulmans avec des athées est la protection de la famille de la dissolution, car la conscience religieuse du musulman ou de la musulmane et la conscience athée de leurs conjoints ne leur permet pas de se respecter leurs croyances, ce qui déclenche la dispute au sein de la famille et conduit au divorce. (Voir : AL-HUKAIL, 1999, p. 169).

Les manuels sont d'accord à ce propos avec l'avis juridique islamique s'appuyant sur le Coran. Il est vraiment difficile de discuter la question de la différence de religion en tant qu'obstacle au mariage, notamment concernant le mariage avec les polythéistes. Pourtant, en ce qui concerne le mariage d'une musulmane avec un chrétien ou juif, il y a une possibilité de discuter cette inégalité entre l'homme et la femme, car le musulman est autorisé de se marier avec une chrétienne ou juive. En effet, cette contradiction s'avère dans les avis des savants, alors que le Coran n'évoque pas l'interdiction. Nous allons revenir à cette question lors de notre discussion sur le droit à l'égalité.

§3 : Par rapport aux gens du Livre

1. Le mariage avec leurs femmes.

Comme nous l'avons expliqué ci-dessus.

2. La consommation de leur nourriture.

Il est permis aux musulmans de manger la viande des gens du Livre à l'exception du porc. Les manuels n'ont aucunement abordé cette question.

§4 : Par rapport aux gens du Pacte (la *jizya*)

La *jizya* est « *un impôt annuel sur les personnes. Il s'agit d'une petite somme d'argent que les riches doivent payer, chacun selon sa fortune* »⁴⁹. Elle est imposée aux non musulmans résidant dans le pays islamique afin qu'ils aient la protection des autorités islamiques. Or, seuls les gens du pacte, c'est-à-dire les juifs, les chrétiens et les zoroastriens qui sont sous la souveraineté islamique, sont concernés. En outre, elle ne s'impose qu'à « *tout homme apte à porter les armes. Il fait ainsi exception des femmes et des enfants qui ne peuvent pas combattre* »⁵⁰. Ce n'est que dans les manuels de 64 que nous trouvons ce terme répété quatre fois dans différents contextes.

Tout d'abord, le mot *jizya* apparaît pour mettre en exergue la tolérance islamique avec les gens des autres religions divines : ces manuels rapportent que Khalid Ibn A-waleed a fait un pacte avec les gens de Hirâ à l'époque du khalife ABO-BAKR dans lequel « *il a exempté de verser la capitation (la jizya) la personne âgée qui ne peut plus effectuer un travail, qui a une maladie ou qui se trouve dans le besoin* » (Manuels 64, 2/p. 103).

Ensuite, il est employé pour parler de la fraternité et de la solidarité :

« Omar a vu un juif qui tendait la main, il lui a demandé ce qui l'obligeait à faire cela. Le mendiant a répondu : l'âge, la capitation (la jizya) et le besoin. Du coup, Omar a dit : ce n'est pas juste qu'on bénéficie de sa jeunesse et qu'on l'abandonne dans sa vieillesse. Alors, il l'a exonéré de la capitation, ainsi que ses semblables, et leur a octroyé une aide de la caisse islamique » (Manuels 64, 2/p. 87).

Enfin, payer la *jizya* permet d'arrêter la lutte et d'assurer la sécurité. En effet, les deux exemples précédents utilisent le terme *jizya* au sein de récits historiques, alors que le texte suivant est une interprétation adoptée par les auteurs d'un verset coranique : « *où qu'ils se trouvent, ils sont frappés d'avilissement, à moins d'un secours providentiel d'Allah ou d'un pacte conclu avec les hommes* » [3/112]. Les manuels expliquent que « *le secours providentiel d'Allah* » est « *le pacte prescrit par Allah envers les croyants de ne pas faire de mal aux gens du Livre si ces derniers ont versé la capitation (la jizya)* » (Manuels 64, 1/p. 62).

⁴⁹. La capitation et l'impôt foncier (28 avril 2003),
<http://www.islamophile.org/spip/La-capitation-et-l-impot-foncier.html>,

Consulté le 22 août 2011.

⁵⁰. Ibid.

Aujourd'hui, la *jizya* est une obligation qui n'appartient plus à nos sociétés actuelles. Elle a disparu des États musulmans modernes, notamment sous l'effet de « *l'égalitarisation des confessions, de l'introduction du service militaire et de l'organisation de système fiscaux nouveaux* » (CAHEN, 1965, *Djizya*). Il faut rappeler que ce terme a disparu également des manuels de 74 et de 2004.

§5 : Par rapport aux non musulmans en général

Dans ce paragraphe, nous allons étudier les effets de la classification de gens sur le traitement des non musulmans en général, qu'ils soient des infidèles, des gens du Livre ou des gens du Pacte.

1. L'attitude vis-à-vis des non musulmans en général

Nous avons recherché les textes qui traitent de l'attitude islamique envers les non musulmans en général, puis, nous avons classifié ces textes en deux groupes, ceux qui contiennent une attitude positive et ceux qui expriment une attitude négative. Nous avons compté les mots de chaque groupe pour mesurer et comparer l'emploi des deux attitudes dans les trois manuels. Mais, avant de montrer le résultat, nous devons aborder quelques exemples qui éclairent la façon dont nous avons classifié les textes.

1.1. Une attitude négative

Tout d'abord, l'attitude négative des manuels envers les non musulmans renvoie souvent à la doctrine d'*al-walâa wal barâa*. Elle vise à encourager l'amitié et la solidarité entre les musulmans et à rompre toute alliance avec les mécréants. Voici quelques exemples :

« *Les croyants ne doivent pas prendre pour alliés les adeptes d'une religion autre que leur religion* » (Manuels 64, 1/p. 19).

« *Il est interdit aux musulmans de prendre les ennemis du Dieu pour alliés* » (Manuels 74, p. 44 et Manuels 2004, p. 46).

Ensuite, l'attitude négative porte surtout sur les sentiments d'hostilité et les tendances malicieuses des gens du Livre, particulièrement des juifs vis-à-vis des musulmans comme en témoignent les textes suivants :

- Par les gens du Livre

« *Quelques juifs et chrétiens estiment que la trahison des musulmans est une action banale. Ils ne montrent de loyauté envers les musulmans que si ces derniers se sont fortifiés, à tel point qu'ils peuvent prendre leur droit par la force* » (Manuels 64, 1/p. 53).

L'un des objectifs d'un texte coranique est « *l'intimidation des pervers des gens du Livre* » (Manuels 74, p. 28 et Manuels 2004, p. 31).

- **Par les juifs en particulier**

« *La malice des juifs contre l'humanité est inoubliable. En effet, ils ont massacré quelques prophètes ; ils ont essayé de tuer le christ, mais Allah l'a sauvé et l'a fait monter au ciel ; ils ont eu l'intention de tuer le prophète Muhammad, mais Allah lui a donné la victoire sur eux ; et enfin, ils ne s'empêchent pas aujourd'hui de massacrer la meilleure nation. Est-ce que l'on pourrait pour autant leur faire confiance ?* » (Manuels 64, 1/p. 93).

« *Il faut être prudents avec les juifs, car ils ne ménagent aucun effort afin de nous faire dévier du droit chemin* » (Manuels 74, p. 32, et voir aussi Manuels 2004, p. 33).

« *Les juifs coopèrent avec les polythéistes contre les musulmans, car ils voient dans ces derniers le plus grand danger pour leurs mauvaises tendances* » (Manuels 74, p. 32, et voir aussi Manuels 2004, p. 33).

Malgré le respect des gens du Livre en islam, et leur statut supérieur par rapport aux autres non musulmans, l'enseignement des manuels va de paire avec une tendance islamique globale et inspirée du Coran, selon laquelle les chrétiens sont plus proches des musulmans que les juifs. Mais, à l'égard des uns comme des autres, les textes n'invitent jamais à l'agressivité. Au terme de l'étude, le seul conseil donné aux musulmans est de prendre garde à la malice des gens du Livre.

1.2. Une attitude positive

L'attitude positive envers les non musulmans est exprimée par les manuels sous plusieurs aspects. D'abord, une partie des gens du Livre mérite le salut du Jour dernier : « *les vertueux des gens du Livre croient que le Coran est un Livre juste d'Allah. Cela les invite à le suivre, et les amène en conséquence à obtenir le salut d'Allah* » (Manuels 64, 1/p. 63). Cela est en plus confirmé par des extraits du Coran :

« *Mais ils ne sont pas tous pareils. Il est, parmi les gens du Livre, une communauté droite qui, aux heures de la nuit, récite les versets de Dieu en se prosternant* » [Coran, 3/113] » (Manuels 64, 1/p. 60).

« *Mais ceux d'entre eux qui sont enracinés dans la connaissance, ainsi que les croyants, (tous) ont foi à ce qu'on a fait descendre sur toi et à ce qu'on a fait descendre avant toi. [...] ceux-là Nous leur donnerons une énorme récompense* » [Coran, 4/162] » (Manuels 2004, p. 63).

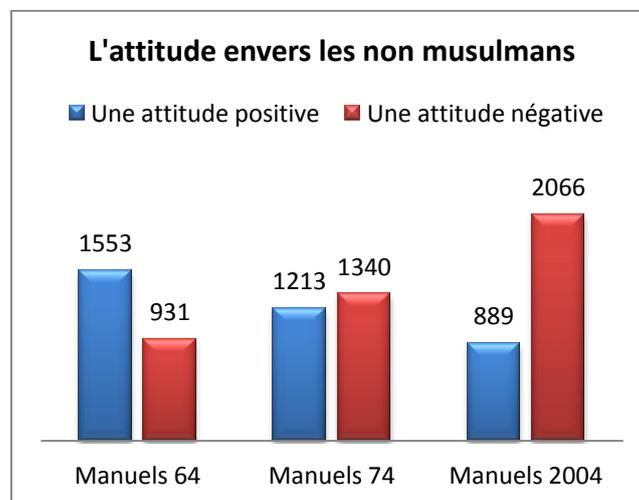
D'autres passages ont trait au respect des droits de l'homme des gens du Pacte : « *il faut respecter les droits des citoyens non musulmans* » (Manuels 74, p. 129). D'autres exemples seront évoqués plus loin dans le paragraphe intitulé « les droits des non musulmans ».

Enfin, la communauté islamique doit établir de bonnes relations, basées notamment sur la justice, avec les autres communautés non musulmanes dans le monde.

« Il n'y a rien qui empêche la communauté musulmane d'établir une bonne relation avec les autres communautés du monde. Allah a dit : "Dieu ne vous défend pas d'être bienfaisants et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures. Car Dieu aime les équitables" [Coran, 60/8] » (Manuels 74, p. 170).

« Les musulmans doivent être justes avec les autres dans leurs relations internationales » (Manuels 2004, p. 46).

Force est de constater que cette attitude contredit l'obligation pour les musulmans de ne pas bâtir d'alliance de solidarité ou d'aide avec les non musulmans. Le problème est que les manuels ne hiérarchisent et ne nuancent pas ces deux positions antithétiques. Ils ne fournissent donc pas d'issue en pratique.



La comparaison entre les trois manuels montre que l'attitude positive diminue alors que l'attitude négative augmente davantage dans les manuels les plus récents.

2. Les droits des non musulmans

En comptant le nombre de mots que les manuels utilisent pour expliquer les droits des non musulmans, nous obtenons les résultats suivants :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Les DNM	1327	1162	477

C'est clair que, d'après cette approche quantitative, la mise en reflet des droits des non musulmans diminue de plus en plus dans les trois manuels. Elle a diminué moins de trois fois en 2004. Cette grande chute de l'importance de ce thème dans les manuels récents de 2004 est frappante. En effet, si ces manuels n'optaient pas pour la conception traditionnelle de l'État islamique et ses représentations, nous aurions pu dire que c'est un point positif dans ces manuels de ne pas traiter un sujet qui favorise la discrimination envers les non musulmans en négligeant le statut de la citoyenneté, mais, ce n'est pas le cas dans ces manuels, comme nous l'avons expliqué dans la partie précédente. Cela pourrait donner ainsi une confirmation du résultat quantitatif évoqué ci-dessus.

Pour entrer dans les détails, nous avons retracé plusieurs aspects des droits des non musulmans.

2.1. Respecter leurs droits en général

Au départ, nous trouvons dans les manuels de 64 et 74 quelques invitations à respecter les droits des non musulmans en général à l'intérieur du pays de l'islam, comme l'indiquent ces deux exemples : « *respecter les droits des mû'âhadîn, et garantir leur pacte tant qu'ils sont sous la protection des musulmans* » (Manuels 64, 2/p. 25) et « *Il faut respecter les droits des citoyens non musulmans* » (Manuels 74, p. 129).

2.2. Le droit à la dignité

Les manuels de 64 et 74 indiquent qu'il est absolument interdit de mésestimer un non musulman habitant dans l'État islamique : « *l'islam défend strictement [...] le dénigrement et l'humiliation des citoyens non musulmans* » (Manuels 74, p. 129). Ils citent pour preuve ce hadith du Prophète : « *“Quiconque opprime un mû'âhad ou le décrie (l'humilie), [...] sera mon adversaire le Jour dernier”* » (Manuels 64, 2/p. 24 et Manuels 74, p. 128). Il s'applique à ceux qui habitent dans le pays d'islam, ou ceux qui ont eu la protection de l'État islamique qui « *assure leurs droits, et protège leur dignité* » (Manuels 74, p. 184-185).

Mais, il faut rappeler que le respect de l'être humain, quelque soit sa conviction, est assuré par un principe clair du Coran : « *Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam...* » (Coran, 17/70). L'expression « *fils d'Adam* » englobe bien entendu tant les musulmans que les non musulmans. Ainsi, « *le statut accordé par Dieu*

aux êtres humains constitue la base du principe de dignité humaine, en islam, que ces êtres humains soient musulmans ou non » (AL-AAYED, le 26 juillet 2010).

2.3. La protection de leurs âmes et de leurs biens

Suite au paiement de la *jizia*, « *les citoyens non musulmans ont le droit d'être protégés contre les ennemis extérieurs de la même façon que les musulmans* » (AL-AAYED, le 27 septembre 2010). Ce droit est énoncé dans des textes religieux, comme cette parole du Prophète : « *sachez qu'il est illicite de vous approprier les biens des Gens de l'Alliance, à moins que ce ne soit (en paiement) de quelque chose* » (AL-AAYED, le 06 septembre 2010).

Seuls les gens du Pacte sont, selon les manuels de 64 et 74, les sujets de ce droit. Ils enseignent que l'islam « *a garanti aux gens du Livre une protection pour leurs âmes, leurs biens, leur honneur et leurs lieux du culte* » (Manuels 64, 2/p. 24). Les manuels de 74 accordent ces mêmes droits aux « *citoyens non musulmans* » (Manuels 74, p. 129).

En outre, les manuels de 64 reprennent un récit historique qui prouve la mise en œuvre de ce droit par les musulmans : « *lorsque Omar (le 2^e Calife) a conquis Jérusalem, il a conclu un pacte avec son évêque dans lequel il est écrit : « la protection qu'Omar a donné aux gens de Jérusalem est une protection de leurs âmes, de leurs biens, de leurs églises et de leurs croix* » (Manuels 64, 2/p. 25).

Les auteurs réaffirment d'ailleurs le respect des âmes des gens de l'alliance dans les activités et les devoirs des élèves. Ils les invitent ainsi à la réflexion :

« Dans le hadith du Prophète : « quiconque tue un dhimmi ne trouvera jamais l'odeur du paradis », élucide la signification de ce hadith » (Manuels 64, 2/p. 26).

« Cherche le hadith du Prophète concernant celui qui tue un dhimmi innocent » (Manuels 74, p. 130).

2.4. La liberté religieuse

« *Nulle contrainte en religion* » (Coran, 2/256) : telle est la preuve coranique cruciale sur laquelle les trois manuels s'appuient pour mettre en évidence la liberté religieuse en islam. L'intérêt des manuels de 64 pour la liberté du culte est remarquable. Ils présentent en effet une collection de preuves du Coran, de la Sunna (paroles et actes du Prophètes) et de l'histoire islamique, comme le clarifient les extraits suivants :

« Allah dit dans le saint Livre : "nulle contrainte en religion" » (Manuels 64, 2/p. 25).

« *Le prophète a laissé les gens du Livre choisir leur religion* » (Manuels 64, 2/p. 74).

« *Le prophète a commandé son agent au Yémen de laisser le juif sur son judaïsme, et le chrétien sur sa chrétienté. Il a interdit également de contraindre l'un d'entre eux à changer sa religion* » (Manuels 64, 2/p. 103).

« *Le prophète a fait un pacte de paix avec les juifs de Médine, dans lequel il leur a autorisé à garder leur religion* » (Manuels 64, 2/p. 103).

Il est écrit dans le pacte qu'Omar a conclu avec les gens de Jérusalem : ceux-ci « *ne subissent aucune contrainte en leur religion* » (Manuels 64, 2/p. 25).

Cela ne signifie pas que les deux autres manuels ne se soient pas intéressés à cette liberté. Au contraire, ils l'évoquent à plusieurs reprises. Par exemple, voici un texte important dans les manuels de 74 :

« *L'un des slogans que l'islam a porté est "nulle contrainte en religion". Ainsi, si les musulmans ont conquis un pays dans lequel se trouvent des non musulmans, et si ces gens ont voulu conservé leur religion, alors, l'islam ne les oblige pas à en changer. En effet, il n'existe pas dans l'islam ce qu'on appelle la persécution religieuse. Au contraire, la charia a donné la liberté aux religions divines, elle leur a accordé également le droit d'habiter à côté de la religion musulmane sous l'égide de l'État islamique* » (Manuels 74, p. 128).

Un autre passage des manuels de 74 et de 2004 reconnaît le droit pour une femme non musulmane de librement choisir sa religion : « *Il faut souligner qu'il est interdit de contraindre la femme des gens du Livre (chrétienne ou juive) à changer sa religion, et à la forcer à embrasser l'islam. Car Allah a dit : "nulle contrainte en religion". Ainsi, elle a le droit de jouir d'une liberté religieuse complète* » (Manuels 74, p. 196, et Manuels 2004, p. 146).

L'importance accordée par les manuels à cette liberté se heurte à deux remarques. Premièrement, l'ensemble des textes dans les manuels accorde cette liberté aux seuls disciples des autres religions divines. De ce fait, le statut de l'athée et du mécréant reste flou, tandis que le verset coranique reste général et inclut tous les êtres humains. Quelques écrits octroient précisément cette liberté aux mécréants ou aux polythéistes, déclarant qu'« *en terre musulmane, Gens du Livre et polythéistes ont l'entière liberté de ne pas se convertir à l'Islam* »⁵¹. Une autre

⁵¹. *Qui sont les Gens du Livre ?* Le 17-6-2009, <http://www.islamweb.net/frh/index.php?page=articles&id=144664>
Consulté le 11 octobre 2011.

preuve de cet avis figure dans le Coran, où Dieu s'adresse ainsi au Prophète : « *“Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru. Contraindrais-tu les gens à devenir croyants, (ô Mohammed)?” (Coran 10:99)* » (AL-AAYED, le 2 août 2010).

Deuxièmement, l'exception touchant l'apostat quant à la jouissance de cette liberté, conforme à l'école classique, constitue une problématique encore non résolue. Nous en rediscuterons dans notre étude sur les châtiments corporels.

2.5. Le droit à l'égalité

Les trois manuels évoquent le droit à l'égalité religieuse, c'est-à-dire essentiellement le droit des non musulmans à être traité sur un pied d'égalité avec les musulmans dans les pays musulmans, de la manière suivante :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Favoriser l'égalité religieuse	258	804	164

Suivant leur habitude, plusieurs dispositions des manuels de 64 traitent de l'égalité entre les musulmans et les non musulmans, et, parmi ces derniers, les chrétiens et les juifs particulièrement (les gens du Livre). Les manuels racontent que « *le prophète a conclu un pacte de paix avec les juifs de Médine, [il] leur a donné les mêmes droits qu'aux musulmans* » (Manuels 64, 2/p. 103). La reconnaissance de cette égalité est en partie liée à l'importance de la science en islam. Ainsi, nous lisons que :

« *Le souci des musulmans à favoriser la science et leur conscience de sa valeur l'ont amené à honorer les savants quelle que soit leur religion. À titre d'exemple, le Calife al-Mansour a bien exalté le médecin Georges qui avait un statut plus élevé que ses ministres [...]. Le Calife al-Ma'moun a honoré également beaucoup de savants chrétiens comme John al-Batriq, qu'il a désigné comme secrétaire de la traduction, ainsi que Hunain Ibn Ishâq, le plus célèbre traducteur des ouvrages d'Aristote. Il a donné à ce dernier l'équivalent du poids de ses livres en or* » (Manuels 64, 2/p. 53).

De surcroît, les auteurs des manuels de 64 et de 74 font allusion à l'égalité entre les musulmans et les autres à propos de la justice. Ils rapportent que « *le fils du prince d'Égypte à l'époque Amre Ibn al-Asse a frappé une personne copte. En conséquence, celui-ci a porté plainte chez le Calife Omar. De fait, le Calife lui a donné le droit équivalent de frapper le fils du prince* » (voir : Manuels 64, 2/p. 103, et Manuels 74, p. 185).

Les manuels de 74 consacrent un principe général d'égalité des droits entre les citoyens de l'État islamique. Ils déclarent en effet que « *les citoyens non musulmans, qui habitent dans l'État de l'islam, sont des citoyens respectueux ayant les mêmes droits et devoirs que les musulmans* » (Manuels 74, p. 129). Ils rapportent ainsi que les juristes musulmans ont « *mis en place, en ce qui concerne les non musulmans, cette devise : "ils ont les mêmes droits et devoirs que nous"* » (Manuels 74, p. 185).

En outre, les trois manuels sont d'accord que la femme non musulmane mérite les mêmes droits que la femme musulmane. Ils définissent la *nafaqâ* (la pension) de la femme comme ceci : « *c'est ce que la femme a besoin en termes de nourriture, d'habillement, de logement et de service, quelle soit pauvre ou riche, musulmane ou femme des gens du Livre* » (Manuels 64, 2/p. 163, Manuels 74, p. 207, et Manuels 2004, p. 160).

D'ailleurs, l'égalité entre les musulmans et les autres personnes, gens du Livre ou non, est bien affirmée par les manuels de 74 et 2004. Ils rappellent aux élèves qu'« *il faut que le croyant soit honnête y compris avec les incroyants* » (Manuels 74, p. 28). Ils soulignent aussi qu'« *il ne faut agresser aucun individu, qu'il soit musulman ou non musulman* » (Manuels 74, p. 129). Ils informent également les élèves que « *la bienfaisance est obligatoire envers les parents même s'ils sont des incroyants* » (Manuels 74, p. 222, et Manuels 2004, p. 179).

2.6. Le droit à la justice

Pour mettre en exergue les droits des gens du pacte en particulier, les manuels de 64 et 74 reprennent ce hadith du prophète : « *quiconque opprime un *mû'âhad* [...] fera de moi son adversaire le Jour dernier* » (Manuels 64, 2/p. 24 et Manuels 74, p. 128).

Les auteurs de chacun de ces deux manuels expliquent cette parole du Prophète à leur manière. Ainsi, les auteurs des manuels de 64 énoncent que « *le prophète élucide que si un musulman commet une agression contre l'un des droits d'un *mû'âhad*, [...], le prophète sera son adversaire le Jour dernier afin de défendre le *mû'âhad** » (Manuels 64, 2/p. 25). De leur côté, les auteurs des manuels de 74 déduisent que « *l'islam a interdit strictement l'agression contre les droits des citoyens non musulmans, et quiconque parmi les musulmans fait cela doit savoir que le prophète sera son adversaire le Jour dernier* » (Manuels 74, p. 129).

Le droit à la justice est assuré aussi, dans les trois manuels, à tous, qu'ils soient des gens du Livre et du pacte ou d'autres non musulmans. Les exemples suivants confortent cette conclusion :

« L'islam [...] n'accepte pas le fait que ses adeptes soient fanatiques au nom de leur religion, au point de les inviter à opprimer les autres ou les agresser à tort » (Manuels 64, 2/p. 102).

« L'État islamique est du côté du faible, même si celui-ci est non musulman » (Manuels 74, p. 129).

« Les musulmans doivent être justes avec les autres dans leurs relations internationales. En effet, il faut que la supériorité se donne aux principes du droit et de la justice » (Manuels 2004, p. 46).

Il y a, en effet, dans les sources du hadith ce qui confirme cette généralité. Le Prophète dit : *« mon Seigneur m'a interdit d'être injuste envers un mu'âhad [...] ou toute autre personne »* (AL-SHEHA, Octobre 2008).

Les derniers textes insistent donc sur le fait que les musulmans doivent être justes avec les non musulmans. Or, il faut s'interroger, au-delà de cette idée, sur la législation à laquelle les non musulmans doivent se soumettre. S'agit-il de la législation islamique ou de leurs propres législations ?

2.7. Le droit au recours à leur propre législation

Afin de répondre à cette interrogation, le droit musulman distingue entre deux branches de la législation, celle qui concerne l'état civil et celle qui touche aux autres aspects de la législation. Un grand Cheik musulman résume cette dichotomie comme suit :

« Quant aux relations familiales comme le mariage et le divorce etc., les non musulmans ont le choix : soit ils acceptent notre droit, soit ils demandent le recours aux dispositions de leur religion. En outre, concernant les dispositions civiles, commerciales et administratives, celles-ci ont le même statut que d'autres législations inspirées de l'Est ou de l'Ouest et reconnues par la majorité. Enfin, en ce qui concerne les châtiments corporels, les docteurs du droit islamique ont décidé que les hudouds (ou les lois déterminées par Dieu) ne s'appliquent pas sur eux à l'exception de celles qui sont interdites dans leur propre religion, comme le vol et l'adultère. Alors, les gens de pacte ont leurs propres tribunaux, sinon ils peuvent choisir de recourir à la justice musulmane » (AL-QARADAWY, 1993, p. 222).

Ainsi, les juristes musulmans n'inculpaient point les non musulmans sur ce qui est considéré comme licite pour eux : « *S'ils viennent à toi, (ô Mohammed), juge entre eux ou alors refuse d'intervenir [Coran, 5/42]* » (AL-AAYED, le 16 août 2010).

Dans les trois manuels, nous ne trouvons qu'un seul texte qui aborde cette question. Il figure dans les manuels de 74, qui estiment que :

« Les citoyens non musulmans, qui habitent dans l'État de l'islam, sont des citoyens respectueux ayant les mêmes droits et devoirs que les musulmans [...]. Cela concerne la règle générale. Quant aux dispositions qui concernent le statut personnel, tels que le mariage, le divorce et les actes d'adorations [...], les non musulmans ont le droit d'y appliquer les dispositions de leur propre culte » (Manuels 74, p. 129).

Autrement dit, la règle générale est que les non musulmans doivent être assujettis aux dispositions islamiques à l'exception de celles qui concernent les dispositions familiales. Cette position s'accorde avec la vision islamique expliquée par l'école classique qui opte pour la notion de l'État islamique. D'après cette vision, AL-QARADAWY estime que si le droit de la minorité s'oppose à celui de la majorité, « *la logique de la démocratie [...] dit que le droit de la majorité doit être le supérieur* ». Il justifie son point de vue en affirmant qu'il n'y a jamais un droit accepté par tout le monde, et qu'« *il suffit pour un système de satisfaire la majorité des citoyens à condition qu'il n'opprime pas la minorité et qu'il ne s'en prennent pas aux choses sacrées de cette minorité* » (AL-QARADAWY, 1993, p. 218).

Mais, en ce cas, il faut se demander à partir de quelle mesure le système de la majorité n'est pas injuste à l'égard de la minorité ? Est-il possible que la loi islamique soit à la fois juge et partie sur cette question ? Il s'agit de la différence entre une législation neutre et une législation se fondant sur la conviction ou l'idéologie d'un nombre restreint de citoyens. Il se peut que la charia soit une source de la législation, mais la constitution et les mécanismes législatifs ne peuvent qu'inspirer les règles de démocratie reconnues par les développements modernes dans le cadre de l'État nation ou, comme on a la tendance à l'appeler aujourd'hui dans le monde arabe, l'État civil.

3. La tolérance avec les non musulmans

Le mot tolérance s'affiche dans les manuels comme suit :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
La tolérance	8	2	2

Malgré l'apparition du terme « tolérance » à deux reprises dans les manuels de 2004, le lecteur constate qu'aucun texte ne parle explicitement de la tolérance ou du bon traitement des non musulmans. Toutefois, ces manuels emploient la tolérance comme une qualité de la charia islamique en général, et non comme une attitude envers les non musulmans en particulier. Ils démontrent que la diversité des sources de la charia atteste de la facilité, la douceur et la flexibilité de ses règles et législations : « *en prenant en compte ces sources de la charia, il apparaît que celle-ci est une charia tolérante* » (Manuels 2004, p. 182). « *La diversité de ces références issues de la charia est une démonstration de la tolérance de l'islam* » (Manuels 2004, p. 182).

Ce sont ainsi les manuels de 64 et de 74 qui consacrent des paragraphes, voire des leçons complètes à la notion de la tolérance.

3.1. La signification linguistique de tolérance

D'une part, la signification linguistique du mot « tolérance » en langue française renvoie au sens d'excuser, de pardonner et d'autoriser. Le Robert présente une définition relativement récente : c'est le « *fait de respecter la liberté d'autrui en matière de religion, d'opinions philosophiques, politiques* ».

D'autre part, la signification linguistique de la tolérance en langue arabe fait référence, au-delà des sens évoqués ci-dessus, à la générosité et la douceur. C'est pourquoi, la tolérance, tant dans l'islam en général que dans les manuels scolaires islamiques, se présente à travers différentes configurations : le bon traitement, la justice, et la bonne communication avec les autres, particulièrement avec les disciples des autres religions.

3.2. La bienfaisance, la clémence et la justice

« *Le saint Coran invite, dans plusieurs versets, à la tolérance avec les non musulmans tant qu'ils restent pacifiques. "Allah ne vous défend pas d'être bienfaisants et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures. Car Allah aime les gens équitables" [Coran, 60/8]* » (Manuels 64, 2/p. 102).

« *Khalid Ibn Al-waleed a fait un pacte avec les gens de Hirâ à l'époque du 1^{er} khalife ABO-BAKR dans lequel il s'engage à ne pas détruire leurs églises et à ne pas leurs interdire de construire des clochers ou de montrer les croix dans leurs*

fêtes [...]. De plus, il a exempté de verser la capitation (la jizya) la personne âgée qui ne peut plus effectuer un travail, qui a une maladie ou qui se trouve dans le besoin ; au contraire, elle mérite l'aide, elle et ses enfants, de la caisse islamique (Baytû al-mâl) tant qu'elle réside au pays de l'islam. Cette tolérance est une preuve que l'islam tient compte à la fraternité humaine » (Manuels 64, 2/p. 103).

3.3. Le bon traitement

« L'islam appelle avec attention à bien traiter les mû'âhadîn (les gens du pacte) » (Manuels 64, 2/p. 24).

« Nul texte n'empêche la communauté musulmane de bien traiter et de bien communiquer avec les autres nations du monde [...] » (Manuels 74, p. 170).

Les manuels partent ici des traditions islamiques reconnues. En effet, dans la biographie du prophète Muhammad, figurent *« plusieurs exemples de coexistence paisible et de tolérance envers les non-musulmans. Certains de ses voisins n'étaient pas musulmans, ce qui ne l'empêchait pas de se montrer généreux envers eux et de leur offrir régulièrement des cadeaux. Il leur rendait visite s'ils tombaient malades et faisaient des affaires avec eux »* (AL-AAYED, le 06 septembre 2010).

3.4. Le dialogue par les bonnes manières

Les manuels de 64 et de 74 enseignent qu'il faut fonder une base commune pour le dialogue avec les non musulmans. D'après eux, le Coran *« a recommandé aux musulmans de discuter avec les gens du Livre par la douceur et la raison. "Et ne discutez que de la meilleure façon avec les gens du Livre, [...]" [Coran, 29/46] »* (Manuels 64, 2/p. 102). Il a également ordonné aux *« musulmans à bien les traiter, et à rester courtois avec eux en cas de débat »* (Manuels 74, p. 129).

L'examen de la notion de tolérance permet de mieux définir le sens qu'elle prend dans les manuels analysés. Le débat qu'a pris cette idée au contexte français par exemple, notamment sur sa relation avec la liberté, aide à comprendre ses connotations et esquisser ses représentations. Cela sera l'objet des paragraphes suivants.

3.5. La tolérance ou la liberté ?

Il est difficile de comprendre la tolérance en-dehors de son rapport avec la liberté, et surtout la liberté religieuse. Les conceptions de chacune sont liées. C'est pourquoi, l'intolérance se manifeste comme une négation de la liberté d'autrui, il s'agit du *« manque de respect pour des pratiques et des croyances autres que les*

siennes. Elle se manifeste lorsque quelqu'un refuse de laisser les autres agir de manière différente ou défendre des opinions différentes » (BRANDER, et al., 2004, p. 36).

Si nous prenons en compte la situation en Europe, avec la domination de l'Église catholique, il semble que la tolérance envers les dissidents ou les hérétiques était une nécessité pour ceux qui voulaient en finir avec les guerres civiles. Dans ce sens, la définition de Thomas D'Aquin (1225-1274) de la tolérance se dessine comme un « *moindre mal* », car « *la tolérance à l'égard des infidèles en général, et des hérétiques en particulier, a pour utilité d'éviter des maux plus grands [... tels que] des séditions, des désordres civils, évalués comme un mal plus grand que le droit de pratiquer des rites non orthodoxes* » (SAADA-GENDRON, 1999, p. 47).

Cette conception reflète une non reconnaissance de la liberté religieuse. De fait, cela a poussé certains penseurs à questionner la notion de la tolérance elle-même. C'est le protestant Rabaut Saint-Etienne (1743-1793) qui a mesuré le concept de la tolérance en l'analysant au regard de la notion de liberté. Dans son célèbre discours à la tribune de l'Assemblée Nationale, le 23 août 1789, il déclare que « *...ce n'est pas même la Tolérance que je réclame ; c'est la liberté. La Tolérance ! Le support ! Le pardon ! La clémence ! Idées souverainement injustes envers les dissidents, tant qu'il sera vrai que la différence de Religion, que la différence d'opinion n'est pas un crime* ». (In : SAADA-GENDRON, 1999, p. 163-164). En d'autres termes, la charte de la tolérance doit être comprise « *non pas comme une concession faite par la majorité à une minorité qu'elle veut bien souffrir, mais comme une exigence, l'affirmation de la liberté de la conscience* » (CABANEL, 2004, p. 67).

En revanche, les manuels de 64 et de 74 estiment que la liberté religieuse recommandée par l'islam est un aspect de sa tolérance. « *La charia a donné la liberté aux religions divines. Elle leur a accordé le droit d'exister à côté de la religion islamique sous l'égide de l'État islamique. Et cela montre la tolérance de l'islam* » (Manuels 74, p. 128). « *Cette tolérance n'a pas d'équivalent dans l'histoire* » (Manuels 74, p. 155). Nous avons également souligné précédemment que dans le pacte de Khalid Ibn Al-Waleed conclu avec des chrétiens, « *il s'engage à ne pas détruire leurs églises, et à ne pas les interdire à construire des*

clochers ou à montrer les croix dans leurs fêtes » (Manuels 64, 2/p. 103). Cela est dû peut-être à la signification de la tolérance en langue arabe, qui ne la réduit pas aux sens critiqués par Rabaut Saint-Etienne, à savoir le support, le pardon ou la clémence.

3.6. La tolérance, une valeur de la diversité

L'écrivain et le philosophe français Voltaire (1694-1778) a donné à la tolérance une nouvelle dimension. Avec lui, la tolérance n'est plus une condescendance, mais elle est « *une vertu humaine et une vertu sociale. Le Traité sur la tolérance la pense comme "l'apanage de la nature", tandis que le Dictionnaire philosophique en fait "l'apanage de l'humanité"* » (SAADA-GENDRON, 1999, p. 111). Cela veut dire que la tolérance doit être exercée par chaque homme à l'égard de tous les autres.

En outre, la tolérance doit être réciproque. En ce domaine, Voltaire nous dit que « *nous devons nous tolérer mutuellement, parce que nous sommes tous faibles, inconséquents, sujets à la mutabilité, à l'erreur* »⁵². De ce fait, le nouveau concept de la tolérance se base sur le droit à l'égalité, et se développe au sein de la valeur de la diversité. Il s'agit alors d'un concept de la tolérance positive, qui se distingue de la conception ancienne de la tolérance négative. Il se peut que la définition de l'UNESCO aille dans ce sens. La déclaration sur la tolérance du 1995 définit la tolérance comme « *le respect, l'acceptation et l'appréciation de la richesse et de la diversité des cultures de notre monde, de nos modes d'expression et de nos manières d'exprimer notre qualité d'êtres humains* »⁵³. Cette définition va encore plus loin en pensant la diversité comme une richesse potentielle.

Il vaut mieux à cet égard rappeler qu'il y a dans les manuels de 64 un signe qui reflète la dimension positive de la tolérance. Ils considèrent que la tolérance à laquelle ils appellent « *est une preuve que l'islam tient compte de la fraternité humaine* » (Manuels 64, 2/p. 103). En plus, les trois manuels ont mis l'accent sur la diversité ethnique en citant ce verset du Coran « *Ô hommes! Nous vous avons*

⁵². Voltaire. Dictionnaire philosophique, art. « Tolérance », in : (SAADA-GENDRON, 1999, p. 111).

⁵³. Déclaration de principes sur la tolérance. Le 16 Novembre 1995.

<http://www.unesco.org/cpp/fr/declarations/tolerance.htm>

créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez » (Coran, 49/13) (voir : Manuels 64, 2/p. 84, Manuels 74, p. 92 et Manuels 2004, p. 78).

Or, cela ne veut pas dire que le concept de tolérance des manuels se rapproche de celui de Voltaire ou de celui de l'UNESCO, qui se construisent sur la base de l'égalité entre des gens différents, et la diversité des opinions et des convictions.

3.7. Mettre en cause la tolérance dans les manuels

Afin d'évaluer la conception que les manuels ont de la tolérance vis-à-vis des autres religions, il faut prendre en compte deux thèmes qu'ils soulèvent, à savoir l'unité des messages divins et la supériorité de l'islam.

3.7.1. L'unité des messages divins

Les trois manuels enseignent aux élèves que tous les messages des prophètes ont la même origine divine.

Lorsque le Coran invite les gens du Livre, à « *une parole commune* » (Coran, 3/64), les auteurs des manuels de 64 interprètent cela comme « *un principe sur lequel on se met d'accord, et donc ce que le Coran, la Torah révélée à Moïse et l'Évangile révélée à Jésus approuvent* » (Manuels 64, 1/ p. 44).

En outre, il ne s'agit pas d'une unité des messages religieux, mais d'une unité de l'humanité. Selon les manuels de 64 « [...] *c'est un appel aux messagers consistant en l'unité des messages et l'unité de l'humanité* » (Manuels 64, 1/ p. 106).

Les manuels de 74 et 2004 énoncent également que « *les messages divins ont la même origine, ils appellent au même principe, et ils ont le même objectif, à savoir la croyance en Dieu seul, et la bonne œuvre* » (Manuels 74, p. 32 et p. 62, Manuels 2004, p. 33 et p. 65).

Ces manuels expliquent aux jeunes que la divergence entre les religions et les disciples des religions n'est pas dû aux enseignements de ces religions, mais survient par le « *fanatisme odieux* » (Manuels 74, p. 66), « *l'égarement, l'arrogance et le mimétisme aveugle* » (Manuels 2004, p. 69).

Ce thème apparaît aussi dans les discussions et les activités scolaires. Les auteurs demandent : « *est-ce que les messages des prophètes se contredisent ? Et est-ce qu'il est autorisé de nier l'un d'entre eux ?* » (Manuels 64, 1/ p. 109). « *Quels sont*

les points communs entre les messages divins, et quelles en sont les conséquences pour l'humanité ? » (Manuels 74, p. 32, et Manuels 2004, p. 34).

La reconnaissance des religions précédentes véhicule des attitudes positives envers leurs adeptes. En effet, l'islam accorde un statut considérable aux gens du Livre, et la tolérance envers eux est le plus important aspect de cette considération. Néanmoins, les attitudes tolérantes ne s'étendent pas, au moins dans les manuels, des gens du Livre aux adeptes des autres convictions et opinions, comme par exemple les mécréants, les athées ou bien les apostats.

En outre, les manuels de 74 semblent estimer que l'unité des messages et la continuité de leur objectif impliquent que le Prophète Muhammad s'adresse aussi aux disciples des religions précédentes. Les manuels de 74 rapportent que le prophète Muhammad « *ne cessait jamais de convaincre tous les gens qu'il a été envoyé pour valider leurs doctrines expliquées dans leurs Livres saints tels que la Torah et la Bible* » (Manuels 74, p. 155). Quelques lignes plus loin, « *le message du Muhammad n'est pas pour les arabes en particulier, mais pour tout le monde ; les arabes, les non arabes, les blancs, les rouges, les noirs et les jaunes. Qu'ils croyaient en une religion auparavant ou pas* » (Manuels 74, p. 158).

Ces textes modifient la vision des manuels à l'égard des chrétiens et des juifs, puisqu'ils déplacent furtivement leur statut de disciples des messages divins reconnus vers celui d'individus hostiles au message dernier. Cette translation opère également dans la comparaison entre le statut de l'islam et celui des autres religions.

3.7.2. La supériorité de l'islam par rapport aux autres religions

Le thème de l'unité des messages divins et ses résultats, par rapport à la tolérance, doit être analysé en parallèle avec le thème de la supériorité de l'islam, qui est un sujet très polémique qui pose le problème de la diversité. En effet, l'unité des messages divins implique une considération des autres messages, mais aussi la supériorité du dernier message révélé, à savoir l'islam. Ainsi, les manuels de 64 rapportent que le Prophète dit : « *l'islam doit prévaloir sur toutes les religions, et aucune religion ne peut prévaloir sur lui* » (Manuels 64, 2/ p. 167). En outre, les manuels de 74 estiment que l'une des raisons de la supériorité de l'islam est qu'il est venu pour corriger la déviation des messages précédents : « *Allah a envoyé le*

dernier prophète Muhammad afin de rectifier les modifications survenues dans les messages précédents » (Manuels 74, p. 154-155).

3.7.2.1. La supériorité du droit musulman

Ce statut supérieur de l'islam est confirmé, dans les manuels de 64 et 74, par un autre aspect, qui est la primauté de la loi islamique. Ayant sa source dans le Coran, la charia islamique est dominante et remplaçante des charias précédentes, *« les miracles des prophètes, qui démontrent l'authenticité de leur prophétie, sont passés et se sont terminés. Par contre, le miracle du Coran est perpétuel, car c'est Allah qui l'a préservé. Ce qui indique que les charias (lois divines) antérieures sont abrogées par le saint Coran* » (Manuels 64, 1/ p. 45).

De leur côté, les manuels de 74 parlent de l'excellence de la charia à propos des droits de l'homme. *« On ne connaît aucune loi antérieure qui a donné à l'homme autant des droits que ceux que la charia islamique lui a donné* » (Manuels 74, p. 147). Ils estiment par ailleurs que le message du Muhammad *« est exhaustif, en conséquence, il n'y a aucun besoin de s'inspirer des lois ou des droits antérieurs à l'islam* » (Manuels 74, p. 158).

3.7.2.2. La supériorité de la nation islamique

Il ne s'agit pas seulement d'une supériorité du Prophète ou des règles de la charia, mais aussi d'une supériorité de la communauté islamique sur le reste du monde. Cette idée est mentionnée aussi bien dans les manuels de 64 et 74 que dans ceux de 2004.

« La communauté du Muhammad est la meilleure communauté » (Manuels 64, 1/ p. 19 et p. 59).

« Si les nations voulaient vanter l'éthique de l'altruisme, la nation du Muhammad ne trouverait jamais un équivalent dans cette fierté » (Manuels 74, p. 250).

« [Ce texte vise] la purification de la société musulmane des traces de l'ignorance, et le développement de cette société pour qu'elle atteigne le niveau de la société religieuse. Cette société se distingue de toutes les autres sociétés par ses règles, ses valeurs et ses comportements basés sur le Livre d'Allah et Sa charia » (Manuels 2004, p. 7).

Pour commenter ces textes, il faut noter au préalable qu'ils interrogent la valeur de l'égalité entre les musulmans et les non musulmans qui conduit à des dispositions incompréhensibles pour ces derniers, telles que l'interdiction du mariage entre une musulmane et un non musulman ou l'impossibilité pour un non musulman d'avoir

le statut de président (*hakém*) dans un pays islamique. La justification avancée par certains savants est une transposition de l'adage « *l'islam prévaut sur tout, et rien ne prévaut sur lui* » sur la personne du musulman. Ainsi, le musulman prévaut, et rien ne prévaut sur lui.

En outre, la conception de la tolérance vis-à-vis des non musulmans s'intègre dans un contexte de grâce et de générosité, et non pas de respect de la diversité et de l'égalité. En effet, la tendance des croyants à penser la supériorité de leurs convictions personnelles fait ressurgir l'éternel problème de la détention de la vérité. La diversité des confessions complique l'application de la tolérance. Pour répondre à cette problématique et montrer que personne ne détient le monopole de la vérité religieuse, le philosophe anglais John LOCKE (1632-1704) estime qu'on « *ne sait pas quelle religion est vraie, ni qui est habilité à déclarer quelle est la véritable religion, [...] seul Dieu peut juger quelle est la véritable religion* ». (SAADA-GENDRON, 1999, p. 73).

LOCKE ne s'appuie pas sur la vérité pour déterminer le seuil de tolérance, mais sur la sincérité de la foi (car la foi ne sauve que si elle est sincère).

« [LOCKE] passe d'une problématique de la foi à une problématique de la bonne foi. Ce déplacement vise à accorder les mêmes droits à toutes les consciences, quel qu'en soit le contenu, et à défendre la pluralité des cultes : si le salut dépend de la sincérité de la foi, de la pratique de la vertu et de la révélation intérieure à la conscience, on peut alors reconnaître une pluralité de voies menant au salut » (SAADA-GENDRON, 1999, p. 73).

Enfin, ceux qui ont mis l'accent sur l'opposition entre la tolérance et la liberté sont partis du sens ancien de la tolérance. Ils ont compris la tolérance comme un sentiment de condescendance à l'égard de celui qui est dans l'erreur. A contrario le nouveau sens de la tolérance permet une conciliation avec la liberté, voire une cohérence complète entre les deux concepts, car le respect de la liberté devient alors un élément nécessaire pour atteindre la véritable tolérance.

De ce point de vue, les associations nationales et internationales promouvant les droits de l'homme et la liberté défendent cette idée de la tolérance.

Il est possible de justifier cette idée de « supériorité de l'islam » si nous rendront compte de la distinction entre « la vertu de tolérance » (par laquelle on respecte les autres et leurs droits) et « l'idéologie de la tolérance » (selon laquelle toutes les positions éthiques ou philosophiques sont équivalentes et qui ne voit guère de sens

à promouvoir tels objectifs plutôt que d'autre). (Voir FOUREZ, 2006, p. 187). Tant que la supériorité n'implique pas la négation des autres religions, il s'avère ainsi légitime de croire la supériorité de l'islam en tant qu'idée. Pourtant, cette notion de primauté de l'islam a été déplacée vers une primauté de la personne musulmane. Il ne s'agit plus d'une idée mais d'une personne qu'on la croit « supérieure ».

En résumé, les manuels de 64 et 74 ont souligné l'importance de la tolérance envers les non musulmans. Cependant, ils ont adopté une conception ancienne de la tolérance, quoique plus développée que celle de l'Europe au Moyen-Âge. Ils ne s'inscrivent pas dans la nouvelle tendance qui conjugue la tolérance avec le respect de l'égalité, de la liberté de conscience et du droit à la différence. Au contraire, les postulats sur la supériorité de l'islam ou la primauté de la nation islamique abondent. Les manuels de 2004, qui insistent sur cette idée problématique de la supériorité, ne mentionnent pas d'ailleurs les visions positives de la tolérance développées dans les ouvrages antérieurs.

Conclusion

La classification des gens selon leur croyance élaborée par les manuels engendre des effets négatifs pour les non musulmans, qui ne bénéficient d'ailleurs pas tous du même traitement. Les gens du Livre ont un statut plus élevé que les autres, leur conférant des droits supplémentaires par rapport aux non croyants (mécraants ou apostats).

Les manuels analysés enseignent aux jeunes plusieurs principes positifs sur l'égalité des races et les droits des non musulmans concernant la liberté religieuse, la tolérance, la justice, etc. Le seul souci est que ces manuels présentent ces droits dans un contexte ancien (l'État islamique), et selon une vision du monde qui ne tient pas compte du développement actuel de la société humaine vers la diversité, mouvement obligeant à repenser l'égalité entre les gens et les libertés fondamentales.

Plus grave, les manuels de 2004, déjà concernés par cette critique générale, s'avèrent moins prolixes que leurs prédécesseurs au sujet des attitudes positives envers les non musulmans, particulièrement en matière de tolérance et d'égalité de traitement.

CHAPITRE II

LA DIVISION DU GLOBE ET SES EFFETS

L'attribution d'une identité religieuse à un espace géographique ou à une communauté humaine s'est faite dans les manuels de plusieurs façons comme le montre le tableau suivant :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Le monde musulman	1	1	
Le territoire de l'islam	1	1	1
La terre de l'islam		1	
La société musulmane	1		
Les pays de l'islam		1	1
Les pays islamiques	1	1	
Le territoire de l'incroyance		1	1
Les pays non musulmans		1	

Section I : La division du globe dans les manuels

§1 : Le « territoire de l'islam » et le « territoire de l'incroyance »

Conformément à l'usage contemporain le plus répandu, les concepts de « monde musulman » et de « société islamique » désignent respectivement un pays ou une société, où la majorité de la population est musulmane et ils n'introduisent aucune dimension politique ou juridique. En revanche, d'autres concepts tels que « la terre de l'islam », « le territoire de l'islam (*dâr al-islâm*)⁵⁴ » et « le territoire de l'incroyance (*dâr al-kûfr*) » possèdent une signification spéciale dans le *fiqh* et la jurisprudence islamique traditionnelle : ils appartiennent à une école traditionnelle divisant le monde selon des critères précis, comme celui de l'application de la charia (un pays se situe au *dâr al-islâm* s'il applique la Loi islamique) ou celui de la domination politique (un pays appartient au *dâr al-islâm* si la domination politique est pour l'islam, pour un pouvoir islamique ou pour un gouvernement islamique).

Le mot *dâr* signifie en langue arabe le pays ou la patrie. Cette origine étymologique est la base de la signification juridique utilisée dans les travaux des anciens jurisconsultes. Ibn Âbidîn le définit comme « le territoire caractérisé par

⁵⁴. Le concept *dâr al-islam* peut se traduire en français par pays, maison ou territoire de l'islam.

une domination de l'islam ou de l'incroyance »⁵⁵. La domination renvoie en l'espèce à celle du droit ou du pouvoir politique. S. QUTUB, une des références des courants radicaux, explique que « *le dâr al-islam englobe tout pays dans lequel s'appliquent les règles de l'islam, que ses habitants soient tous des musulmans, des musulmans avec des dhimmis (gens du pacte), ou encore seulement des dhimmis mais dont les chefs politiques sont musulmans, appliquant les dispositions de l'islam et gouvernant par la charia* »⁵⁶.

La domination du droit ou du pouvoir islamique aboutit à utiliser d'autres critères pour qualifier le pays de l'islam. C'est pourquoi, un auteur contemporain estime que le *dâr al-islam* « *désigne les pays dans lesquels les principes de l'Islam sont respectés, les règles de droit musulman sont applicables, les musulmans sont en sécurité et ne sont menacés ni dans leur personne, ni dans leurs biens* » (AL-MIDANI, 2004). Cette définition, alors qu'elle éclaire quelques résultats de la domination du droit ou du pouvoir, ne traduit pas correctement la vision de la majorité des oulémas qui ont contribué au développement et la mise en place de ce concept. Selon eux, les règles de la charia, dans le *dâr al-islam*, ne sont pas seulement applicables, comme le dit la définition d'AL-MIDANI, mais elles sont en réalité appliquées.

Il faut noter que toutes ces conceptions du territoire de l'islam considèrent la composition de la population comme sans effet pour la détermination de la catégorie des pays. Cette omission pouvait être compréhensible à l'époque des anciens savants et dans le contexte du califat islamique, puisqu'il « *était impossible d'imaginer une majorité islamique sans la mise en œuvre de la charia ou la soumission au pouvoir du califat* » (AL-HAJ, 21 mars 2005). Ce constat n'est plus valable de nos jours en raison de l'instauration de systèmes politiques plus ou moins sécularisés regroupant au sein des territoires une majorité et une ou

⁵⁵. AL-FITOURY, Abdel Hakeem, *Makaséd ikhtilaf al-darain* (les fins de la différence de deux pays – territoires-), le magazine *Islamiyat al-ma'arifa*, N° 45, http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID=321&catID=17&add=41

Consulté le 7 octobre 2011.

⁵⁶. Ibid.

plusieurs minorités. Cette situation permet de parler des pays islamiques sans que ceux-ci soient forcément des pays de l'islam.

Ce territoire ou *dâr* n'est pas un pays avec des frontières définies géographiquement, mais peut être prolongé au fur et à mesure de l'extension du pouvoir du califat ; ainsi, le concept du territoire de l'islam est un concept mobile et très flexible, lié au système politique et doctrinal en même temps (AL-HAJ, 8 mars 2005).

§2 : Subdivision du « territoire de l'incroyance »

Quant au territoire de l'incroyance, les juristes le divisent encore en deux catégories : *dâr al-sulh* (le pays de la traité) et *dâr al-harb* (le pays de la guerre).

1. Le *dâr al-sulh* (le pays de traité)

Dans ce type de pays, les musulmans n'exercent « aucune autorité, mais ils ont conclu un traité avec le gouvernement du pays » (AL-MIDANI, 2004). Ce terme englobe donc les pays qui sont en état de paix avec les musulmans.

2. Le *dâr al-Harb* (le pays de la guerre)

Ce terme recouvre tout pays qui est en état de guerre avec les musulmans. Il « renvoie à un espace territorial dans lequel les principes et les règles de l'Islam ne sont ni respectés ni appliqués et les musulmans ne sont pas en sécurité » (voir : AL-MIDANI, 2004).

§3 : Quelques remarques dans l'analyse des manuels

1) La subdivision du territoire de l'incroyance n'apparaît pas dans les trois manuels, qui n'utilisent ni le terme « pays de traité », ni celui de « pays de la guerre ». Or, pour mémoire, les concepts « pays de l'incroyance » et « pays de la guerre » s'entremêlent dans le discours du *fiqh* ancien, au point d'être considérés comme identiques. Cette similitude résulte de raisons historiques : les musulmans ont souvent été en guerre contre les non musulmans. Tout pays de l'incroyance était un pays de la guerre. Cette interférence entre les deux concepts « donne l'impression que la base de la relation des musulmans avec autrui est la guerre, ce qui est en contradiction avec la plupart des textes coraniques explicites qui fondent cette relation sur la paix » (voir : AL-HAJ, 21 mars 2005).

2) La terre de l'islam : Dans les manuels de 74, un concept semblable à celui de « territoire de l'islam » apparaît : il s'agit de « la terre de l'islam ». Il est évoqué une seule fois : « Si les ennemis attaquaient une terre de l'islam [...] les

musulmans voisins devraient l'aider à repousser l'agression » (Manuels 74, p. 149). Pourtant, le contexte de cette expression empêche de la considérer comme synonyme de « *territoire de l'islam* ». Les manuels ont utilisé le mode indéfini « *une terre* » et non pas « *la terre* », ce qui suppose qu'il existe plusieurs terres de l'islam ou plusieurs espaces géographiques qui couvrent plusieurs espaces politiques. La phrase suivante le confirme puisqu'elle invite « *les musulmans voisins* » à aider cette terre, renvoyant à la notion d'espaces voisins qui ne peut pas être comprise dans le même sens que la « *maison de l'islam* » ou le « *territoire de l'islam* », qui impliquent un territoire uni et unifié de l'islam face à un autre territoire de l'incroyance.

3) Différence entre « *pays islamique* » et « *pays de l'islam* » : Dans les manuels, ces deux concepts présentent une utilisation jurisprudentielle et politique différente. En effet, l'expression « *pays islamique* » décrit les États où la majorité des habitants est musulmane, alors que l'expression « *pays de l'islam* » reflète une signification particulière, proche de celle du concept de « *dâr al-islam* » (le territoire de l'islam) avec toutes les connotations mentionnées ci-dessus qu'il apporte.

Quant au premier concept, nous trouvons les citations suivantes : « *Les bibliothèques publiques et privés abondaient à travers les pays islamiques* » (Manuels 64, 1/p. 53). « *En conséquence, la science a pu se propager tout le long des pays islamiques* » (Manuels 74, p. 177).

Les manuels recourent au concept de « *pays islamiques* » en accord avec l'utilisation actuelle de cette expression : il se rapporte aux pays dits islamiques ou du monde musulman en raison de la composition majoritaire de la population, sans aucune connotation politique (gouvernements islamiques) ou juridiques (application de la charia), puisqu'il s'agit, dans la plupart des cas, de pays laïques ou sécularisés.

Le concept « *pays de l'islam* » ne semble, à première vue, pas très éloigné de celui de « *pays islamique* », comme le montre cet exemple : « *L'existence de plusieurs écoles du fiqh islamiques est une grande preuve de l'application pratique de la liberté de l'opinion dans l'islam ; ces écoles existent toujours à travers les pays de l'islam* » (Manuels 74, p. 163).

Pourtant, dans les manuels de 2004 il est écrit que « *l'islam ordonne de combattre les ennemis et de défendre les pays de l'islam... afin de garder la dignité et l'entité de la communauté islamique* » (Manuels 2004, p. 185). L'emploi du concept de la communauté islamique avec celui de « *pays de l'islam* » indique que les auteurs entendent « *pays de l'islam* » dans le sens du concept spécial « *le territoire de l'islam* ». En effet, la communauté représente en l'occurrence une population qui traverse les États ou transnationale, tandis que le concept « *pays de l'islam* » fait référence à l'État uni inspiré du califat ou de l'État islamique. Autrement dit, comme la communauté islamique implique une entité humaine, le « *pays de l'islam* » implique une entité politique.

4) Cette entité humaine et politique est confrontée à une entité humaine et politique non musulmane, comme l'explique le texte suivant : « *Il arrive que les musulmans conquièrent un pays non musulman. Lorsque les habitants de ce pays veulent conserver leur religion, quelle attitude l'islam adopte à propos de cette situation ? [...] Ce hadith répond à cette question : "Quiconque opprime un mû'âhad ou le décrie (l'humilie), [...] sera mon adversaire le Jour dernier" »*. Le mû'âhad est « *le citoyen non musulman qui réside dans l'État de l'islam après qu'il ait eu la protection de cet État* » (Manuels 74, p. 128). Nous remarquons, en outre, que les manuels utilisent indifféremment les concepts « *pays de l'islam* » et « *État de l'islam* », confirmant la connotation spécifique de l'expression « *pays de l'islam* ».

5) L'absence du terme « *dâr al-kufr* » (le territoire de l'incroyance) dans les manuels de 64 n'est pas, en principe, significative, puisque l'utilisation, par ces mêmes manuels du terme « *territoire de l'islam* » implique forcément leur acceptation de cette division du monde, ces concepts se complétant (l'existence de l'un implique nécessairement l'existence de l'autre). Pourtant, cette absence peut aussi traduire dans de rares cas une absence du contexte dans lequel ce genre de terme est utilisé.

D'ailleurs, force est de constater que cette division est le résultat d'une compréhension historique des juriconsultes. C'est une déduction humaine intervenue dans une époque ancienne qui n'est pas mentionnée clairement dans les textes. Sa mise en place s'est effectuée dans des conditions historiques complexes qui fondent sa spécificité (AL-HAJ, 21 mars 2005).

Sa signification a évolué sous l'influence de quelques oulémas musulmans contemporains. Ils estiment que la notion de *dâr al-sulh* (le pays de traité) « *couvre en fait l'ensemble des pays non musulmans aujourd'hui car des traités existent entre les différents pays du monde, ainsi que des relations diplomatiques, culturelles et commerciales régulières entre eux* » (AL-MIDANI, 2004). La prise en compte de cette évolution permet à certains de dire que nous sommes aujourd'hui « *face à deux catégories de pays : les pays dits de l'Islam et les pays dits de traité* » (AL-MIDANI, 2004). Une autre évolution dans la terminologie invite à dépasser les termes historiques de « *pays de l'islam* » et « *pays de l'incroyance* » pour utiliser respectivement les termes de *dâr al-istijaba* (les pays de l'acquiescement) et de *dâr al-da'awa* (les pays de l'appel), autrement dit, les pays qui ont accepté l'islam et ceux qui sont issus de l'appel islamique. Le but de cette nouvelle terminologie est de vider les termes de pays de l'islam ou de l'incroyance de leurs significations agressives et négatives, héritées de circonstances historiques guerrières⁵⁷.

Un autre courant adopte une position encore plus novatrice, considérant que ces termes sont désormais obsolètes. Selon ses membres, il n'existe plus « *un pays de guerre* » au sein de la communauté internationale aujourd'hui. Toutes les communautés humaines cohabitent dans un monde qu'ils appellent « *le monde de la paix* ». G. ABDESSALAM, Professeur à l'Université d'Al-Azhar, estime que « *la paix est devenue un but dans les relations internationales ; en outre, il s'agit d'un accord universel énoncé par le Pacte des Nations Unies, et accepté par tous les pays, dont les 57 État membres de l'Organisation de la Conférence islamique* ». A. ASSAÏÉH ajoute que les pays occidentaux contiennent des millions des musulmans, et ne peuvent donc pas être envisagés comme « *des pays de guerre* » (KHALIL, 20 juillet 2006)⁵⁸.

⁵⁷. Ibid. Voir aussi : (AL-KATTAWY, 5 août 2008).

⁵⁸. C'est également l'avis d'A. YASSINE, fondateur du mouvement *Al Adl Wal Ihsan* (Justice et Spiritualité). Il estime que cette division a été générée dans un contexte d'affrontements. Il intitule ce genre du *fiqh*, « *le fiqh de la rupture* », et appelle à le dépasser (voir : AL-KATTAWY, 5 août 2008).

Section II : Les conséquences de cette division

Certes, le *dâr* est la base de la conception du *fiqh* islamique concernant les relations internationales, le djihad et les dispositions qui concernent les minorités religieuses dans le monde musulman. Le but pratique de cette classification est de définir la relation entre les deux « *territoires* » par rapport à la guerre et la paix, ainsi que les dispositions qui contrôlent le séjour des individus dans chaque « *territoire* » (*dâr*).

§1 : La guerre et la paix entre les deux territoires

En ce qui concerne la question de la guerre et de la paix et la question du djihad, cette vision du globe divisé en deux parties selon le critère de (l'islam et la mécréance), qui appartient à l'origine à l'ère du califat et des conquêtes islamiques, construit la relation entre le pays de l'islam et le pays de l'incroyance sur une problématique guerrière.

Elle a provoqué récemment de graves conséquences : alors que l'école de la réforme islamique a ignoré cette position, elle a été reprise et actualisée par l'école *djihâdiste* et les mouvements islamistes radicaux, notamment le mouvement d'*al-quâida*, afin de structurer politiquement et théologiquement leur conception de l'État islamique. La philosophie et les comportements de ces mouvements ont été justement influencés par la conception traditionnelle de la division du monde. BEN LADEN parlait ainsi de deux camps (*fistataïn*), celui de l'islam et celui de l'incroyance ou de la guerre. Dès lors, les attentats de 11 septembre ont été perpétrés sur le postulat que les États-Unis appartenaient à la catégorie des « *pays de guerre* » (AL-HAJ, 21 mars 2005).

§2 : La situation de la minorité islamique au « pays de l'incroyance »

La perception du monde divisé en deux territoires empêche de visualiser l'existence de la minorité islamique dans les pays non musulmans. Ainsi, la plupart des juristes ont décidé que les musulmans doivent obéir aux règles du territoire de l'incroyance (AL-HAJ, 21 mars 2005). Selon cette ancienne école, les châtiments corporels, ainsi que toutes les règles islamiques (politiques, juridiques ou économiques), ne s'appliquent pas aux ressortissants musulmans dans les pays non musulmans ou les pays de l'incroyance⁵⁹. Elle invite les

⁵⁹. AL-FITOURY, Abdel Hakeem, *Makaséd ikhtilaf al-darâin* (les fins de la différence de deux pays – territoires-), le magazine *Islamiyat al-ma'arifa*, N° 45,

musulmans à quitter ces pays et à rejoindre le pays de l'islam, notamment s'ils ne peuvent pas jouir complètement de leur liberté religieuse.

Les manuels scolaires de 74 et 2004 rejoignent cette opinion classique. Ils allèguent que « *le devoir d'émigrer pour conserver sa religion a disparu après la conquête de la Mecque et l'expansion du « territoire de l'islam » (dâr al-islâm) [...] mais pour celui qui se convertit dans « le territoire de l'incroyance » (dâr al-kufr) et craint pour sa religion, l'émigration reste un devoir* » (Manuels 74, p. 97 et Manuels 2004, p. 84). Cette appréciation ne rend pas compte du fait que la situation des musulmans dans les pays dits de « l'incroyance » a radicalement changé, puisqu'il ne s'agit plus aujourd'hui d'une question de résidence temporaire, mais d'une situation de citoyenneté complète.

Face à cette impasse, l'islamologue suisse T. RAMADAN refuse définitivement la distinction entre le territoire de l'islam et celui de la guerre. Il soutient que « *la géographie n'est plus et ne peut plus être le critère de distinction entre les espaces islamiques ou non* » (RAMADAN, 2003/1). L'Europe ne peut pas être considérée en tant que territoire de guerre ou de traité, car cela provoquerait d'une part une lutte profonde entre les musulmans habitants les pays occidentaux et leurs autres citoyens, et d'autre part une manque de stabilité et de tranquillité chez les musulmans, conditions indispensables pour qu'ils aient un rôle dans leurs sociétés d'accueil (voir : AL-KATTAWY, 5 août 2008).

Ainsi, RAMADAN invite à appeler les pays occidentaux, où les musulmans pratiquent leurs rites religieux librement, « *dar al-shahada* » (l'espace du témoignage), parce qu'au « *niveau des Constitutions et du droit, les pays occidentaux protègent la liberté de conscience, de culte et les prérogatives des citoyens. [En conséquence], partout où ces droits nous sont garantis à travers le monde se matérialise cet espace du témoignage pour la conscience musulmane* » (RAMADAN, 2003/1). Selon lui, la privation de la liberté religieuse ne doit pas être résolue par l'émigration, mais par la voie des recours consacrés par les lois nationales et internationales.

http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID=321&catID=17&add=41

Consulté le 7 octobre 2011.

§3 : Quelques dispositions spéciales

Enfin, la différence du *dâr* « *pays* » affecte quelques règlements précis. Par exemple, dans un couple de non-musulmans habitant dans le pays de l'islam, si un des mariés décide de se convertir à l'islam, la différence de religion affecte le mariage, mais la séparation n'interviendra que si le non musulman restant gagne le pays de l'incroyance. De même, s'ils vivaient dans le pays de l'incroyance, la séparation ne prendrait effet qu'après que le musulman ait rejoint le pays de l'islam⁶⁰.

§4 : La combinaison entre la division du globe et la classification des gens

La division traditionnelle du monde se conjugue avec la classification traditionnelle des gens : les habitants du pays de l'islam sont les musulmans et les gens du pacte, qui doivent obéir aux règles islamiques, alors que les habitants du pays de l'incroyance sont les incroyants, qui peuvent être soit des guerriers, soit des gens du traité.

Il semble que certains manuels scolaires optent clairement pour cette vision, comme l'illustre l'exemple suivant tiré des manuels de 64 : « *la personne âgée parmi les gens du Pacte mérite l'aide, elle et ses enfants, de la caisse islamique (Baytû al-mâl) tant qu'elle réside dans « la maison de l'islam » (dâr al-islâm) »* (voir : Manuels 64, 2/p. 103). Remarquons ici la co-occurrence dans cet exemple entre les termes « *gens du pacte* » et « *maison de l'islam* » qui renforce le lien entre la division du globe et la classification des gens.

Alors, deux constats peuvent être soulignés, d'une part, la situation des musulmans dans le « *pays de l'incroyance* » n'est pas pensée. D'autre part, il existe un problème majeur à propos du statut juridique et politique des non musulmans dans la maison de l'islam. En effet, cela, repose la question de la citoyenneté des non musulmans dans le « *pays de l'islam* » et démontre les contradictions graves qui apparaissent entre la perception islamique traditionnelle du statut des non musulmans au « *pays de l'islam* » et le développement contemporain de la perception de l'État, de la nation, ainsi qu'il révèle également la question des droits des non musulmans habitant au sein de l'État islamique, qui

⁶⁰. Ibid.

forme aujourd'hui l'incarnation politique de la notion théologique du « *pays de l'islam* », notamment concernant l'égalité avec les musulmans.

Conclusion

Il ressort de l'analyse de la division du globe proposée par les manuels que la plupart des concepts n'ont pas été utilisés uniquement dans un contexte historique, mais partagent une vision plus traditionnelle qui ne correspond pas avec la réalité contemporaine. C'est pourquoi, plusieurs penseurs et oulémas invitent aujourd'hui à la dépasser. Il s'agit de surmonter plusieurs difficultés : la contradiction flagrante avec les circonstances et les organisations internationales actuelles, les conséquences négatives concernant les droits des non musulmans habitant dans les pays islamiques, les relations entretenues par ces États avec le reste du monde, et enfin la situation des musulmans citoyens des pays non islamiques.

Conclusion du titre I

D'après un point de vue quantitatif, la comparaison entre les trois manuels montre que l'attitude positive envers les non musulmans diminue alors que l'attitude négative augmente davantage dans les manuels les plus récents. Une autre remarque frappante, c'est la grande chute de l'importance du thème des droits des non musulmans dans les manuels récents de 2004.

En général, l'élève peut avoir plusieurs idées favorables aux droits de l'homme des manuels scolaires, tels que l'égalité des races et les droits des non musulmans concernant la liberté religieuse, la justice, etc. De plus, l'analyse montre une absence du phénomène du *takfir* dans les trois manuels, ce qui permet de fournir un contexte favorable à la liberté d'opinion, d'expression et de culte, et qui indique d'ailleurs qu'ils ne partagent pas la pensée de l'école islamiste radicale.

L'égalité raciale occupe une place importante dans les manuels de 64 et davantage dans ceux de 74, mais moins importante dans ceux de 2004. Pourtant, tout en prônant l'égalité raciale, les manuels favorisent la civilisation arabe d'une part, et les manuels de 64 et 74 présentent les occidentaux comme des adversaires de la civilisation arabe ou islamique d'autre part, cette attitude négative envers les occidentaux a été supprimée dans les manuels de 2004 et cela s'inscrit dans une diminution générale de la présence des catégories d'êtres humains dans ces manuels.

La diversité religieuse ne concerne que la diversité entre les religions, par contre, nous remarquons une absence totale de la diversité religieuse à l'intérieur de l'islam (pas un seul mot concernant les alaouites, les ismaélites ou les druzes). Cela est valable en ce qui concerne la diversité ethnique, (aucun signal dans les manuels aux minorités non arabes : les kurdes, les turcs, les arméniens, etc.). Nous assistons ainsi à une dissolution des identités des communautés islamiques minoritaires dans l'identité islamique sunnite et une autre dissolution des identités ethniques dans l'identité arabe. Il s'agit apparemment d'une stratégie volontaire de la politique de l'éducation.

La classification des gens selon leur croyance élaborée par les manuels engendre des effets négatifs pour les non musulmans. Or, les Gens du Livre ont un statut plus élevé que les autres, leur conférant des droits supplémentaires par rapport aux non croyants. Pareillement, le bon traitement ne concerne que les Gens du Livre et ne s'étendent pas de ceux-ci aux adeptes des autres opinions (les mécréants, les athées). Au contraire, les manuels de 74 et 2004 renforcent l'hostilité envers l'athéisme, ce qui laisse le flou parvenir sur l'attitude envers l'athée.

La division du globe proposée par les manuels dévoile une vision du monde plus traditionnelle qui ne correspond pas à la réalité contemporaine, et qui apporte des effets négatifs sur les droits de l'homme tant pour les non musulmans (au pays de l'islam) que pour les musulmans (au pays de l'incroyance).

TITRE II

LA VISION ISLAMIQUE PAR RAPPORT À L'INDIVIDU

Suivant les textes désignant le statut de l'homme par rapport à Dieu, deux représentations de ce statut peuvent être remarquées, l'homme est le Calife de Dieu (chapitre I), il est aussi le serviteur de Dieu (chapitre II). Ce titre essaye de déterminer les effets de ces représentations sur les droits de l'homme. Il vise par la suite à étudier les effets de la vision islamique par rapport au corps humain (chapitre III).

CHAPITRE I

L'HOMME EST LE CALIFE (VICAIRE) DE DIEU SUR TERRE

Selon les manuels scolaires, « *l'homme est le Calife de Dieu sur terre, c'est lui sa maître et l'univers est mis à son service* » (Manuels 74, p. 173, et Manuels 2004, p. 222). Le Coran enseigne que l'homme occupe, une place importante dans l'univers. Les oulémas s'entendent pour soutenir que l'homme est le Calife du Dieu et son successeur sur la terre, conformément à ce verset explicite du Coran : « *Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges : "Je vais établir sur la terre un vicaire "Khalifat". 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 ! " » [Coran, 2/30].*

Pourtant, au-delà de l'idée générale, les interprétations divergent à propos des dimensions de ce vicariat : en quoi l'homme peut-il succéder à Dieu ?

Certains auteurs contemporains estiment que ce vicariat consiste, tout d'abord en une mission confiée à l'homme. Il s'agit de cultiver et mettre en valeur la terre, ainsi que de construire et peupler les villes, pour établir la prospérité dans le monde. L'homme utilise pour cette mission les ressources terrestres et ses capacités intellectuelles. L'achèvement de ce vicariat général concerne l'homme en général, et ne dépend d'aucune conviction, doctrine ou école de pensée. Pourtant, la mission de l'homme ne peut être atteinte qu'avec un appui divin transmis à travers les messages des prophètes. Alors le vicariat possède aussi une

dimension religieuse, qui concerne en premier lieu les croyants. De telle sorte que, si l'homme profite de l'aide divine en se conformant aux dispositions religieuses, il peut achever le vicariat complet dans l'univers (AL-ZUHAILY, 2008, p. 16-17). Autrement dit, « *l'homme est le Calife sur la terre pour mettre en œuvre la charia d'Allah et ses dispositions, notamment celles qui mettent en place le droit et la justice* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 18).

Ce dernier aspect du califat correspond à quelques interprétations anciennes, comme celle de l'interprète célèbre Ibn Jarir AL-TABARY (839 - 923) qui dit à propos du verset noté ci-dessus : « *Le Calife du Dieu est Adam, ainsi que tout ceux qui le remplacent en se soumettant à Allah, et en gouvernant Son peuple par la justice* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 18). Pourtant, cette lecture, qui évoque la mise en place de la charia et de la justice, ouvre la voie à un débat délicat, celui du statut du Calife dans le sens ancien qui signifie le chef de l'État. Si l'on suit cette interprétation jusqu'au bout, on finit par admettre que le Calife des musulmans était un successeur d'Allah et non pas un successeur du Prophète. Ce transfert aboutit à la notion d'État théologique, qui gouverne au nom de Dieu. Toutefois, ces interprétations ont été développées à l'époque afin de servir les détenteurs du pouvoir, c'est-à-dire les Califes politiques. Tandis que la notion de califat mentionnée dans le Coran porte sur l'homme en général, et non sur ces Califes politiques.

La DIUDH confirme cette dernière position en expliquant que les musulmans croient « *dans le vicariat (khilafah) de l'homme qui a été créé pour accomplir la volonté de Dieu sur terre* » (DIUDH, 1981).

Ce statut spécifique attribué par l'islam à l'homme a des conséquences sur les droits de l'homme qu'il convient d'étudier.

Section I : Le droit à la dignité humaine

Les oulémas musulmans reconnaissent tous que la position de l'homme en tant que Calife de Dieu découle de l'honneur qu'Allah lui a conféré. Le grand Cheikh contemporain AL-GAZALY a écrit : « *la valeur de l'homme en islam est élevée, son statut fait de lui un maître sur la terre et au ciel. Car il porte un souffle de l'esprit d'Allah... Et cette origine céleste l'a habilité pour qu'il devienne le Calife de Dieu sur la terre* » (AL-GAZALY, 2005, p. 11).

Les deux manuels de 74 et de 2004 confirment cette idée en considérant que le statut de l'homme comme Calife de Dieu est un aspect de l'honneur de l'homme. Ils enseignent que « *l'un des aspects de cet honneur de l'homme est qu'Allah l'a désigné comme son successeur sur terre, et [ce qui fait de lui en conséquence] le maître du monde* » (Manuels 74, p. 172, et Manuels 2004, p. 221).

§1 : La signification philosophique et le contenu juridique de la notion de la dignité humaine

Le mot dignité a deux sens, premièrement, la « *fonction, titre ou charge qui donne à quelqu'un un rang éminent* », et deuxièmement, le « *respect que mérite quelqu'un* » (Le nouveau Petit Robert, 2010). Le premier sens s'éloigne de la conception contemporaine de la dignité humaine utilisée dans les déclarations universelles des droits de l'homme, tandis que le second s'en approche.

L'utilisation du terme dignité dans le champ des droits de l'homme est assez récente. Il « *ne figurait pas dans les déclarations adoptées par les États-Unis et la France à la fin du XVIII^e siècle et pas davantage dans les textes postérieurs durant près de deux siècles. Traditionnellement, les chartes et déclarations de droits se fondaient plus sur les notions de liberté et d'égalité que sur celle de dignité* » (G. BRAIBANT, dans : FABRE-MAGNAN, 2008). Cela ne veut pas dire que l'idée de la dignité a été totalement ignorée. Elle existait probablement dans la pensée des auteurs de ces déclarations, mais ils ont pu estimer qu'elle a été bien assurée par les principes de la liberté et de l'égalité. Néanmoins, après la Seconde Guerre mondiale, les déclarations internationales des droits de l'homme et de nombreuses lois nationales spécifiques, notamment sur la bioéthique, ont commencé à invoquer le principe de la dignité ou à se référer à celle-ci.

D'après la théologie chrétienne, la dignité humaine trouve sa source dans le fait que Dieu a conçu l'homme à son image, sacralisant ainsi l'âme humaine, l'élevant au-dessus du reste de la création. Saint Thomas d'Aquin « *a montré que la dignité est propre à un être raisonnable et libre, à une personne, en raison de la spiritualité de l'âme humaine, créée à l'image et ressemblance de Dieu* » (MOURRAL et MILLET, 1995, p. 81). Cette vision a marqué la pensée occidentale pendant des siècles. Elle s'inscrit dans l'école de pensée qui fonde les droits de l'homme sur des idées religieuses judéo-chrétiennes. Mais des courants philosophiques ont commencé à repenser la question de la dignité en se fondant

sur la raison humaine d'une part, et sur la liberté et l'autonomie de l'homme d'autre part.

Le philosophe KANT a essayé de rationaliser la notion de dignité à partir de son concept de *règne des fins*. Le *règne* signifie ici « *la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes* » (KANT, 1971, p. 157). Parmi ces lois auxquelles « *les êtres raisonnables* » sont sujets, il existe la « *loi selon laquelle chacun d'eux ne doit jamais se traiter soi-même et traiter tous les autres simplement comme des moyens, mais toujours en même temps comme des fins en soi* » (KANT, 1971, p. 158). La dignité est une fin en soi. Elle n'est pas mesurable ou quantifiable. Elle ne peut pas être échangée par quelque chose d'équivalent. Pour reprendre la phrase de KANT : « *Dans le règne des fins tout a un PRIX ou une DIGNITÉ. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité* » (KANT, 1971, p. 160).

KANT distingue ainsi ce qui a une « *valeur relative* » ou un prix, de ce qui a une « *valeur intrinsèque* » ou une dignité. Cette dernière est tout ce qui est une fin en soi : « *ce qui constitue la condition, qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité* » (KANT, 1971, p. 160). Ainsi, il ne faut pas confondre la dignité (valeur intrinsèque) ni avec le prix (valeur d'échange) ni avec l'utilité (valeur en tant que moyen). (MOURRAL et MILLET, 1995, p. 81).

La dignité est une valeur pour les personnes humaines, car « *les êtres dépourvus de raison n'ont qu'une valeur relative, celle de moyens, c'est pourquoi on les nomme des choses. Par contre, les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, ce sont donc des fins objectives* » (voir KANT, 1971, p. 149).

Toutefois, il faut se demander ce que signifie « *être raisonnable* ». Il est évident que le choix d'un tel concept n'est pas dû au hasard, car il remplace les expressions « *d'être humain* » ou bien « *d'homme* » tout simplement. Cela peut se comprendre à partir du fait que la « *raison pratique* » offre à l'homme une capacité d'autonomie. Par conséquent, il est à la fois sa propre autorité en tant que

« *législateur moral* » et à la fois soumis à la moralité (voir : DUFLO, 2006). Le philosophe allemand R. FORST remplace la soumission à la moralité proposée par KANT par l'obligation de justifier tout ce qui porte atteinte à l'autonomie d'un individu. Il pense qu'« *une personne doit être respectée en tant qu'individu méritant de recevoir des raisons adéquates pour toutes les actions ou les normes qui l'affectent. Cette forme de respect nous demande de considérer les autres comme des sources autonomes de revendications normatives dans le cadre d'une pratique justificative* » (voir : HIPPERT, 2011).

D'autres textes rattachent la signification de la dignité dans le champ des droits de l'homme à la fonction de l'humanité. Selon ces écritures, « *dignement pour un être humain signifie « humainement », c'est-à-dire comme un être humain, ni plus (comme un Dieu), ni moins (comme une chose ou un animal)* » (FABRE-MAGNAN, 2008).

Ainsi, la dignité participe à achever et réaliser l'humanité de l'homme, et à travers elle, la réalisation de l'humanité toute entière.

« Certes, c'est parce que l'être humain est un « *animal parlant* » [...] et donc un « *animal métaphysique* » (Alain Supiot), qu'il y a des conditions d'institutions de son humanité au-delà de sa simple venue au monde et au cœur desquelles on trouve la dignité de la personne humaine. La dignité rend ainsi compte de ce que l'humanité de l'homme n'est pas seulement un donné inscrit dans le biologique, mais qu'elle doit aussi se construire. Selon le mot célèbre d'Erasme dans son *Traité de l'éducation des enfants* de 1529 : « *L'homme ne naît pas homme, il le devient* » » (FABRE-MAGNAN, 2008).

Néanmoins, il semble que cette tendance ne peut être un fondement adéquat pour la dignité dans le champ des droits de l'homme, car elle manque des principes déterminés, et elle nie les conditions d'institution du statut humain qui accompagnent sa création et sa venue au monde. Pour P. RICOEUR, la dignité renvoie à l'idée que « *quelque chose est dû à l'être humain du fait qu'il est humain* » (voir : BEAUCHAMP, 2010). Selon cet avis, l'homme naît homme, et même si son humanité peut se développer, elle est, au moment de sa naissance, construite et réalisée. De plus, d'après la vision islamique, il naît homme honoré, entraînant des conséquences importantes dans le domaine juridique, qui se distingue notablement des domaines philosophique et éducatif.

Dans le champ des droits de l'homme, la dignité est la considération juridique de l'être humain et du bon traitement qui doit lui être accordé. Une telle remarque nécessite de préciser le contenu de la dignité. Celui-ci recouvre deux volets. Le premier invite à respecter la personne humaine et à ne pas la traiter comme un moyen, mais comme une fin en soi. Cette considération implique des devoirs « *en sa propre personne (ce qui interdit par exemple le suicide ou la prostitution) aussi bien qu'en la personne de tout autre homme (ce qui interdit par exemple l'esclavage, mais aussi le mensonge)* » (DUFLO, 2006). Dans cette perspective, beaucoup de questions font toujours débat, notamment dans le domaine de la bioéthique, l'avortement, l'euthanasie, etc.

Le second volet vise à assurer les besoins vitaux de la personne humaine. Certains droits, servent à assurer les besoins matériels, tels que le droit aux soins, au travail, au logement, etc. D'autres portent sur les besoins spirituels, le droit à l'éducation ou la sauvegarde des sentiments humains, qui implique notamment l'interdiction de la nudité. La dignité prohibe en outre toute atteinte physique ou spirituelle à la personne humaine, comme les différentes formes de torture par exemple (voir : FABRE-MAGNAN, 2008).

§2 : La dignité humaine selon la vision islamique

La dignité humaine a, selon les enseignements islamiques, une source divine. Le Coran énonce que Dieu a honoré l'homme : « *Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam* » [Coran : 17, 70]. Dans la langue arabe, les deux mots « *kârâma* » et « *takrîm* » (dignité et honneur) viennent de la même racine « *karrama* » (honorer). Le principal aspect de cet honneur est que Dieu a désigné l'homme en tant que Calife ou vicaire sur terre, comme cela a été expliqué précédemment. De surcroît le Coran souligne d'autres aspects de l'honneur que Dieu a accordé à l'homme, qui figurent également dans les manuels scolaires, tels que la supériorité de l'homme sur toutes les créatures de l'univers et la qualité de la raison.

1. La supériorité de l'homme sur toutes les créatures

Le Coran fait allusion à la préférence de l'homme sur les autres créatures de l'univers : « *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* » [Coran : 17, 70], ce texte s'affiche dans les trois manuels (voir Manuels 64, v. 1,

p. 130, Manuels 74, p. 172, et Manuels 2004, p. 221). Cette préférence se manifeste tout d'abord par la façon dont l'homme a été créé : « *Nous avons certes créé l'homme dans la forme la plus parfaite* » [Coran, 95/4]. Elle transparait ensuite dans le souffle divin posé sur l'homme. Ainsi, « *par cette formation harmonieuse divine, et par ce souffle supérieur, l'homme a été préféré à toutes les créatures. En outre, il possède en lui une trace des caractéristiques de Dieu ; ainsi, il est vivant, capable, clairvoyant, audient, savant, parlant...* » (AL-GAZALY, 2005, p. 11).

2. L'homme est honoré par la raison

Parmi les qualités résultant de la considération de Dieu à l'égard de l'homme, certains oulémas affirment que l'obtention de la raison est la plus importante.

Les manuels scolaires de 74 et de 2004 font la même observation : « *Dieu a honoré l'homme, il l'a préféré à toutes les créatures du monde par le don de la raison* » (Manuels 74, p. 172, et Manuels 2004, p. 221). Si ce texte souligne que l'origine de la supériorité de l'homme sur les autres créatures est liée à sa faculté de raisonner, il ne mentionne pas la supériorité de l'âme humaine produite par le souffle de Dieu.

La raison est considérée en islam parce qu'elle est le moyen d'une grande fin, la croyance en Dieu. L'ancien interprète musulman AL-QURTUBY (Mort 1273) estime que « *l'homme mérite la supériorité dans l'univers par la raison qui est le fondement et la condition nécessaire pour que l'homme soit responsable devant Dieu. C'est par la raison que l'homme connaît Dieu, comprend sa parole, détient sa récompense et croit en ses prophètes* » (Dans : AL-ZUHAILY, 2008, p. 36). En faisant le lien entre la raison (considérée comme mesure de l'honneur) et la croyance, cette idée engendre des conséquences importantes, telle que la supériorité des croyants par rapport aux autres gens. En effet, ceux qui n'ont pas cru en Dieu ont perturbé et freiné leur raison, et se privent en conséquence de cet honneur. En tant que caractéristique la plus importante de la dignité humaine, la raison explique l'interdiction faite par l'islam de se soumettre à toute autre créature ou toute autre divinité qu'Allah, qui mérite l'adoration puisqu'Il est le créateur de la raison elle-même (voir : AL-ZUHAILY, 2008, p. 48).

Le spécialiste en charia syrien M. AL-ZUHAILY pense d'ailleurs que l'islam ouvre la voie de la raison afin d'établir une doctrine juste et une vision droite

envers Dieu, l'univers, l'homme et la vie. Elles forment une glorification de la raison humaine, puisqu'elles lui permettent d'avancer dans la bonne direction et d'éviter les illusions et les mythes. (AL-ZUHAILY, 2008, p. 49). Suivant cette interprétation, est-ce la raison qui corrige la conviction ou bien la conviction qui guide la raison ? La relation entre la raison et la croyance est dialectique. Chacune dépend de l'autre, l'une est à la fois une cause et une conséquence de l'autre. Par déduction, l'homme le plus estimé est bien le croyant, ce qui pourrait affecter la dimension humaine de la notion de dignité.

D'après un auteur contemporain, les dispositions et les enseignements islamiques préservent cette dimension humaine. Il pense qu'en islam, « *le respect de la dignité n'est pas limité à soi-même, il couvre aussi celui d'autrui sans distinction quelconque. Le Musulman doit montrer tout le respect qu'il faut, même envers l'ennemi* » (AL-MIDANI, 1987, p. 68). Pour justifier cette idée, l'auteur s'appuie sur ce passage du Coran : « *O les croyants ! Soyez stricts (dans vos devoirs) envers Allah, et (soyez) des témoins équitables. Et que la haine pour un peuple ne vous incite pas à être injustes. Pratiquez l'équité : cela est plus proche de la piété* » [Coran, 5/8]. En effet, l'obligation d'être juste envers les non musulmans, même les ennemis, reflète la reconnaissance de leur dignité humaine.

En outre, considérer la raison comme la caractéristique essentielle de la dignité humaine permet de justifier l'interdiction de l'alcool et des drogues en islam puisqu'ils nuisent à la capacité de réflexion (voir : AL-ZUHAILY, 2008, p. 48). Mais cela pose également la question du statut des personnes souffrant de maladies mentales. Leurs déficiences affectent-elles leur dignité pour autant ?

Ces constats nous poussent à clarifier qu'il nous semble important de faire une distinction entre deux types de dignité évoqués dans les avis précédents ainsi que dans les trois manuels scolaires analysés, à savoir la dignité originale inhérente et la dignité acquise. La première est un trait commun à tous les êtres humains, quelle que soit leur conviction, religion ou niveau mental. Elle est invariable. *A contrario*, la seconde est une particularité quantifiable et se mesure notamment en fonction des convictions ou du niveau mental. C'est en effet par cette distinction que nous pouvons comprendre les textes analysés, et répondre aux questions posées plus haut.

§3 : La dignité dans la Déclaration universelle ainsi que dans les déclarations islamiques des droits de l'homme

La DUDH insiste sur la considération, la reconnaissance et la protection de la dignité originale et inhérente de l'homme en tant que membre de la famille humaine, quelle que soit son origine, sa race ou ses convictions. Certains auteurs précisent que « *la dignité figure à quatre⁶¹ reprises dans la Déclaration pour faire échec à toute idéologie qui érigerait le dédain de l'individu en système comme le firent le nazisme ou le stalinisme...* » (BETTATI, DUHAMEL, & GREILSAMER, 2008, p. 25).

En effet, le préambule de cette Déclaration commence par mettre en relief la dignité comme soubassement des libertés fondamentales. Il affirme que « *la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde* » (DUDH, 1948). Puis, dès l'article 1^{er}, la DUDH proclame que « *tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits* » (DUDH, 1948).

À l'instar de la DUDH, la DCDHI et la DIUDH reconnaissent que la dignité humaine est inhérente à tous les êtres humains sans distinction. Néanmoins, elles contiennent une différence importante concernant aussi bien la source que la consolidation de cette dignité. Tandis que la DUDH est muette à ce sujet, les deux déclarations islamiques indiquent que la dignité a été conférée à l'homme par Dieu. La DIUDH estime qu'il faut « *rappeler à l'homme la haute condition et la dignité que Dieu lui a conférées* » (DIUDH, 1981).

Pour sa part, la DCDHI affirme que :

« Tous les êtres humains constituent une même famille dont les membres sont unis par leur soumission à Dieu et leur appartenance à la postérité d'Adam. Tous les hommes, sans distinction de race, de couleur, de langue, de religion, de sexe, d'appartenance politique, de situation sociale ou de toute autre considération, sont égaux en dignité, en devoir et en responsabilité. La véritable foi, qui permet à l'homme de s'accomplir, est la garantie de la consolidation de cette dignité » (DCDHI, 1990, article 1^{er}, alinéa a).

⁶¹ . En confirmant cette idée, nous signalons que la dignité figure en fait à cinq et non pas à quatre reprises dans la DUDH.

Or, tous les individus ne se soumettent pas nécessairement à Dieu, ni ne partagent pas la même religion. Ce distinguo interroge le caractère universel de ces déclarations islamiques : sont-elles destinées à tout le monde ou seulement aux musulmans ? Sans amoindrir la légitimité de cette question, il est à noter que la DCDHI ne se contente pas de définir les hommes par leur soumission à Dieu. Elle se réfère aussi à « *l'appartenance à la postérité d'Adam* » qui permet d'englober, dans une perspective généalogique, tous les êtres humains. En outre, la possession de la foi n'affecte pas la reconnaissance de la dignité originale, mais la consolidation de cette dignité, ou ce que nous appelons dans cette recherche « *la dignité acquise* ».

La dignité après la mort

Une dimension de l'honneur et la dignité de la personne humaine est mise en lumière par les DCDHI et DIUDH, alors qu'elle n'apparaît ni dans la DUDH, ni dans les manuels scolaires syriens : la dignité de l'homme après sa mort. En effet, l'article 4 de la DCDHI indique que « *tout homme a droit à ce que sa dignité et son honneur soient sauvegardés de son vivant et après sa mort. L'État et la société se doivent de protéger sa dépouille mortelle et le lieu de son inhumation* » (DCDHI, 1990, voir aussi l'alinéa B de l'article 1 de la DIUDH).

§4 : La dignité humaine dans les manuels

Tout d'abord, le mot dignité est utilisé dans les manuels dans différentes formules et selon plusieurs sens. En tenant compte du co-texte de la phrase contenant le terme dignité, nous avons pu établir la classification suivante :

La dignité humaine (terme)	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
La dignité (humaine)	15	19	9
La dignité (de la femme)	3	4	2
La dignité (du mari)	3		
La dignité (de la famille)	1		
La dignité (de la nation)	2	2	1
Total	23	22	12

Le tableau permet de constater que l'accent a été mis, dans les trois manuels, sur la dignité de la personne humaine en général. Puis, une attention particulière a été portée sur la dignité de la femme, bien davantage abordée que celle du mari, qui n'apparaît que dans les manuels de 64 à trois reprises.

Ces mêmes ouvrages traitent d'ailleurs dans les mêmes proportions la dignité des deux époux et évoquent la dignité de leur association (la famille) à une seule

occasion. Les trois manuels abordent en outre la dignité de la communauté ou de la nation. Nous étudierons ultérieurement la dignité de la femme et du mari dans le chapitre de droits de la famille.

Mais, ce qui nous intéresse à ce stade, c'est la dignité de la personne humaine, en tant qu'individu. L'expression « *dignité humaine* » est surtout employée par les manuels de 74 (19 fois) alors que les manuels de 2004 y recourent deux fois moins (9 fois).

Ensuite, l'étude du thème « *promouvoir le respect et la considération de la dignité humaine* », figurant dans les trois manuels, donne les résultats suivants en termes de nombre de mots :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Considération de la dignité humaine	204	702	699

Cette comparaison permet d'une part d'affirmer que les manuels de 74 sont ceux qui traitent le plus de la dignité de la personne humaine, et d'autre part de remarquer que même si le terme « *dignité humaine* » n'est évoqué que 9 fois dans les manuels de 2004, le thème du respect de la dignité y occupe une place plus importante que dans les ouvrages de 64 et presque identique à celle des manuels de 74. Donc, du point de vue quantitatif, il semble que la considération de la dignité de la personne humaine ait évolué notablement entre les manuels scolaires de 64 et de 74, et que cette évolution se soit maintenue dans les manuels de 2004. Par ailleurs, l'analyse qualitative des textes fait ressortir les deux types de dignité humaines mentionnés plus haut, à savoir la dignité originale (inhérente) et l'honneur acquis. Les manuels renvoient ainsi à la question déjà abordée au cours de l'analyse des textes philosophiques et juridiques : « *la dignité est-elle un absolu intrinsèque à l'Homme ou une valeur relative que nous acquérons en fonction de critères relatifs ?* » (BEAUCHAMP, 2010). Les limites entre ces deux propositions ne sont pas claires dans les manuels.

1. La dignité originale (inhérente)

Les manuels de 74 et de 2004 mettent l'accent sur la dignité originale et inhérente de l'être humain dans un extrait identique. Ils expliquent que

« Dieu a honoré l'homme, il l'a préféré à toutes les créatures du monde par le don de la raison. Allah 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 » [Coran : 17, 70]. *L'un des aspects de cet honneur de l'homme est qu'Allah l'a désigné comme son successeur (Calife) sur terre et comme maître du monde* » (Manuels 74, p. 172, et Manuels 2004, p. 221).

Les manuels de 64 affirment que la dignité est l'apanage de l'humanité. C'est pourquoi, ils invitent à respecter la dignité de tous les hommes, quel que soient leur genre ou leur couleur. Leurs auteurs demandent ainsi : « *devrait-il dépouiller l'être humain de sa dignité puisqu'elle est noire ?* » (Manuels 64, 2/ p. 99).

Les manuels de 2004 soutiennent la même position. Ils précisent que l'égalité de dignité « *signifie que les gens sont égaux dans la valeur humaine* » (Manuels 2004, p. 227). Ils justifient cette égalité par le fait que les gens viennent de la même racine : « *l'unité de la racine humaine comporte l'égalité entre les gens dans la création et la dignité* » (Manuels 2004, p. 8). L'occurrence entre l'unité de la racine humaine et les deux manifestations de l'égalité, la création et la dignité, peut être significative dans ce texte, elle signale ainsi que la dignité de l'être humain est née en même temps que lui.

Par contre, un extrait tiré des manuels de 64 s'intéresse plus particulièrement au musulman. Il souligne qu'« *il faut respecter le musulman et sauvegarder sa dignité* » (Manuels 64, 2/ p. 22). Cet ajout, qui favorise légitimement la dignité du musulman, ne constitue pas cependant une négation de la dignité du non musulman, puisqu'il reste contextuel et ne propose pas un socle général.

2. L'honneur acquis

Au-delà de la dignité inhérente à la personne humaine, les manuels de 74 et 2004 n'admettent aucune considération basée sur des caractéristiques matérielles, corporelles ou physiques, mais ils considèrent qu'un mérite spécifique peut être obtenu par l'intermédiaire d'acquisitions morales, spirituelles et intellectuelles. Ainsi, selon ces manuels, « *l'homme ne mérite pas l'honneur à cause de sa richesse ou de sa pauvreté, mais, grâce aux valeurs et aux principes dont il dispose* » (Manuels 74, p. 93, et Manuels 2004, p. 79). Les manuels de 74 ajoutent une déduction qui sera supprimée en 2004 : « *de ce fait, les croyants sont dignes d'honneur* ». Cette conclusion corrobore la tendance mentionnée précédemment visant à consacrer la supériorité de l'islam et de sa communauté sur le reste du monde.

En plus, les trois manuels citent, à plusieurs reprises, le verset du Coran suivant : « *Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femme, et Nous avons fait*

de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux... » [Coran, 49/13] (Manuels 64, 1/ p. 133, 2/ p. 84, Manuels 74, p. 92, 165, 182 et Manuels 2004, p. 78, 220, 228). Ce verset confirme l'idée expliquée dans le paragraphe précédent en mettant en place une mesure de la préférence, la noblesse et l'honneur, à savoir : « *la piété* ». Il s'agit d'une notion qui englobe plusieurs dispositions morales, doctrinales et rituelles.

3. La dignité et la raison

Les trois manuels identifient la raison comme le pivot de la dignité humaine. En s'appuyant sur le fondement de la raison, certains textes dans les manuels précisent, d'un côté, des facteurs qui sont en faveur de la dignité, tel que l'importance de la science et son rôle dans la mise en marche et le développement de la raison humaine. D'un autre côté, des facteurs qui sont en défaveur de la dignité, tels que les effets des illusions et de la soumission sur la croyance, ce qui produit un égarement aboutissant à une décadence dans la dignité, et l'effet de l'alcool qui nuit à la raison et réduit en conséquence l'humanité de l'homme.

Tout d'abord, les manuels de 74 et 2004 estiment que la science, en tant que produit de la raison, représente un fondement essentiel de la dignité humaine : « *la science, aux yeux de l'islam, est le fondement sur lequel la dignité de l'homme se réalise* » (Manuels 74, p. 172, et Manuels 2004, p. 221). Ils reprennent cette idée dans un autre passage qui expose également la justification de l'interdiction de l'alcool : « *la science est le moyen de réaliser le caractère humain de l'homme, parce qu'Allah a honoré l'homme par la raison ; de fait, neutraliser la raison par l'alcool abaisse l'homme au niveau de l'animal* » (Manuels 74, p. 173, et Manuels 2004, p. 222).

Les livres de 74 dénoncent ailleurs les effets néfastes de l'alcool sur la faculté de discernement : « *l'alcool bloque la raison de l'homme, celui-ci devient alors un sujet de moquerie entre les gens, ce qui est contraire à la dignité humaine* » (Manuels 74, p. 139). Tandis que ceux de 2004 enseignent que

« la raison a un statut considérable dans l'islam, car c'est par la raison que l'homme se distingue des autres créatures, et devient un homme honoré et responsable. De fait, l'islam a strictement interdit l'alcool, car il contribue à cacher et neutraliser la raison de l'homme, ce qui le rend comme un animal, même pour une courte période » (Manuels 2004, p. 202).

Ils reprennent ensuite quasiment la même phrase que celle figurant dans les manuels de 74 : « *sans doute, l'absence de la raison fait de l'homme un sujet de moquerie entre les gens, ce qui le dépouille de sa dignité humaine* » (Manuels 2004, p. 205).

Par ailleurs, les manuels de 64 avertissent que suivre les chimères des anciennes croyances constitue une atteinte à la dignité de l'homme : « *la construction des croyances sur les illusions et les traditions, sans la prise en compte de preuves claires et d'arguments explicites, provoque la déchéance de la dignité humaine* » (Manuels 64, 1/ p. 156). Les manuels de 74 confirment cette forme de déchéance et ajoutent qu'elle est au final un manque de respect envers soi-même : « *l'islam a prohibé la soumission et l'adoration d'aucun être hormis Allah, car l'adoration d'un sujet hormis Allah implique un mépris de la part de l'homme envers sa personne, et l'homme qui méprise sa propre personne ne pourra jamais réussir* » (Manuels 74, p. 101).

Enfin, les manuels de 64 évoquent un dernier exemple des facteurs qui affectent la dignité humaine : l'adultère. Ils estiment que « *Al-zinâ (l'adultère) est interdit parce qu'il engendre la négation de la dignité humaine* » (Manuels 64, 1/ p. 153). Le terme arabe *al-zinâ* désigne toute relation sexuelle en dehors de l'institution du mariage légitime, tant pour des célibataires que des mariés. Le texte des manuels ne précise pas quelle dignité est atteinte par cet acte, celle de la femme, de l'homme, de tout les deux, de l'enfant... Il ne précise pas non plus la raison pour laquelle la dignité humaine est affectée par l'adultère. S'agit-il d'une opposition à une loi naturelle ou une loi religieuse ? Il existe des exemples proches dans la pensée juridique moderne. L'interdiction de la prostitution repose ainsi sur la considération de l'homme comme fin et jamais simplement comme moyen (DUFLO, 2006). Or, cette justification ne concerne pas toutes les relations sexuelles. En plus, il est connu que le *zinâ* est interdit en islam pour sauvegarder la filiation. Il ne concerne pas la dignité humaine, mais la pudeur, qui représente une tendance islamique.

§5 : La dignité : un élément de convergence

La relative convergence entre les différentes écoles de pensée, religieuses et laïques, sur l'existence d'une dignité inhérente à la personne humaine (donc dans son sens le plus large) est une nouvelle piste pour envisager « *une réélaboration et*

une « mise à jour » des droits de l'Homme, qui puissent correspondre aux diverses cultures des peuples qui ont adhéré, plus ou moins, à la Déclaration universelle de 1948, mais non sans réserve, peur ou soupçon » (BORRMANS, 2007, p. 286). Il s'agit pour les musulmans de situer l'homme dans la position de « Calife » d'Allah sur terre, pour les chrétiens de considérer que l'homme a été créé à l'image de Dieu et pour les laïques de considérer l'homme comme fin en soit.

En revanche, d'autres auteurs ne partagent point cette tendance conciliatrice. Ils distinguent nettement entre la vision islamique et la vision chrétienne (qui est susceptible d'être un fondement des droits et des libertés dans les conventions universelles modernes) pour évaluer la position et le statut de l'homme par rapport à Dieu. Le député français X. LEMOINE pense que :

« Les représentations de Dieu ne sont pas les mêmes dans la Bible et dans le Coran [...]. La Bible dit que l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui permet aux chrétiens de conclure à la dignité inaliénable de la personne humaine, notion étroitement liée à celle de sa liberté. Le Dieu du Coran, en revanche, n'a pas fait alliance avec l'humanité : le musulman n'a que les droits que Dieu veut bien lui consentir. Sa dignité lui vient non pas de sa nature mais de sa soumission à la volonté de Dieu... » (dans : MADOUAS, 20 janvier 2011).

L'approche de X. LEMOINE concernant la vision islamique manque de pertinence pour deux raisons. D'une part, le Dieu de l'islam n'a pas fait une « alliance parentale » avec l'homme, mais une « alliance de succession » en le désignant en tant que calife ou successeur de Dieu sur terre. Il faut ajouter qu'un des textes du prophète, cité par la majorité des rapporteurs, énonce que « Dieu (Allah) a créé Adam à Son image »⁶², ou selon les autres récits : qu'« Adam a été créé à l'image du rahmane (le tout miséricordieux, Dieu) ». Ce hadith reflète une approche très similaire à la vision chrétienne rapportée par le député.

D'autre part, la dignité inhérente à l'homme en islam provient de sa nature, et non pas seulement de sa soumission à la volonté de Dieu, qui concerne une évolution de la dignité essentielle absolue. En effet, « la conception de la dignité humaine, en Islam, ne permet aucune distinction entre hommes, même en ce qui concerne leur religion, car cette dignité est liée à la personne humaine au-delà de ses

⁶². Hadith « authentique », (AL-BUKHARY, n°5786).

convictions et ses croyances » (AL-MIDANI, 1987, p. 68). L'argument fort de cette idée est que le Coran dit nettement : « *Nous avons honoré les fils d'Adam* ». Cette filiation à Adam englobe tous les être humains, peu importe leurs convictions. Il est vrai par contre que le second aspect de la dignité, lié à l'honneur, est susceptible de hiérarchiser les gens selon leurs attitudes et comportements.

Conclusion

En somme, les écritures islamiques et chrétiennes reconnaissent explicitement la dignité humaine. Les manuels avancent d'ailleurs un certain nombre de facteurs qui affectent, selon eux, la dignité humaine en général, alors qu'ils correspondent en vérité à des choix doctrinaux ou religieux (la croyance, l'alcool et l'adultère). Selon notre logique d'appréhension, les textes qui abordent le thème de la dignité humaine peuvent être classés en deux groupes. Le premier s'intéresse à la dignité en tant que qualité humaine originale, rapprochant ainsi la vision des penseurs musulmans, des déclarations islamiques et des manuels scolaires de celle de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Le second groupe porte sur la dignité en tant que fonction humaine pouvant croître ou décroître selon l'opinion et la pratique religieuses, alimentant une certaine ambiguïté à propos de la notion d'égalité de dignité. Il reste toutefois possible de clarifier certaines interrogations issues de la confusion entre les deux dimensions de la dignité, humaine et religieuse.

Dans le domaine des droits de l'homme, lorsque les manuels désignent une dimension religieuse dans une notion humaine comme la dignité, ils posent une grande problématique. La détermination de cette notion oblige de chercher une qualité commune qui dépasse les limites des convictions. Les textes des manuels qui rapprochent cette problématique doit être mis et compris dans un ordre théologique bien distingué de l'ordre philosophique et moral des droits de l'homme, car la violation d'une loi divine doit être jugée dans le cadre de la théologie interne de la religion et ne doit pas être inscrite dans la dimension humaine de cette religion.

Section II : Le droit à la vie

Le droit à la vie occupe une place très importante dans la hiérarchie des droits humains. La Cour européenne des droits de l'homme (Cour EDH) estime que ce

droit « *constitue un attribut inaliénable de la personne humaine et qu'il forme la valeur suprême dans l'échelle des droits de l'homme* » (§ 87 et 94)⁶³. Plusieurs auteurs ont confirmé cette considération particulière du droit à la vie. J.P. MARGUENAUD l'appelle le « *Roi des droits* » (voir : KISSANGOULA, 2008) et F. SUDRE le considère comme le « *premier des droits de l'homme* » (SUDRE, 2006, p. 276).

La reconnaissance de ce droit fait l'objet d'un accord relativement unanime entre toutes les philosophies, les religions et les conventions des droits de l'homme. Or, des différences surgissent lorsqu'il s'agit de donner une conception de la vie humaine ou d'aborder les évolutions de ce droit. À cet égard, plusieurs problématiques peuvent être soulevées, tels que le commencement de la vie, l'avortement, la peine de mort et l'euthanasie.

Le Coran nous éclaire sur la conception islamique de la vie et de la mort. Dieu est la source de la vie. C'est Lui « *qui a créé la mort et la vie* » [Coran, 67/2]. La vie humaine est un don sacré offert par Dieu : « *ne tuez point la vie qu'Allah a rendu sacrée* » [Coran, 17/33]. En conséquence personne ne peut intervenir à propos de la vie ou de la mort : « *Il fait vivre et Il fait mourir* » [Coran, 57/2].

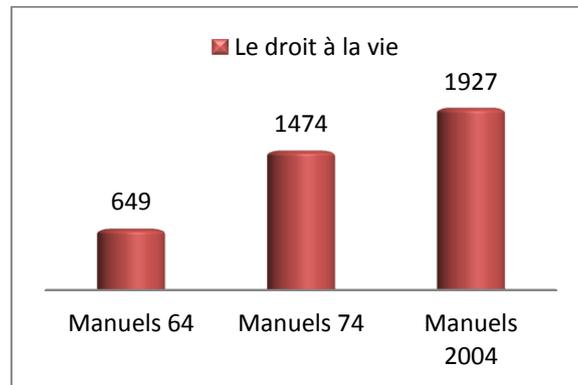
§1 : Le droit à la vie dans les déclarations des droits de l'homme

L'article 3 de la DUDH souligne que « *tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne* » (DUDH, 1948). De leur côté, les déclarations islamiques des droits de l'homme mettent l'accent sur deux aspects religieux du droit à la vie : d'une part, sa source divine, l'alinéa a de l'article 2 de la DCDHI précisant que « *la vie est un don de Dieu, garanti à tout homme* » (DCDHI, 1990) et d'autre part, la vision islamique coranique de la vie humaine en tant que chose sacrée et inviolable, l'alinéa a de l'article 1 énonçant que « *la vie humaine est sacrée et inviolable* » (DIUDH, 1981). Afin de protéger la vie humaine, ces deux déclarations précisent qu'« *il est défendu d'ôter la vie sans motif légitime* » (DCDHI, 1990) ou en d'autres termes : « *personne ne doit être exposé à des blessures ni à la mort, sauf sous l'autorité de la Loi* » (DIUDH, 1981). Cette disposition sous-entend que ces textes admettent la peine de mort.

⁶³ . Dans son arrêt *Streletz, Kessler et Krenz c/ Allemagne* du 22 mars 2001 (voir : KISSANGOULA, 2008).

§2 : Le droit à la vie dans les manuels scolaires

Nous avons étudié le thème « favoriser le droit à la vie » dans les trois manuels choisis, et nous avons obtenu les résultats ci-dessous.



La graphique montre que le thème « favoriser le droit à la vie » est davantage traité dans les manuels les plus récents. Ce résultat concorde avec l'importance du thème « promouvoir le respect de la dignité humaine » évoqué précédemment. Ces deux éléments sont en effet liés, étant donné que la protection de la vie humaine est une condition indispensable pour la sauvegarde de la dignité humaine et vice-versa. Plusieurs auteurs soutiennent cette inhérence entre les deux droits par le fait que « *le respect de l'être humain en islam concerne, principalement, le respect de la vie humaine, et le respect de la dignité de l'être humain* » (AL-MIDANI & STEHLY, 2008, p. 544). Le Professeur AL-ZUHAILY explique également que « *l'homme est un corps (qui contient la vie) et une âme qui prétend à la supériorité [...]. Donc, il ne suffit pas d'assurer le droit à la vie, il faut aussi se protéger de l'indignité et de la dégradation* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 146-147).

Les manuels de 74 et 2004 enseignent que le droit à la vie est une exigence que Dieu a inscrit dans l'islam : « *le droit à la vie et à l'existence est une chose que Dieu a ordonné dans l'islam, ainsi que dans les autres charias divines. Personne ne peut interrompre la vie sans fondement. Le droit à la vie a pour but, selon l'islam, de permettre à l'individu d'accomplir sa fonction sociale et d'achever son rôle humain sur terre* » (Manuels 74, p. 150 et Manuels 2004, p. 211).

Les manuels sont en accord avec les divers penseurs musulmans qui estiment que « *la vie est un don d'Allah pour l'homme et que personne ne peut l'ôter sans Sa volonté* » (Al-SIBA'I, 1959, p. 39 ; voir aussi AL-ZUHAILY, 2008, p. 141).

1. Le caractère sacré de la vie humaine

Selon les trois manuels, la vie humaine jouit en islam d'une considération particulière qui résulte de sa source divine. La vie de l'être humain est, d'après les textes islamiques, une chose sacrée, et en conséquence intouchable, sauf en droit pour des raisons légitimes.

Les trois manuels citent ce texte coranique : « *Et, sauf en droit, ne tuez point la vie qu'Allah a rendu sacrée* » [Coran, 17/33] (Manuels 64, 1/p. 148, Manuels 74, p. 104 et Manuels 2004, p. 86). Ils rapportent aussi un hadith du Prophète qui dit : « *Tout ce qui appartient au musulman est sacré pour le musulman : son sang, ses biens et son honneur* » (Manuels 64, 2/ p. 20, Manuels 74, p. 123 et Manuels 2004, p. 106).

Les manuels de 64 informent que « *l'islam a enseigné aux musulmans comment conserver la sacralité des personnes* » (Manuels 64, 1/ p. 15). Cette sacralité s'étend à tout ce qui appartient à autrui. « *Le droit de fraternité exige que le croyant ne viole jamais le sang, l'honneur et les biens des autres personnes : "En vérité, votre sang, vos biens et votre honneur sont autant inviolables et sacrés que la sacralité de ce jour-ci dans ce pays-ci" a prononcé le Prophète dans le Discours de l'Adieu* » (Manuels 64, 2/ p. 89), en référence au dernier jour du pèlerinage et au pays *harâm* (la Mecque).

La protection de la vie de la personne humaine s'inscrit dans un système de protection islamique qui englobe trois aspects complémentaires, à savoir la protection de la vie, de l'honneur et des biens de la personne humaine : « *la religion islamique a interdit au musulman de violer le sang, l'honneur ou le bien des gens. La protection de ces trois choses préserve la société de l'hostilité et de la haine, et lui apporte la sécurité et le bonheur* » (Manuels 64, 2/ p. 89). La même idée est reprise par les manuels de 2004 : « *Dieu ordonne de protéger la vie de l'homme ainsi que ses biens et son honneur* » (Manuels 2004, p. 106).

2. Une confusion à propos de la dimension humaine de ce droit

La protection de la vie humaine vaut, selon les manuels, pour l'ensemble des individus et sans distinction, conformément aux préceptes de l'islam : « *Et, sauf en droit, ne tuez point la vie qu'Allah a rendu sacrée* » [Coran, 17/33] (Manuels 64, 1/p. 148, Manuels 74, p. 104 et Manuels 2004, p. 86). Les ouvrages scolaires tentent d'exclure toute ambiguïté aboutissant à une distinction quelconque entre

vie et vie ou sang et sang. Les livres de 74 rappellent à ce titre les fins du djihad en islam : « ... *puisque l'islam n'est pas venu pour faire couler le sang humain dans les guerres, mais pour répandre le droit et la justice, et élever la parole d'Allah* » (Manuels 74, p. 236). Ceux de 2004 considèrent pour leur part que la protection particulière du sang du croyant ou du musulman, parmi les droits entre musulmans, n'implique pas l'ignorance ou le non respect du sang humain en général : « [il est prescrit en islam] *l'inviolabilité du sang du croyant pour son frère. Il est interdit également de violer la vie de tout être humain sans droit* » (Manuels 2004, p. 46). Les manuels de 74 précisent qu'un tel comportement est condamnable : « *Quelle sanction pour celui qui tue un dhimmi sans motif légitime ?* » (Manuels 74, p. 129). Le grand cheikh AL-GAZALY fait le point sur cette question : « *le musulman et le non musulman sont pareils s'agissant de l'inviolabilité du sang et du mérite de la vie. Ainsi, l'agression contre les innocents parmi les gens du Livre est aussi odieuse que celle commise envers les musulmans* » (AL-GAZALY, 2005, p. 47).

Cependant, quelques passages génèrent une ambiguïté quant à la définition et l'étendue de cette dimension humaine. Un passage invitant à « *l'inviolabilité du sang humain* » se fonde sur la protection de la vie du seul musulman : « *il est interdit de violer la vie d'un musulman sans un motif légitime, car le sang du musulman est protégé par Allah* » (Manuels 74, p. 124). Un autre énonce, à propos des règles du djihad, « *l'interdiction pour le musulman de tuer un homme sans qu'il soit sûr que celui-ci est mécréant* » (Manuels 74, p. 39). Or, l'existence d'une telle certitude ne donne pas pour autant le droit d'infliger la mort. En effet, enseigner aux jeunes que chaque mécréant mérite la mort équivaut à soumettre des millions de personnes à ce jugement radical. Cette attitude résulte de la confusion entre le mécréant et le guerrier et de l'ambiguïté de leur statut respectif. Pour le premier, il s'agit d'un statut religieux alors que pour le second, il s'agit d'un statut politique.

En outre, les manuels de 2004 informent que « *le Prophète nous a interdit de tuer volontairement l'âme de la personne humaine que Dieu a protégée par l'islam ou le Pacte* » (Manuels 2004, p. 125). Suivant cette considération, l'âme de la personne qui ne fait pas partie des musulmans ou des gens du Pacte est-elle protégée par Dieu ?

En tous les cas, ces exemples ambigus demeurent peu nombreux dans les manuels et mieux vaut les appréhender à la lumière de textes précédents. Ils ne semblent pas pouvoir amoindrir la tendance générale des manuels à respecter la vie de tous les êtres humains, sans exception. Or, pour un sujet aussi grave comme la vie humaine, l'examen critique ne peut pas laisser passer une telle confusion. De plus, le respect de la vie humaine des non musulmans comporte un grand fondement de la conception des jeunes musulmans de la relation avec autrui. Il constitue une exigence cruciale dans l'éducation aux droits de l'homme.

3. Des dispositions islamiques pour sauvegarder le droit à la vie

Dans le chapitre intitulé « les droits de l'homme en islam », les manuels de 74 et 2004 consacrent une section au droit à la vie. Ils rapportent que « *l'islam a mis en place les règles et les dispositions nécessaires pour garantir le droit à la vie* ». Les manuels de 2004 suivent à peu près à la lettre les dispositions exposées par ceux de 74, dont certaines apparaissent déjà de manière dispersée dans les ouvrages précédents.

3.1. L'interdiction du meurtre

Les manuels soulignent l'interdiction du meurtre sauf en droit (Manuels 74, p. 151, et Manuels 2004, p. 211). Nous trouvons la preuve de cette interdiction islamique dans ce texte coranique qu'ils citent : « *Et, sauf en droit, ne tuez point la vie qu'Allah a rendu sacrée. Quiconque est tué injustement, alors Nous avons donné pouvoir à son proche [parent]. Que celui-ci ne commette pas d'excès dans le meurtre, car il est déjà assisté (par la loi)* » [Coran, 17/33] (Manuels 64, 1/p. 148, Manuels 74, p. 104 et Manuels 2004, p. 86). Un autre texte, repris par les manuels, prohibe le meurtre, mais entre les croyants : « *Il n'appartient pas à un croyant de tuer un autre croyant, si ce n'est par erreur* » [Coran, 4/92] (Manuels 74, p. 42 et Manuels 2004, p. 45).

Il est à noter que l'interdiction de l'homicide est soumise à une exception importante. Une telle punition peut être appliquée par le droit, c'est-à-dire par l'appareil juridique de l'État conformément à la loi. Cette exception nous amène à explorer l'appréciation des manuels à propos de la peine de mort, qui sera l'objet d'un paragraphe ultérieur.

Les manuels rappellent à cet égard l'attitude islamique, dans une période historique ancienne, vis-à-vis du crime d'assassinat des enfants par leurs parents :

« *Et ne tuez pas vos enfants par crainte de pauvreté ; c'est Nous qui attribuons leur subsistance, tout comme à vous. Les tuer, c'est véritablement un immense péché* » [Coran, 17/31] (Manuels 64, 1/ p. 148, Manuels 74, p. 104 et Manuels 2004, p. 86).

3.2. L'interdiction du suicide

Les ouvrages de 74 et 2004 expliquent la justification de cette interdiction d'un point de vue islamique :

« Il est interdit pour l'homme d'agresser les autres, de même qu'il est interdit pour lui d'agresser sa propre personne par le suicide. L'interdiction du suicide peut être justifiée par le fait qu'aux yeux de l'islam, la vie de l'homme ne lui appartient pas vraiment, car d'une part, elle est la propriété de Dieu et d'autre part, elle relève de la société. De ce fait, l'élimination de cette vie est une violation faite au droit de Dieu et à celui de la société » (Manuels 74, p. 151-152 et Manuels 2004, p. 212-213).

Le fondement coranique de cette règle figure dans les manuels de 74 et 2004 : « *Et ne vous tuez pas vous-mêmes. Allah, en vérité, est Miséricordieux envers vous* » [Coran, 4/29] (Manuels 74, p. 24 et Manuels 2004, p. 24). Cette interdiction est assortie d'une menace d'un châtement de nature métaphysique. Les manuels reprennent un hadith révélant que tout suicidé ira en enfer pour l'éternité (voir : Manuels 74, p. 151-152 et Manuels 2004, p. 212). Par contre, les législations modernes ne comportent pas une interdiction du suicide. En France, par exemple, « *le suicide ne fait l'objet d'aucune incrimination légale. [...] Le droit de se suicider est donc implicitement reconnu* » (LEBRETON, 2005, p. 287). L'interdiction morale et explicite de cet acte par l'islam montre qu'il n'est religieusement pas autorisé et qu'*a contrario*, il est même considéré comme une atteinte au droit de la société.

3.3. L'interdiction de l'avortement

Selon les deux manuels récents, « *l'islam défend l'avortement du fœtus quel que soit le motif, à l'exception du cas où la poursuite de la grossesse met en danger la vie de la mère* » (Manuels 74, p. 150 et Manuels 2004, p. 211). Cette exception n'a d'autre but que de protéger la vie de la mère. La position des manuels correspond, à cet égard, à celle du courant islamique majoritaire, bien que quelques précisions soient nécessaires.

Selon un hadith du Prophète (rapporté par AL-BUKHARY, n° 2987 et MUSLIM, n° 4787), l'âme humaine (spirituelle et non pas biologique car cette dernière existe déjà) est insufflée dans le fœtus après 4 mois ou 120 jours du début de la grossesse (la conception). Cette période est déterminante dans la formulation de la réponse islamique à la question de l'interruption volontaire de la grossesse (IVG). Plusieurs oulémas ont expliqué que l'IVG est strictement interdite à partir du 120^{ème} jour, à l'exception du cas où les médecins sont certains que la mère mourra si elle garde son fœtus. En ce qui concerne la période qui précède l'existence de l'âme humaine (le souffle de l'âme), c'est-à-dire pendant les quatre premiers mois de la gestation, la femme peut avoir recours à l'avortement d'une part si les médecins décident que la grossesse peut provoquer une maladie grave ou la mort de la mère, et d'autre part, si la consultation médicale a dévoilé que le fœtus est atteint d'une maladie grave qui menace sa vie ou d'une déformation cruelle et fatale (voir : AL-QARADAWY, 1997, p. 178-179 et IBN BAZ, *Hukm al-ijhâd*, La question de l'avortement).

Par ailleurs, en reconnaissant le droit de l'enfant à naître, plusieurs juges défenseurs des droits fondamentaux estiment que ce droit « *doit impérativement se concilier avec le droit à la vie et à la santé de la mère porteuse de l'enfant à naître, qui se traduit par le droit de la mère à l'avortement* » (KISSANGOULA, 2008). En outre, certaines jurisprudences retiennent une autre argumentation, en mettant face à face le droit de la femme à l'autonomie et à disposer de son propre corps et celui de l'enfant à la vie. Ainsi, « *le Parlement européen s'est exprimé, dans une résolution du 12 mars 1990, en faveur de la libéralisation de l'avortement, alors que la Convention américaine des droits de l'Homme de 1969 protège le droit de toute personne au respect de sa vie "à partir de la conception"* » (LEBRETON, 2005, p. 272).

En France, le débat juridique sur l'avortement est clos depuis la loi Veil du 17 janvier 1975, relative à l'interruption volontaire de grossesse, qui l'a légalement autorisé. Le texte prévoit deux types d'avortement. Tout d'abord, la mère peut recourir à l'IVG qui « *ne peut intervenir qu'en début de grossesse [...] dans ses douze premières semaines [...]. Elle peut être demandée par toute femme enceinte qui s'estime en « situation de détresse* » (art. L. 2212-1, C. santé public, issu de la loi Veil, in : LEBRETON, 2005, p. 273). Ensuite, l'intervention peut être motivée

par des raisons médicales. Il est ainsi possible de pratiquer une interruption thérapeutique (ou médicale) de grossesse lorsque la poursuite de la grossesse « *met en péril grave la santé de la femme* » (et non plus nécessairement sa vie) ; ou lorsqu'il existe « *une forte probabilité que l'enfant à naître soit atteint d'une affection [...] incurable* » (LEBRETON, 2005, p. 272).

Néanmoins, le débat sur le plan moral se poursuit encore. À titre d'exemple, « *la légalisation de l'avortement pour affection incurable de l'enfant pose un grave problème de conscience, dans la mesure où elle s'analyse comme l'acceptation d'une forme d'eugénisme* ». Autrement dit, la « *société préfère se débarrasser des mongoliens ou des myopathes plutôt que d'en assumer la charge...* » (voir LEBRETON, 2005, p. 273). De surcroît, la logique selon laquelle on légalise une interruption de la vie pour un motif aussi large que « *lorsque celle-ci est confrontée à un état de détresse* », aboutit à envisager d'autres cas de figure similaires, comme une « *interruption volontaire de vieillesse* » (voir LEBRETON, 2005, p. 288). En tout cas, il ne faut pas oublier qu'une telle loi est intervenue pour des raisons pragmatiques, suite à l'augmentation du nombre d'avortements illégaux.

3.4. « L'obligation de prendre ses médicaments »

Les manuels précisent que cette disposition s'applique « *en cas de besoin, mais après la consultation d'un médecin* » (Manuels 74, p. 150 et Manuels 2004, p. 211). Cette règle générale s'inscrit dans l'ordre moral et non juridique. Plusieurs pays ont choisi récemment d'adopter une position inverse. En France, le droit « *au refus de l'acharnement thérapeutique* » a été consacré par la loi du 4 mars 2002 et précisé par celle du 22 avril 2005. La première « *pose le principe du droit de toute personne à refuser un traitement, même lorsque ce choix met sa vie en danger* » (BYK, 2010). Ces dispositions font prévaloir le droit à la liberté, notamment celle de disposer de son corps, sur le droit à la vie.

3.5. « Le devoir de payer *annafaqa* (la dépense) »

Selon les manuels de 74 et de 2004, « *il existe, parmi les dispositions visant à la sauvegarde de la vie, l'obligation de subvenir aux besoins nécessaires de l'enfant qui incombe au père, puis au plus proche, puis à la société et enfin à l'État* » (Manuels 74, p. 152 et Manuels 2004, p. 213), cet-à-dire l'enfant ne sera jamais abandonné jusqu'à la mort.

3.6. « L'obligation de se défendre »

D'après les mêmes manuels, « *il faut impérativement que l'homme défende sa personne avec force et sans renoncement. L'islam considère celui qui perd sa vie en défendant sa personne comme un martyr. Le Prophète a dit : "Quiconque subit la mort en défendant son sang est un martyr, quiconque subit la mort en défendant sa famille est un martyr"* » (Manuels 74, p. 152 et Manuels 2004, p. 213).

3.7. Des dispositions pour améliorer le niveau de la vie

Tout d'abord, les manuels soulignent que « *l'islam n'a pas seulement consacré le droit à la vie, il vise aussi à élever le niveau de la vie et donc à prohiber tout ce qui la détériore* » (Manuels 74, p. 152 et Manuels 2004, p. 213). Ceux de 74 précisent que « *l'islam a recommandé la propreté et le sport et a interdit les boissons enivrantes et les turpitudes* » (Manuels 74, p. 152), alors que les ouvrages de 2004 abandonnent ces références pour souligner davantage la portée générale de ce principe : « *L'homme ne doit pas prendre quelque chose qui puisse nuire à sa santé ou menacer sa vie* » (Manuels 2004, p. 208). Cette orientation correspond au développement contemporain du « droit de vivre », c'est-à-dire de bénéficier des moyens nécessaires pour vivre.

Il est probable que les auteurs des manuels se soient inspirés des dispositions très similaires qui se trouvent dans un ouvrage de cheikh M. Al-SIBA'I, le fondateur du mouvement des Frères musulmans syriens, publié en 1959 (voir pour la comparaison : Al-SIBA'I, 1959, p. 39-46).

D'ailleurs, Al-SIBA'I invite à dépasser la dimension humaine et prône « *le droit à la vie pour l'animal* » (Al-SIBA'I, 1959, p. 47). De même, une autre figure islamique, le cheikh égyptien M. AL-GAZALY, estime que le respect de la vie ne se limite pas aux hommes : « *faire du mal à un animal est considéré par Dieu comme un crime conduisant à l'enfer. Le Prophète a dévoilé qu' "une femme a mérité un jugement sévère puisqu'elle a emprisonné une chatte et ne l'a ni nourri ni autorisé à se nourrir"* » (AL-GAZALY, 2005, p. 46).

§3 : Le droit à la mort (la question de l'euthanasie)

Est-ce que le droit à la vie implique un droit à la mort ? Pour le droit musulman, la réponse est purement et simplement non. Le Coran est clair à ce sujet : « *c'est Lui qui donne la vie et donne la mort* » [Coran, 40/68].

Nous avons vu la réponse des manuels à propos de l'interdiction du suicide. En plus, Le Cheikh AL-QARADAWY développe que, dans la charia, ni le corps ni l'âme n'appartiennent à l'être humain. Ils appartiennent à Dieu. En conséquence, il est interdit de vendre une partie ou un organe de son corps, ainsi qu'il est défendu de tuer son âme délibérément. Le don d'organes est une exception, la charia ne l'interdit pas, et s'analyse comme une nécessité pour l'homme de sauvegarder une autre vie en veillant à ne pas abîmer la sienne. Leur vente est par contre prohibée, contredisant le principe de la dignité humaine. (AL-QARADAWY, 21 février 1998).

Le droit à la mort est souvent lié à la problématique de l'euthanasie. Celle-ci se définit comme « *un acte délibéré par lequel un tiers entraîne directement la mort d'une personne malade* »⁶⁴ (LELIÈVRE, 2009, p. 53). Récemment, un « droit à l'euthanasie » s'est développé, reconnaissant « *le droit de l'individu d'exiger que sa mort soit provoquée par autrui afin d'abrèger ses souffrances* ». Cet acte n'est ni un meurtre, ni un suicide, « *il s'analyse donc comme le pouvoir d'obtenir une aide au suicide* » (LEBRETON, 2005, p. 288).

L'islam interdit pour sa part le recours à l'euthanasie, quel que soit le motif (voir BOUBAKEUR, Euthanasie). La vie humaine a, selon le Coran, un terme (une fin) fixé par Dieu, un *ajal* : « *Quand leur terme vient, ils ne peuvent ni le retarder d'une heure, ni l'avancer* » [Coran, 16/61]. Ainsi, pour reprendre la phrase du Recteur de la mosquée de Paris : « *l'homme ne peut se substituer à Dieu pour faire avancer ou reculer le Décret de Mort* » (BOUBAKEUR, Euthanasie). De même, en France, « *le droit pénal qui ignore l'euthanasie en tant que telle, continue de l'assimiler à des actes volontaires d'atteinte à la vie* » (BYK, 2010).

En revanche, l'euthanasie a été légalisée dans certains pays comme les Pays-Bas. (LEBRETON, 2005, p. 288). La CEDH y donne également une réponse favorable. En effet, « *tenue de se prononcer dans l'affaire Pretty, la CEDH a rejeté l'idée que la protection du droit à la vie inclurait celle d'un droit à la mort, mais a concédé que la question de l'euthanasie relevait de l'exercice de l'autonomie personnelle* »⁶⁵ (BYK, 2010, voir aussi LELIÈVRE, 2009, p. 56).

⁶⁴ . Selon le rapport de la mission d'information sur l'accompagnement de la fin de vie en date du 30 juin 2004.

⁶⁵ . Voir ce texte dans la décision de la Cour Européenne des Droits de l'Homme du 29

§4 : L'opposition entre la liberté et le droit à la vie

Nous l'avons vu, la plupart des problématiques concernant le droit à la vie correspondent à une confrontation entre la liberté (ou le principe d'autonomie) et le respect de la vie humaine.

Le point de vue islamique majoritaire fait prévaloir le second principe⁶⁶. Cette logique aboutit à avoir une attitude négative vis-à-vis du « droit à la mort », du suicide, de l'avortement ou de « l'Euthanasie ». Cette opposition apparaît aussi dans les manuels scolaires. Certains exercices des ouvrages de 74 invitent les élèves à discuter de la possible contradiction entre l'interdiction du suicide et le droit à la liberté : « *Explique le but de l'interdiction du suicide, et est-ce que cette fin est contradictoire avec le principe de la liberté ?* » (Manuels 74, p. 186). La lecture de ces manuels permet de donner la réponse suivante : la vie de l'homme est une propriété de Dieu, donc l'homme n'est pas libre de mettre fin à une propriété qui n'est pas la sienne.

Inversement, la légalisation de l'avortement en France, ou ailleurs, a fait triompher la liberté de la femme de disposer pleinement de son corps. Pareillement, selon le raisonnement de la CEDH adopté à l'égard de l'euthanasie, « *la qualité de vie prévaut, au nom de la dignité et de la liberté de l'homme, sur le respect absolu de la vie* » (BYK, 2010).

§5 : La question de la peine de mort

L'islam interdit de tuer la personne humaine sans droit. Le Prophète a précisé dans un hadith les cas où la peine de mort peut être appliquée en droit. Il dit : « *Le sang de l'individu musulman doit être protégé, à l'exception de trois cas : le marié qui commet l'adultère, l'auteur d'un homicide volontaire et celui qui abjure*

avr. 2002, *Pretty c.* Royaume-Uni, aff. N° 2346/02. In : (BYK, 2010).

⁶⁶ . De même, différentes orientations en France optent pour un encadrement du droit de l'homme de disposer de son corps. Par exemple : « *l'exposé du projet de loi du 25 mars 1992, relatif au corps humain et modifiant le code civil, précisait déjà que le « droit de l'individu à l'intégrité de son corps doit parfois être combiné avec d'autres droits, libertés ou intérêts supérieurs [...] L'intéressé doit être protégé contre lui-même* ». En outre, « *le Comité consultatif national d'Ethique concluait dans le même sens : « le citoyen ne dispose pas pleinement d'un droit de disposer de son corps [...] l'État exerçant un « droit d'ingérence », à la fois au nom de la solidarité collective et afin de protéger les individus contre des conduites dangereuses auxquelles ils risqueraient de s'exposer inconsidérablement* » (LELIÈVRE, 2009, p. 59).

sa religion et délaisse la communauté » (Manuels 64, 1/ p. 154, Manuels 74, p. 26 et Manuels 2004, p. 126). La discussion concernant les châtiments des comportements adultères ou d'abjuration est reportée au chapitre ultérieur où nous parlerons des « châtiments corporels », afin de s'intéresser pour le moment à la peine capitale qui cible le meurtrier. Elle se nomme, selon le langage du Coran, *al-quissâss* (le talion). Tous les manuels confirment que Dieu « *a prescrit l'application de la loi du talion pour celui qui commet le meurtre d'un musulman* » (Manuels 64, 2/ p. 20, Manuels 74, p. 123 et Manuels 2004, p. 106). Notons que cette précision, « *d'un musulman* », ne signifie pas que les manuels limitent la punition à celui qui tue un musulman ; tout être humain, quelle que soit sa religion, est concerné. La lecture d'autres passages nous permet de parvenir à cette conclusion.

Les manuels de 2004 justifient cette punition en la considérant non simplement comme une « punition » mais aussi comme une « protection » de la vie humaine, car lorsque la loi condamne l'assassin, elle réprime le fait de donner la mort, protégeant ainsi d'autres vies. Selon eux, « *l'islam a prescrit la loi du talion pour que cette loi soit l'une des conditions de la sécurité et de la paix dans la vie des gens. Dieu a dit : " C'est dans le talion que vous aurez la préservation de la vie, ô vous doués d'intelligence, ainsi atteindrez-vous la piété "* » [Coran, 2/179] » (Manuels 2004, p. 125). Suivant une logique similaire, les manuels de 64 estiment que le crime contre l'individu est un crime contre l'humanité. En soulevant « l'inviolabilité du sang », ils mettent en exergue l'intérêt de la société humaine :

« Le Coran nous rappelle que la protection d'une seule vie est une protection de la société toute entière. Cela apporte en effet la sécurité et la paix dans le groupe humain. De même, l'homicide d'un seul individu met en danger la vie de tous les membres de ce groupe. En conséquence, la peur se répand partout, et la sécurité disparaît alors qu'elle est une condition nécessaire au bonheur de la société. Allah dit : « C'est pourquoi, Nous avons prescrit pour les Enfants d'Israël que quiconque tuerait une personne non coupable d'un meurtre ou d'une corruption sur la terre, c'est comme s'il avait tué tous les hommes. Et quiconque lui fait don de la vie, c'est comme s'il faisait don de la vie à tous les hommes » [Coran, 5/32] » (Manuels 64, 2/ p. 90).

La majorité des penseurs musulmans adopte un point de vue identique. S'appuyant sur les mêmes textes du Coran, ils expliquent que « *les préceptes du*

talion que Dieu a mis en place sont des mesures et des garanties pour promouvoir le droit à la vie pour tout le monde » (AL-GAZALY, 2005, p. 47) et que « *le droit d'ôter la vie a été attribué à l'État, uniquement dans le cadre de la loi pénale et en faveur de la société, afin de protéger les individus* » (Al-SIBA'I, 1959, p. 39). Ces auteurs mettent également l'accent sur l'idée, répétée dans les manuels de 64, que « *le Coran considère toute offense à la vie comme un crime contre l'humanité et la protection de cette vie comme une faveur pour toute l'humanité* » (AL-GAZALY, 2005, p. 46 et voir aussi Al-SIBA'I, 1959, p. 39).

Cette preuve explicite donnée par le Coran conduit la théorie islamique à approuver la peine de mort. Aucun penseur musulman, à notre connaissance, n'a jamais pensé à discuter une telle punition et bien sûr les manuels scolaires ne font pas exception. Cette vision islamique, quasi unanime donc, ne semble pas être incompatible avec celle de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Cette dernière « *n'interdit pas pour autant la peine capitale* » (CARBASSE, 2008). La Convention européenne des droits de l'homme a aussi longtemps autorisé en son article 2 la peine de mort : « *la mort ne peut être infligée à quiconque intentionnellement, sauf en exécution d'une sentence capitale prononcée par un tribunal au cas où le délit est puni de cette peine par la loi* » (CEDH, 1950).

Mais en 1983, le Protocole additionnel n° 6 a opéré un revirement, énonçant en son article 1^{er} : « *La peine de mort est abolie. Nul ne peut être condamné à une telle peine ni exécuté* »⁶⁷. Si le mouvement abolitionniste s'est renforcé en Europe, nous observons qu'il « *s'est fortement ralenti, voire inversé* » aux États-Unis, où il a pourtant commencé au XIX siècle. La plupart des élus ont été contraints de se montrer favorables à la peine de mort à cause de l'influence cruciale du sentiment populaire qui « *s'enracine profondément dans une tradition religieuse à dominante vétérotestamentaire* » (voir : CARBASSE, 2008). Un spécialiste en charia commente ce renversement américain comme suit : « *La tendance abolitionniste de la peine de mort a commencé à régresser après la montée des*

⁶⁷ . Protocole n° 6 à la Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales concernant l'abolition de la peine de mort, Strasbourg, 28 avril 1983, entré en vigueur le 1^{er} mars 1985,

<http://conventions.coe.int/Treaty/fr/Treaties/Html/114.htm>

Consulté le 7 mars 2012

violences urbaines [dans les années 1970]. Ainsi, la réflexion sur l'importance de la peine de mort, et le besoin de son influence répressive, cruciale et protectrice, ont été ravivés, ce qui démontre la vérité du principe divin et l'inexactitude des illusions populaires » (UTHMAN, 1982).

Alors que cette analyse est valide pour la situation aux États-Unis, elle ne l'est pas pour celle de l'Europe. De toute façon, la peine capitale n'est pas aujourd'hui une spécificité islamique.

Conclusion

Il semble que ce qui a trait à la vie humaine, à savoir le droit à la vie, le droit à naître, l'opposition au droit à la mort et au suicide, l'interdiction de meurtre, la peine de mort, etc., ne fasse pas beaucoup débat dans le champ d'étude islamique, duquel relèvent les manuels scolaires syriens. Seul l'avortement suscite toujours une vive réflexion entre les divers courants.

La reconnaissance première du droit à la vie est en accord avec les dispositions de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Le différend surgit à propos de la source divine de ce droit, retenue par les manuels et les déclarations islamiques des droits de l'homme.

Dans leur exposition du droit à la vie, les manuels scolaires parlent davantage du respect de la vie de l'enfant. Ils rappellent ce droit de l'enfant à plusieurs reprises. Les manuels enseignent que l'avortement est purement et simplement prohibé, nous avons montré qu'il existe des précisions importantes à cet égard au sein du courant islamique majoritaire duquel relèvent souvent les manuels. Or, il est compréhensible que des manuels scolaires n'entrent pas dans ces détails.

Ils réintroduisent l'avis unanime des oulémas sur l'autorisation de la peine de mort. Pourtant, cette position ne contredit point celle de la DUDH qui n'évoque nulle part l'interdiction de la peine capitale.

La dimension religieuse engendre des divergences pratiques avec les législations occidentales, notamment au sujet de la peine de mort, et du début et de fin de la vie. En effet, ces questions mettent en conflit deux principes : le droit à la vie et le droit de disposer de son corps. En somme, la vision islamique privilégie le respect de la vie, alors que la vision occidentale libérale fait triompher l'autonomie de la volonté et la liberté de l'homme sur le droit à la vie.

Enfin, les quelques textes dans les manuels qui sembleraient séparer dimension religieuse et dimension humaine, ne doivent pas être interprétés comme une limitation de la reconnaissance du droit à la vie à une catégorie spécifique de personnes.

CHAPITRE II

L'HOMME EN TANT QU'ESCLAVE DE DIEU

L'homme, selon la vision islamique, est un « esclave » de Dieu. D'une façon contradictoire, beaucoup de penseurs musulmans affirment que la servitude de l'homme envers Dieu est la source même de sa liberté envers ses congénères. Ils pensent que *« dans la servitude de Dieu, tout le monde se trouve sur un pied d'égalité et, dans la croyance en Dieu, l'homme se libère de toutes les formes humiliantes de soumission à un autre homme. Ainsi, la croyance en Allah est le fondement de toutes les libertés que l'islam a reconnues »* (AL-ZUHAILY W., 1995, p. 10-11). Ils confirment que *« l'islam est une révolution intégrale contre les despotes et les injustes visant à libérer la volonté de l'homme de tout autre esclavage que celui d'Allah »* (AL-GHANNOUSHI, 1993, p. 37). Cela semble ainsi comme une caractéristique des monothéismes en générale.

Cette idée se retrouve clairement dans la DCDHI, dont l'article premier énonce que *« tous les êtres humains constituent une même famille dont les membres sont unis par leur soumission à Dieu et leur appartenance à la postérité d'Adam »*.

Les manuels de 64 et de 74 évoquent l'idée que *« les gens sont des esclaves d'Allah »* (Manuels 64, 1/ p. 152), car *« l'univers tout entier est une propriété d'Allah »* (Manuels, 74, p. 153).

La notion de soumission s'enracine profondément dans l'approche islamique, étant donné que « islam » signifie en arabe « soumission ». Les termes « esclave » (*abd*) et « adorateur ou dévot » (*abîd*) possèdent d'ailleurs la même racine, l'adoration désignant le fait de suivre les commandements de Dieu et de se libérer des passions. En outre, de nombreux éléments attestent d'une incarnation de la servitude à Dieu dans la société et l'imaginaire islamiques, comme par exemple l'utilisation de noms formés avec le terme *abd* ou « esclave » tels qu'Abd Allah, Abd Al-Rahman, etc. (SOURDEL, 1985).

Le statut de l'homme en tant qu'esclave de Dieu ne met pas en cause son statut en tant que calife de Dieu sur terre. La majorité des interprètes du Coran considère que l'homme est honoré par cette servitude à son Seigneur. Dans le verset du Coran évoquant le voyage nocturne (*isrâa*) qu'accomplit le Prophète Muhammad de La Mecque à Jérusalem, Dieu parle de celui-ci non en tant que messager, mais

en tant que serviteur : « *Gloire et Pureté à Celui qui de nuit, fit voyager Son serviteur [Muhammad], de la Mosquée Al-Harâm à la Mosquée Al-Aqsâ dont Nous avons béni l'alentour, afin de lui faire voir certaines de Nos merveilles* » [Coran, 17, 1]. Le grand interprète AL-QURTUBY (mort en 1273) rapporte que « *les savants ont dit : si le Prophète avait un nom ou un adjectif plus honorable que celui-ci [serviteur de Dieu], Allah l'aurait appelé ainsi dans cet état glorieux* » (AL-QURTUBY, L'interprétation du Coran, v, 10, p. 186). C'est pourquoi, l'esclavage de Dieu, contrairement à celui des hommes, ne libère pas seulement l'individu, mais il l'honore.

Nous allons étudier les effets d'une telle conception de l'homme sur les notions de liberté (section I) et d'égalité (section II).

Section I : Le droit à la liberté et ses limites

Le terme liberté a été mentionné 19 fois dans la DUDH, 9 fois dans la DIUDH, et seulement 6 fois dans la DCDHI. Ces trois textes consacrent le droit de l'homme à la liberté. La Déclaration universelle énonce dès son article premier que « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits* ». Les déclarations islamiques préfèrent employer le singulier : « *L'Homme naît libre. Nul n'a le droit de l'asservir...* » (DCDHI, 1990, art. 11, alinéa a) ou « *L'homme est né libre. Aucune restriction ne doit être apportée à son droit à la liberté* » (DIUDH, 1981, art. 2, alinéa a).

§1 : Définition et types de la liberté

1. L'approche juridique

La liberté « *signifie l'absence de soumission à une contrainte physique ou psychique, la faculté d'accomplir tel ou tel acte qui n'est ni interdit ni obligatoire* » (BETTATI et al, 2008, p. 26). Cette définition recouvre deux aspects de la liberté : le premier est négatif et vise à annuler toute contrainte ou soumission, tandis que le second est positif, puisqu'il renvoie à la capacité d'effectuer un acte à condition qu'il ne soit, ni aboli, ni rendu obligatoire par la loi. L'aspect négatif est plus présent et exprime mieux la notion de liberté. En effet, cette dernière « *se théorise mieux à partir du moment où elle apparaît insatisfaite et contrainte. Niée ou refusée, elle se dévoile dans son mouvement de revendication* » (POULAT, 1987, p. 20). En d'autres termes, la liberté « *consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui (art. 4 de la DDHC). Du point de*

vue de son titulaire, elle évoque un pouvoir reconnu à l'individu de déterminer sans contrainte son action et sa pensée » (DUPRE DE BOULOIS, 2010, p. 135).

On distingue généralement entre les libertés de la personne physique qui sont les libertés « *de chaque citoyen qu'il exerce seul et qui sont protégées par la loi, comme la liberté d'écrire, de publier, de circuler* » (BERCIS, 1993, p. 166) et les libertés publiques, collectives ou dites de l'homme en société qui « *s'exercent dans le cadre de la vie de la cité, comme le droit de manifester dans la rue, de faire grève, de publier un journal* » (BERCIS, 1993, p. 167). Certains ajoutent à cette classification les libertés intellectuelles, par exemple la liberté d'opinion (qui comprend la liberté religieuse), la liberté d'expression et la liberté de l'enseignement. (DUPRE DE BOULOIS, 2010, p. 139).

Une autre distinction peut être effectuée entre d'un côté la liberté-participation, telle que la liberté politique qui se définit comme la « *liberté pour tout citoyen de choisir ses dirigeants, de les contrôler et d'exprimer ses opinions politiques* » (BERCIS, 1993, p. 166) et de l'autre, la liberté-autonomie, qui interdit aux gouvernants de s'immiscer dans la sphère individuelle de chacun. Cette dernière correspond d'une part à la liberté personnelle, c'est-à-dire la sûreté, l'inviolabilité du domicile, de la correspondance ou de la vie privée, ou encore la prohibition de l'esclavage, et d'autre part aux libertés publiques, comme les libertés de pensée, de croyance, d'opinion, d'expression, de réunion ou d'association. (BETTATI et al., 2008, p. 26- 27).

Il reste un type de liberté qui sème la confusion, la liberté de conscience. Elle entretient des liens étroits avec les notions voisines de liberté de religion et d'opinion, avec lesquelles elle a parfois été confondue (ZUBER, 2004, p. 167). Elle pourrait être comprise comme « *la faculté laissée à chacun d'adopter librement les doctrines religieuses ou philosophiques qu'il juge bonnes, et d'agir en conséquence de ce choix* » (ZUBER, 2004, p. 167).

Si le droit à la vie est privilégié dans la doctrine nord-américaine, la liberté est le premier des droits fondamentaux d'après l'école française. En effet, la liberté figure en tête des droits dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, ainsi que dans la Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen de 1795 (voir : POULAT, 1987, p. 21-22).

2. L'approche islamique

L'approche islamique sur l'esclavage de Dieu n'appréhende pas la liberté

« dans sa signification habituelle comme une permission ou une autorisation [ou une capacité ou faculté d'accomplir tel ou tel acte]. Au contraire, l'objectif du message islamique est que Dieu interdit à l'homme de suivre ses passions et de demeurer dans l'ignorance ; Il lui commande de suivre, par volonté et avec intention, Sa méthode, car à travers elle, l'homme peut accéder au bonheur et progresser ici-bas et dans l'au-delà »
(AL-GHANNOUSHI, 1993, p. 37).

Pour éclairer cette conception de la liberté, l'auteur A. AL-FÂCY soutient que la liberté est un fait juridique, et non pas un droit naturel. L'homme n'aurait guère atteint sa liberté sans la « Révélation ». Ainsi, l'homme n'est pas né libre, mais il est né afin de devenir libre. La liberté est une lutte et une mobilisation dans la cause de la servitude d'Allah. (AL-GHANNOUSHI, 1993, p. 38).

Le penseur soudanais H. AL-TURABY estime que la liberté n'est pas une fin mais un moyen d'exprimer sa dévotion à Allah. La soumission à Dieu ne suscite aucune contradiction avec la liberté, puisque le croyant est en adoration devant Dieu, et éprouve du respect à son égard et de la reconnaissance pour sa bienfaisance. Si la liberté est dans sa forme juridique une autorisation, elle est dans sa forme religieuse un moyen servant à se consacrer à l'adoration d'Allah. Ainsi, l'homme doit se libérer pour son Seigneur. Et plus l'homme devient sincère dans sa soumission à Dieu, plus il devient libre. C'est pourquoi, la liberté redevient un fruit de la servitude à Dieu. (AL-GHANNOUSHI, 1993, p. 38).

Ainsi, l'homme qui prétend être libre ne le sera guère tant qu'il suit ses passions, puisqu'il est prisonnier de celles-ci. Mais, au moment où il arrive à se libérer de ces attaches et de ces désirs, en embrassant la servitude de Dieu, il deviendra véritablement un homme libre. Cette théorie se nourrit d'une tendance spirituelle « soufie », considérant la vie comme un « combat » contre le « paradis d'ici-bas » afin d'atteindre le « paradis de l'au-delà ».

3. L'approche des manuels

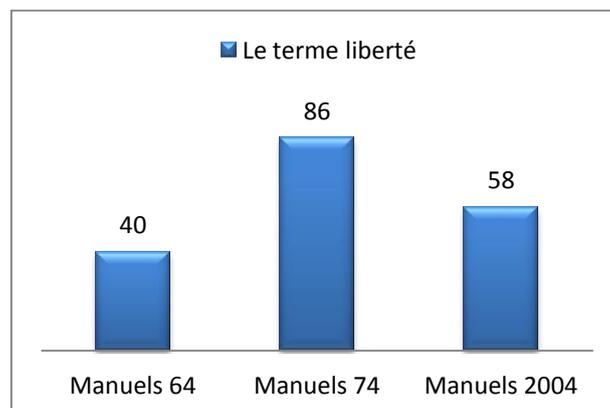
Selon les manuels de 74 et de 2004, la liberté signifie

« le droit de l'homme à agir et à procéder aux affaires qui le concernent ainsi qu'à celles qui concernent tout ce qui est autour de lui, quand il le

souhaite et selon la manière qu'il choisit. Il doit néanmoins se conformer à la méthode qu'Allah a déterminée, qui invite à apporter les avantages reconnus, et à empêcher les désavantages prohibés. [Cette liberté est en réalité] un octroi d'Allah. Dieu l'a désigné comme un droit de l'individu dès sa naissance » (Manuels, 74, p. 153 et Manuels, 2004, p. 214).

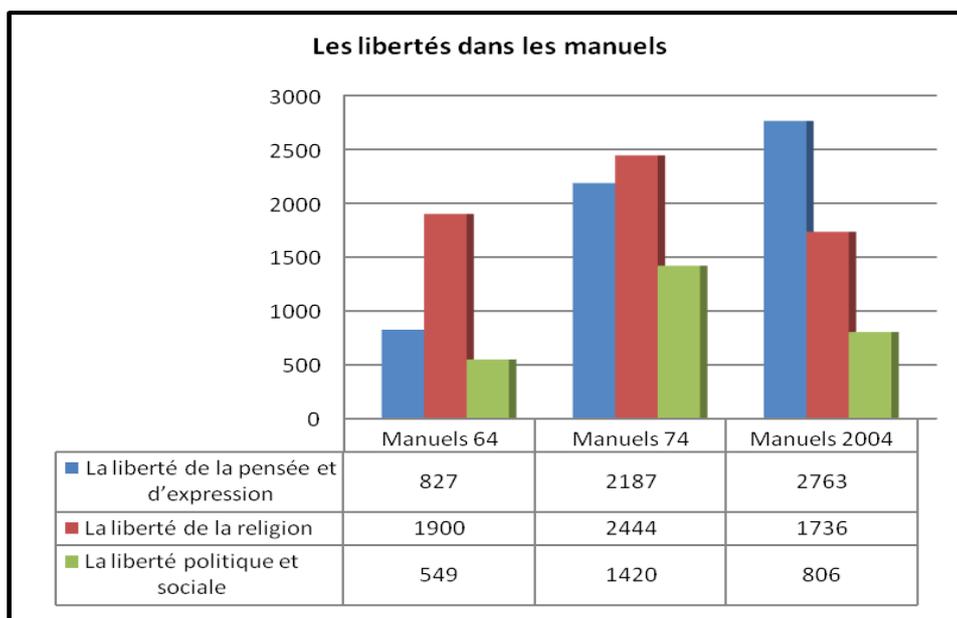
Les ouvrages de 64 ne donnent aucune définition précise de la liberté, mais ils enseignent que l'islam a bien favorisé la liberté et que l'homme est né libre : *« lorsque l'islam est venu comme religion pour l'humanité, il a empêché la corruption social en donnant à l'individu sa liberté personnelle » (Manuels 64, 2/ p. 71).* Ils ajoutent que cette religion *« a appris aux gens la façon dont ils peuvent vivre honorés et libres » (Manuels 64, 1/ p. 15).* D'où cette parole importante du deuxième Calife Omar, qui prend à partie Amre Ibn al-Âsse (son gouverneur en Égypte, lorsque son fils a frappé injustement un homme copte) : *« Ô Amre ! Par quel droit vous prenez les gens en esclaves alors qu'ils sont nés libres ?! » (Manuels 64, 2/ p. 99 et Manuels 74, p. 185).* Ainsi, les livres scolaires confirment le principe de la liberté de l'homme dès sa naissance énoncé par la Déclaration universelle ainsi que les Déclarations islamiques des droits de l'homme. La notion de liberté présentée par les manuels n'est pas identique ni avec l'approche juridique ni avec l'approche islamique présentée par les penseurs évoqués plus haut. Elle présente des points communs avec l'une et l'autre. D'une part, elle prend de la première l'idée de la faculté d'accomplir tel ou tel acte qui n'est ni interdit ni obligatoire, avec une spécificité du sens de l'interdiction et l'obligation qui est pour les manuels déterminé par la loi islamique. D'autre part, elle s'inspire de la deuxième l'idée de la soumission à Dieu pour confirmer le sens de la liberté.

Le terme liberté est utilisé dans les trois manuels selon la fréquence suivante :



Le tableau ci-dessus montre que la fréquence de ce terme dans les manuels de 74 a été multipliée par deux par rapport aux éditions de 64. Mais, elle a connu une régression dans les ouvrages actuels qui conservent toujours une évolution par rapport aux plus anciens.

Les livres traitent de différents types de la liberté, dont le tableau suivant retrace la fréquence.



Trois types de liberté peuvent être identifiés : la liberté de pensée et d'expression, la liberté de religion, la liberté politique et sociale. Le graphique précédent montre que la place accordée à « la liberté de pensée et d'expression » augmente notablement dans les manuels avec le temps. En revanche, le traitement de la liberté de religion, qui a connu une progression en 74 par rapport aux manuels de 64, fait une chute importante dans les ouvrages les plus récents. Enfin, la liberté politique et sociale suit une évolution similaire à celle de la liberté de religion, tout en demeurant globalement la moins abordée.

Or, notre analyse a permis de conclure que le traitement d'un type de liberté ne débouche pas nécessairement sur une conclusion favorable à encourager cette liberté. Au contraire, des « limites à la liberté » sont posées, comme nous le préciserons ultérieurement, tant d'un point de vue quantitatif que qualitatif.

Certains types de liberté, figurant dans les déclarations universelles des droits de l'homme, sont absents dans les manuels scolaires. Les plus notables sont la liberté de réunion et d'association (DUDH, 1948, alinéa 1 de art 20) et la liberté de circulation (DUDH, art. 13, DCDHI, art. 12 et DIUDH, art. 23, alinéa a).

§2 : La liberté de pensée, d'opinion et d'expression

La liberté d'opinion peut être définie comme « *la liberté d'avoir des opinions de toute nature (politique, syndicale...), de ne pas être défavorisé ou inquiété à cause d'elles et enfin, de pouvoir les exprimer* ». La liberté d'expression, quant à elle, est « *le droit d'exprimer de manière publique ses convictions et de manifester extérieurement ses opinions* » (FAVOREU et al., 2009, p. 242-243). Cette liberté est primordiale, car elle « *est un moyen essentiel d'obtenir toutes les autres libertés fondamentales* » (LEVIN, 2005, p. 189).

Le penseur musulman M. AMARA essaye de retracer la source de la liberté de pensée dans l'histoire islamique. Il signale que si la civilisation occidentale a connu « la méthode du doute » depuis Descartes (1596-1650) malgré la réticence de l'Église catholique, l'islam a par contre reconnu le doute méthodique comme une voie aboutissant à la vérité ou la foi. AL-JAHIZ (780-869) considère que le doute méthodique est le seul moyen pour les savants d'accéder à la vérité, au point d'en faire une science qu'il faut apprendre. GAZALY (1058-1111) développe également une hypothèse similaire sur le doute méthodique. Cet accueil favorable fait à la liberté de pensée est ainsi répandu chez les différentes écoles doctrinales islamiques, à l'exception des *salafistes* et des littéralistes. (Voir AMARA, 1985, p. 21-23).

1. La liberté de pensée et d'expression dans les Déclarations des droits de l'homme

L'article 18 de la Déclaration universelle assure les libertés intellectuelles : « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ...* ».

L'article 19 ajoute la liberté d'expression à la liste des libertés intellectuelles.

Quant aux déclarations islamiques, elles mettent notamment l'accent sur la liberté d'expression ou « la liberté de parole ». La Déclaration du Caire proclame que « *tout Homme a le droit d'exprimer librement son opinion pourvu qu'elle ne soit pas en contradiction avec les principes de la Chari'at* ». L'article 12 de la DIUDH de 1981 reprend cette phrase presque mot à mot. L'expression même « liberté de pensée » ne se montre dans la DCDHI, alors qu'elle fait l'objet d'un titre dans la DIUDH. En outre, ces deux textes mettent en évidence la liberté de recherche et d'information : « *L'information est un impératif vital pour la société* » (DCDHI, 1990, art. 22, alinéa c). « *La recherche de la connaissance et la quête de la vérité*

sont non seulement un droit mais un devoir pour tout musulman » (DIUDH, 1981, art. 12, alinéa b).

2. La liberté d'opinion et d'expression dans les manuels

Selon les manuels, cette liberté signifie que *« l'homme dispose du droit de réfléchir grâce à la raison qu'Allah lui a donné, d'exprimer son opinion et d'en discuter tant que son but est la recherche de la vérité et de prouver la justesse de son avis »* (Manuels 74, p. 160 et Manuels 2004, p. 217). Leurs auteurs considèrent cette liberté comme une nécessité *« parce qu'elle permet de s'éclairer sur le chemin de la vérité, qui ne peut pas être atteinte sans la recherche et la réflexion. Elle conduit en outre au développement de la production scientifique qui est la base du progrès des nations »* (Manuels 74, p. 160 et Manuels 2004, p. 217). Les manuels de 64 expliquent que l'islam a reconnu le droit à la liberté d'opinion et d'expression, même s'ils l'encadrent dans les limites de la charia. Ils indiquent que *« l'islam a garanti la liberté d'opinion dans les limites qu'Allah a définies. L'homme a donc le droit d'exprimer son opinion dans les affaires privées ou publiques et personne n'a le droit de le priver de la jouissance de ce droit »* (Manuels 64, 2/ p. 71).

De plus, pour souligner la légitimité et l'importance de cette liberté, ces manuels rapportent que *« le Prophète favorisait la liberté d'opinion. Il consultait ses compagnons à propos de toutes les affaires qui nécessitaient leur avis. Puis, les compagnons du Prophète l'ont suivi dans le respect de cette tendance. Omar a dit : "La personne la plus favorable à mon égard est celle qui me confie mes défauts" »* (Manuels 64, 2. p. 72-73). En outre, les manuels exposent plusieurs aspects de la liberté de pensée en islam et de sa mise en œuvre.

Premièrement, ils font référence au principe islamique de révéler la vérité publiquement. Les ouvrages de 64 enseignent que *« le musulman doit révéler la vérité sans craindre la réaction des gens »* (Manuels 64, 2. p. 71) tandis que ceux de 74 affirment que *« la révélation de la vérité à haute voix est un devoir religieux et social, en particulier lorsque l'homme voit une fausseté portant l'habit de la vérité »* (Manuels 74, p. 235).

Deuxièmement, ils soulignent la place importante qu'occupe la raison en islam.

« Le Coran s'est appuyé sur la raison en affirmant l'existence du créateur de ce monde et l'unicité de ce créateur... En outre, le Coran a encouragé la réflexion dans beaucoup de versets... En effet, le Coran favorise la raison puisqu'il fait

confiance en les résultats de son action. Il la considère comme une lumière qui guide l'homme dans toutes les épreuves de sa vie, à condition qu'elle soit utilisée convenablement » (Manuels 74, p. 160-161 et Manuels 2004, p. 217).

Troisièmement, les manuels mettent l'accent sur plusieurs exemples de prise en compte de la liberté d'opinion dans les fondements de la charia. Selon eux, la liberté d'opinion en islam n'est pas seulement un slogan brandi, ni un mot utilisé pour la propagande, mais elle est un principe concret dont on trouve l'application dans la charia. Ils en donnent plusieurs exemples :

Tout d'abord, le consensus des savants [l'ijmâ'a, qui signifie l'accord de tous les jurisconsultes, à un moment donné, sur une question précise] est une application pratique de la liberté de pensée, étant donné que chaque savant bénéficie d'une liberté totale de manifester son opposition en raison de son analyse personnelle des arguments. Ensuite, le raisonnement déductif [le qiyâs qui consiste à répondre à une question nouvelle non prévue par le Coran ou la Sunna en procédant par analogie] est un autre exemple de la mise en œuvre de la liberté d'opinion en islam. Enfin, la naissance des écoles juridiques multiples en islam est le plus grand témoignage de l'application effective de la liberté d'opinion. Ces écoles, qui sont encore disséminées dans de nombreux pays, affirment que la liberté de pensée est toujours assurée, tant que celui qui la pratique en a la capacité intellectuelle ou les compétences scientifiques » (Manuels 74, p. 162-163 et Manuels 2004, p. 218).

Ce dernier aspect existe encore dans les manuels de 64 : « *Un des facteurs de la prospérité du fiqh islamique durant la période des grands imams [vers le IX^{ème} siècle] est la liberté d'opinion, car les gouvernements de cette époque n'ont pas favorisé une école de pensée particulière, mais ont octroyé la liberté aux personnes capables d'interpréter les textes sans crainte* » (Manuels 64, 2/ p. 113). Il semble que les manuels parlent ici plus exactement de « la liberté académique », distincte de la liberté intellectuelle qui « *est la prérogative de tous les citoyens dans un État libre et moderne* », car elle « *est la liberté intellectuelle conférée aux professeurs et des étudiants* »⁶⁸ (MAKDISI, 1985, p. 79) et donc aux savants et fondateurs des écoles juridiques dans le cas islamique.

⁶⁸ . Pour préciser l'origine de la liberté académique, « *on peut dire que la liberté intellectuelle remonte aux Grecs. La liberté académique, quant à elle, remonte, dans la civilisation occidentale, à l'université médiévale* » (MAKDISI, 1985, p. 80).

§3 : La liberté religieuse

Elle se définit comme la « *liberté pour tout individu d'adhérer à la confession de son choix ou de les rejeter toutes. Il est libre d'exprimer et d'enseigner, en privé ou en public, ses convictions et ses croyances et d'exercer publiquement le culte correspondant à sa foi* » (BERCIS, 1993, p. 166-167). Il est clair que cette conception regroupe la liberté de conscience, de religion et de culte. POULAT constate que l'expression « liberté religieuse » n'est pas familière en français, « *alors qu'elle est classique en Italie et dans l'aire anglo-saxonne [...] En France, la langue juridique classique dit liberté de conscience et liberté de culte ou de religion* » (POULAT, 1987, p. 19-20).

1. La liberté religieuse dans les textes internationaux

D'abord, l'article 10 de la DDHC énonce que « *nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi* ». Pourtant, cet article comporte une limite importante : « *la curieuse incise, « même religieuses », trahit le fait que cette liberté était moins facile que d'autres [...] à accorder* » (CABANEL, 2004, p. 67).

Ensuite, l'article 18 de la DUDH proclame que « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun...* ». Cet article fit obstacle au vote de l'Arabie Saoudite à la déclaration en 1948. Les représentants de ce pays ont opté pour l'avis courant à propos de la liberté religieuse, qui interdit au musulman de changer de religion et qualifie celui qui le fait d'apostat méritant la peine de mort. Les manuels scolaires syriens partagent cette position.

Par ailleurs, aucun article dans la DCDHI ne mentionne la liberté de croyance. Nous nous demandons avec AL-MIDANI pourquoi cette déclaration a négligé cette liberté, sachant que la source principale de l'islam interdit formellement toute entrave à l'exercice religieux et que plusieurs versets coraniques insistent sur la liberté de religion (AL-MIDANI, mai 2009). D'ailleurs, la DIUDH y fait expressément référence dans son article 13 : « *Toute personne a droit à la liberté de conscience et de culte conformément à ses convictions religieuses* » (DIUDH, 1981). Elle souligne de surcroît la liberté religieuse des minorités non musulmanes : « *Le principe coranique "Il n'y a pas de contrainte dans la religion"*

doit régir les droits religieux des minorités non musulmanes » (DIUDH, 1981, art. 10, alinéa a). Cette comparaison permet de constater que la DIUDH (1981), issue d'une organisation non gouvernementale (le Conseil Islamique pour l'Europe), s'avère plus progressiste que la Déclaration du Caire (1990) rédigée dans le cadre d'une organisation gouvernementale (la Conférence Islamique) et pourtant plus récente.

2. La liberté religieuse dans les manuels

2.1. La liberté de croyance

Les manuels évoquent la liberté de croyance à travers deux méthodes.

D'une part, ceux de 64 et de 74 indiquent que l'islam confère à l'homme une pleine liberté en matière de croyance, en décourageant l'imitation aveugle des convictions d'autrui. Les ouvrages de 64 insistent davantage, comme le montre l'extrait suivant : *« L'islam a déconseillé aux gens de marcher sur les traces de leurs parents sans réflexion et sans examen de leur doctrine »* (Manuels 64, 2/ p. 59). En référence à quelques versets du Coran, ils précisent ailleurs qu'*« il faut chercher la vérité en se libérant du mimétisme aveugle des coutumes des ancêtres. L'homme doit disposer d'une personnalité autonome et laisser de côté l'imitation non raisonnable. Il ne doit pas avoir d'opinion sans persuasion intellectuelle »* (Manuels 64, 1/ p. 128). Cette inclination est confirmée dans les manuels de 74 qui relèvent que *« dans les affaires doctrinales, il est formellement interdit d'imiter sans recourir à un argument fort »* (Manuels 74, p. 110).

D'autre part, les livres scolaires rappellent l'interdiction stricte de la contrainte en religion. Les manuels de 64 soulignent ce verset du Coran : *« Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants ? »* [Coran, 10/ 99] » (Manuels 64, 1/ p. 137). À la lumière de cette parole divine, les auteurs expliquent aux élèves que

« Dieu a voulu donner aux hommes le choix de leur croyance. C'est pourquoi, ils diffèrent par la diversité de leur éducation, de leur attitude envers les preuves, voire de leur perception de la vérité elle-même. Ainsi, Dieu dit au Prophète qu'il ne lui appartient pas de contraindre les hommes à embrasser l'islam : « Nulle contrainte en religion. Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement » [Coran, 2/ 256] » (Manuels 64, 1/ p. 140).

Puis, les auteurs en tirent les leçons suivantes : « *Premièrement, l'islam n'acceptant aucune contrainte qui ait pour but d'amener les gens vers lui. Deuxièmement, la mission des prophètes est d'informer les gens sur la révélation de Dieu et de leur transmettre son message* » (Manuels 64, 1/ p. 144-145).

Les manuels de 74 et de 2004 reprennent cette absence de contrainte en religion, se fondant sur le fait que « *le Prophète appelait à l'islam par la sagesse et la bonne parole, [...] il n'a imposé l'islam à personne. La raison pour laquelle l'islam ne permet pas à ses adeptes de contraindre quelqu'un à devenir musulman est que la religion est une affaire de cœur, et qu'il est impossible d'avoir une influence sur la conscience, la raison et le cœur d'un homme par la force et la contrainte* » (Manuels 74, p. 154-155 et Manuels 2004, p. 215).

Néanmoins, ces textes mettent en cause la position des auteurs par rapport à l'apostasie, car la contrainte en matière de religion s'applique aussi bien sur l'entrée dans la religion que la sortie d'elle. En effet, la peine mentionnée pour l'apostat consiste d'une obligation de rester dans la religion.

L'étendue de la liberté de croyance est illustrée par la situation de la femme, qui appartient au « gens du Livre » et qui décide de se marier avec un musulman. En effet, « *il est strictement interdit d'obliger la femme chrétienne ou juive à changer sa religion et de se convertir à l'islam... En effet, elle a le droit de jouir d'une liberté religieuse complète* » (Manuels 74, p. 196 et Manuels 2004, p. 146).

2.2. La liberté de culte

La liberté de culte est la possibilité de pratiquer publiquement sa religion. En tant que partie de la liberté religieuse, elle a souvent été dénigrée jusqu'aujourd'hui. Certains auteurs pensent que « *la liberté de conscience, en tant qu'expression personnelle et intime de la conscience morale et religieuse n'a jamais été combattue [...]. Ce qui a posé très souvent problème, en revanche, c'est la possibilité de l'expression publique de cette conscience dans une société religieuse ou politique donnée* » (ZUBER, 2004, p. 168). Cette précision confère une importance particulière à la liberté de culte. Face à sa privation éventuelle, les manuels de 74 et de 2004 conseillent aux musulmans de quitter le pays qui interdit la pratique de leur religion. Ils s'expriment presque pareillement sur cette idée : « *Le musulman doit émigrer s'il est inquiet pour sa religion...* » (Manuels 74, p.

44) ou « *Le musulman doit quitter le lieu où il ne peut pas jouir de la liberté de culte et d'adoration* » (Manuels 2004, p. 47).

2.3. Des obstacles à propos de la liberté religieuse

2.3.1. La liberté religieuse et les conquêtes islamiques

Les manuels essaient de répondre à une question récurrente, posée notamment par les occidentaux : comment peut-on concilier la liberté religieuse et les conquêtes islamiques ? Les manuels de 64 ont déjà invité les élèves à discuter de cette problématique en les interrogeant ainsi : « *Sous la lumière de ce que tu connais sur le djihad, [...] Quel est son rôle ? S'agit-il de contraindre les gens pour accepter la religion ou de renforcer la religion d'Allah sur terre ? Quel rapport entre la force des armes et celle des arguments dans le but de mettre la religion d'Allah au premier rang ?* » (Manuels 64, 1/p. 146). De même, les manuels de 2004 demandent aux jeunes dans les exercices : « *comment peux-tu répondre à ceux qui disent que l'islam s'est répandu par l'épée ?* » (Manuels 2004, p. 40). La réponse qu'ils donnent est qu'« *il faut appeler à l'islam par la sagesse et la bonne parole sans crainte ou violence* » (Manuels 2004, p. 29). Les auteurs des ouvrages de 74 sont plus précis et catégoriques, expliquant que :

« l'islam essaye d'appeler à la religion par la raison, l'argument et la logique. Il ne cherche pas à contraindre les gens en religion. [...] Pourtant, l'appel à l'islam peut être compromis par des forces injustes qui essayent de pousser les gens en-dehors du droit chemin ; leur motif est l'amour du pouvoir, de la domination et de la tyrannie ainsi que la peur de se priver de leur trône et de leur autorité. De fait, ceux-ci doivent être mis à l'écart, même par la force. L'existence de ce type de personnes est la raison pour laquelle le combat a été ordonné » (Manuels 74, p. 159).

Les livres scolaires justifient donc la position islamique par rapport aux conquêtes en se focalisant sur l'aspect défensif et protecteur du djihad. Suivant cette vision, le djihad vise à repousser les agressions et à lutter contre la persécution religieuse pour donner aux individus la possibilité de choisir leur religion.

Selon la figure islamique égyptienne S. QUTUB, l'islam militait en faveur de la liberté de croyance. Ses disciples souffraient des malaises, des tourments et de la persécution religieuse organisée par les mécréants. En conséquence, il n'est ni raisonnable, ni acceptable, logiquement et moralement, que les musulmans

commettent une dérive similaire et pratiquent une telle persécution une fois au pouvoir (AL-GHANNOUSHI, 1993, p. 44-45).

Le penseur tunisien R. AL-GHANNOUSHI prétend que

« les témoignages de l'histoire, ainsi que les arguments de la raison et des textes, confirment que la plus noble fin du djihâd islamique est la lutte contre les tyrans en détruisant leur force et en éradiquant leur maléfice afin de laisser les gens libres de leur choix religieux... De fait, il n'est pas étonnant que la terre de l'islam fut dès lors celle de la liberté religieuse, au sein de laquelle les adeptes d'autres communautés opprimées ont pu trouver refuge » (AL-GHANNOUSHI, 1993, p. 44-45).

Il est nécessaire, à notre avis, de relativiser cette argumentation en mettant en lumière sa dimension historique, qui correspond aux débuts de l'islamisation. Les conquêtes à finalité religieuse qui caractérisaient cette époque sont aujourd'hui révolues.

2.3.2. La liberté religieuse et l'attitude islamique envers les apostats

L'interdiction islamique de changer de religion et le châtement de l'apostasie, à savoir l'exécution, constituent une autre entorse à la liberté de religion en islam. Les trois manuels soutiennent cette sanction, proposant quelques justifications afin de minimiser cette contradiction. Après avoir exposé la liberté religieuse en islam, les ouvrages de 64 se rétractent : *« Pourtant, après être entré en islam, le croyant n'a pas le droit d'y renoncer et de mécroire en Allah, sous peine de subir le châtement de l'exécution, puisqu'il retourne à l'égarement après qu'Allah l'ait guidé sur le bon chemin »* (Manuels 64, 2/p. 74). Cette interdiction a été reprise plus en détails par les manuels de 74 et de 2004 :

« La liberté de croyance ne signifie pas que le musulman abandonne sa religion vers une autre religion, puisque cette liberté comporte une diffamation contre cette religion, alors qu'elle est la religion juste. Oui, l'islam déclare franchement ne pas vouloir qu'une personne l'embrasse contre sa liberté, mais il veut qu'il entre persuadé, fasciné et déterminé ; or, dès qu'il l'embrasse, il n'a plus le droit d'y renoncer. [...]. En effet, l'islam a prescrit la punition de l'apostasie pour deux raisons : pour éviter que les passions matérielle attirent les faibles dans leur croyance et les poussent à changer de religion, et pour empêcher un hypocrite d'embrasser l'islam et de l'abandonner afin de favoriser le mouvement d'apostasie » (Manuels 74, p. 156-157 et Manuels 2004, p. 215-216).

Cette longue tentative de justification prouve que les auteurs sont conscients de l'interrogation que pose le châtement de l'apostasie et de sa dissonance avec la liberté de croyance.

Cette position islamique par rapport à l'apostasie n'est pas nouvelle et proche de celle de l'Église catholique (ZUBER, 2004, p. 170). En revanche, la société démocratique laisse une grande marge de liberté, permettant notamment de changer de religion⁶⁹.

2.3.3. La liberté religieuse et l'attitude islamique à propos de l'athéisme

Les manuels de 74 et 2004 encouragent la lutte contre l'athéisme, soulevant la question du droit de ne pas croire. Selon ces manuels, l'athéisme est « une déviation » du droit chemin vers l'égaré. Les manuels justifient ce rejet de l'athéisme en disant que « *si l'islam a lutté contre l'apostasie, alors qu'il s'agit de le quitter pour une autre religion composée de préceptes, de doctrines et d'une éthique, il lutte plus encore contre celui qui quitte une religion pour vivre comme les animaux sans être guidé ou contrôlé par une règle religieuse ou une charia* » (voir : Manuels 74, p. 157-158 et Manuels 2004, p. 216). Là aussi, les auteurs sont conscients de l'opposition entre la liberté religieuse et cet appel à la lutte contre l'athéisme, car ce dernier est interprété comme un choix libre de dénier la religion et de négliger toute divinité. Les auteurs demandent alors dans les exercices : « *Comment peut-on concilier la liberté de croyance avec la lutte contre l'athéisme et l'apostasie ?* » (Manuels 74, p. 186 et Manuels 2004, p. 217).

Néanmoins, les manuels ne précisent pas la nature de cette lutte. Est-elle intellectuelle, s'appuyant sur la persuasion, ou juridique ou politique ? En réalité, l'athée n'est pas soumis, selon la charia, au châtement de l'apostat. Cette lutte ne doit pas signifier une contrainte quelconque puisque le Coran lui-même garantit le droit de la mécréance : « *Et dis : "La vérité émane de votre Seigneur. Quiconque le veut, qu'il croie, quiconque le veut qu'il mécroie"* » [Coran, 18/29]. Par conséquent, l'ambiguïté des manuels à ce sujet s'explique par leur manque de compréhension des textes portant sur l'athéisme et son traitement. Pour la comparaison, il vaut mieux rappeler l'inclination de la Déclaration universelle des

⁶⁹ . Ce point est davantage discuté dans cette thèse au titre « La problématique de l'apostasie » dans la section intitulée « Les châtements corporels ».

droits de l'homme qui proclame que « *la même protection est due aux croyants et aux incroyants* » (LEVIN, 2005, p. 186). Autrement dit, la liberté de croyance contient la liberté d'incroyance. Cette conception a permis à l'auteur français J. BAUBÉROT d'oser un paradoxe intéressant : « *la véritable liberté de religion et la véritable liberté de l'agnosticisme et de l'athéisme ont sans doute, aujourd'hui, les mêmes adversaires* » (BAUBÉROT, 2004/1, p. 18). De même, les défenseurs de la liberté de religion doivent logiquement défendre le droit à l'athéisme.

2.4. L'évolution dans la conception de la liberté de religion

La perception des manuels scolaires s'agissant de la liberté religieuse s'inscrit dans une conception islamique ancienne, vivement critiquée par certains auteurs. En effet, E. POULAT affirme que les manifestations de la liberté religieuse dans les sociétés anciennes divergent de la conception contemporaine. Le penseur français explique que la liberté religieuse

« est un phénomène récent, lié à l'avènement en Occident de ce qu'on nomme la société moderne et la conscience individuelle. Avant, ailleurs, on a connu et on connaît des formes d'acceptation mutuelle, de coexistence religieuse, qui peuvent témoigner d'une haute sagesse humaine et d'une grande expérience politique, mais dont le fondement n'a rien à voir avec ce que nous avons pris l'habitude de nommer la liberté » (POULAT, 1987, p. 19).

L'instant crucial de ce revirement conceptuel remonte à la Révolution française, durant laquelle la liberté de conscience et la liberté d'opinion vont être affirmées d'une façon inédite. Il s'agit d'une consécration « *dans les principes, les lois et les institutions politiques de l'État et non plus seulement en des textes et élaborations littéraires, théologiques ou philosophiques* » (CANDAR, 2005, p. 26, Introduction d'A. CASANOVA). Ces libertés ne sont plus fondées sur le principe de tolérance, mais sur *l'égalité des droits*. Les protestants Rabaut Saint Etienne et Mirabeau soutiennent dès 1789 que la liberté de religion la plus large ne peut être exprimée par la tolérance, et que la liberté rend inutile le recours à la tolérance, car une autorité « *attente à la liberté de penser par cela même qu'elle tolère, et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer* ». (CABANEL, 2004, p. 67). C'est pourquoi, « *l'égalité des droits [...] peut seule réellement garantir et asseoir la liberté de*

croire en telle ou telle religion, de changer de religion, ou de ne croire en aucune religion » (CANDAR, 2005, p. 26, Introduction d'A. CASANOVA).

Les limites posées par les ouvrages scolaires à la liberté de croyance comme la non reconnaissance de la liberté de changer de religion, et l'ambiguïté surgie dans leurs textes à propos de leur attitude envers l'athée donnent raison à ces critiques de leur perception de la liberté de croyance.

§4 : La liberté politique et sociale

1. La liberté à la participation politique dans les déclarations des droits de l'homme

La Déclaration universelle proclame cette liberté à l'article 21, alinéa 1 : *« Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis »*. La DCDHI et DIUDH reprennent l'esprit de cette consécration universelle, mais essayent de l'« islamiser » en soumettant l'exercice de cette liberté *« aux dispositions de la charia »*, (DCDHI, 1990, art. 23, alinéa b) ou à la recherche du principe coranique d'*« ordonner le bien et empêcher le mal »* (DIUDH, 1981, art. 14, alinéa a).

2. La liberté politique et sociale dans les manuels scolaires

Les manuels de 74 et de 2004 scindent la liberté sociale et politique et définissent de manière séparée et détaillée liberté sociale et liberté politique. La première *« signifie la liberté de l'homme de choisir selon sa volonté, son travail, son épouse, sa spécialité scientifique, les personnes avec qui il souhaite coopérer et le type d'activité qu'il veut pratiquer »*. La seconde est conçue comme un ensemble de droits :

« le droit de l'homme d'avoir accès à toutes les fonctions publiques, tant les petites que les grandes, tant qu'il dispose de la capacité nécessaire de les effectuer, le droit de tout homme de donner son avis positivement ou négativement à propos des affaires publiques, et le droit de l'homme de choisir le Calife [dans les manuels de 2004, à la place du mot Calife : « le gouverneur »] sans aucune pression ni de l'intérieur ni de l'extérieur » (Manuels 74, p. 164 et Manuels 2004, p. 219).

Les manuels de 64 cherchent à illustrer la pratique de cette liberté dans l'histoire islamique. Ils expliquent que *« les compagnons du Prophète l'ont suivi dans la mise en pratique de la liberté d'opinion »*. Pour le confirmer, ils racontent

l'histoire du premier Calife ABOU BAKR qui a dit dans un discours immédiatement après avoir été nommé Calife :

« J'ai été désigné comme votre chef, alors que je ne suis pas le meilleur d'entre vous. Alors, aidez-moi si vous me trouvez juste et corrigez-moi si vous me trouvez injuste... Obéissez-moi autant que j'obéis à Allah à propos de vos affaires, mais si je Lui désobéis, je ne mériterais pas votre obéissance ». (Manuels 64, 2/ p. 73).

Les auteurs commentent ainsi ces paroles : *« ce sont des mots qui invitent les musulmans à s'exprimer à haute voix et à donner leurs opinions dans la politique du Calife ; ils leur donne également le droit de le limoger s'il se détourne la charia d'Allah »* (Manuels 64, 2/ p. 73).

De même, les livres scolaires de 74 avancent que *« les anciens musulmans pratiquaient la critique constructive des politiques des gouverneurs »*. Ils présentent un exemple historique qui témoigne du questionnement des peuples de leur Calife sans aucune crainte :

« Un jour, le deuxième Calife Omar a dit aux gens : "écoutez et obéissez", un homme "bédouin" lui a répondu : "Par Dieu, on n'écoute rien et on n'obéit point, car vous avez distribué à chacun parmi nous un seul "burd" [un tissu pour fabriquer une pèlerine en grosse laine] alors que vous en avez pris deux". Alors, le Calife Omar a dit à son fils : " Ô Abdullah ! Informe les gens de ce qui s'est passé". Ce dernier a dit : " j'ai donné ma part à mon père, puisque sa part n'était pas suffisante pour lui fabriquer une cape" » (Manuels 74, p. 162 et voir une autre histoire dans les manuels de 64, 2/ p. 73).

Il est étonnant que même dans leurs commentaires sur ces exemples historiques, les manuels de 64 et de 74 n'ont pas quitté le langage ancien qui parle des Califes ou de Sultan. Ces manuels ont vraiment mal à relier l'exemple historique avec la réalité politique du pays. Les auteurs veulent envoyer des messages aux jeunes mais avec des codes étranges à leur réalité et leur monde. De surcroît, même s'il s'agit des exemples historiques, les manuels récents de 2004 préfèrent de les supprimer afin d'éviter toute liaison avec la réalité. Ces manuels s'intègrent dans un contexte défavorable à la liberté politique, un contexte qui représente l'aboutissement de la politique autoritaire soigneusement développée à la fin de période d'Assad le père.

Plusieurs dimensions de la liberté politique peuvent être mises en exergue à partir des manuels. La première coïncide avec ce qui a été dit à propos de la liberté de

pensée : il s'agit du « *droit de prononcer la vérité publiquement* ». Nous avons montré que les manuels de 64 indiquent que « *le musulman doit révéler la vérité sans craindre la réaction des gens* » (Manuels 64, 2/ p. 71). Ceux de 74 développent cette idée au sujet de la liberté politique. Ils soulignent que l'affirmation franche de la vérité « *est un facteur de progrès de la nation* » et que « *renoncer à ce droit (devoir) signale la faiblesse de la nation, car le Prophète a dit : "dès lors que ma communauté ne pourra plus par peur dire franchement à l'injuste : "tu es injuste", elle arrivera à son terme"* ». Les livres scolaires recommandent donc au croyant de « *ne se soumettre à aucun obstacle qui l'empêche de pratiquer ce droit, comme la peur du sultan, en s'appuyant sur ce hadith du Prophète : "le plus grand djihad c'est de prononcer un mot juste devant un sultan injuste"* » (Manuels 74, p. 236).

Ces encouragements invitent à s'interroger sur le contenu de cette « vérité ». D'après les manuels, elle est « *ce que la charia considère comme vrai et la fausseté est ce que la charia considère comme faux* » (Manuels 74, p. 235). Une fois de plus, nous rencontrons une ambiguïté concernant les détenteurs de cette vérité. Ceux qui prétendent connaître exactement la volonté de la charia, notamment les autorités politiques, ne donnent en fait que leur lecture personnelle. Ce passage représente un exemple important de la problématique islamique concernant la relation entre le politique et le religieux. Et une fois de plus encore, il s'avère l'intention des correcteurs des manuels de 2004 de rompre avec tout signe, qu'il qu'en soit, invitant à la révolte contre le régime.

De surcroît, les trois livres analysés considèrent que l'une des plus éminentes dimensions de la liberté politique en islam est la *shurâ*. Les manuels de 64 et 74 informent que « *le Prophète Muhammad consultait ses compagnons sur tous les événements qui avaient besoin de leur avis* » (Manuels 64, 2/p.72, et Manuels 74, p. 162). Les manuels de 74 et 2004 indiquent également que « *la shurâ est l'une des applications pratiques du principe de la liberté d'opinion en islam. Le gouvernement propose une idée et la soumet pour avis aux membres du conseil de la shurâ, ou bien demande parfois à la majorité de la nation de s'exprimer* » (Manuels 74, p. 162 et Manuels 2004, p. 218).

Il est connu la polémique sur la nuance conceptuelle et la différence de la connotation entre la *shurâ* et la démocratie. Pourtant, il s'avère déplacé de parler

de la *shurâ* au sein d'un pays de système soit disant « démocratique » d'un côté, et de ne faire aucune interprétation de ce mot par rapport au langage moderne de l'autre.

En amont de cette lecture des manuels, nous remarquons une volonté de ne parler que de l'histoire islamique présentée en tant que moment parfait de l'application de la liberté politique. Par contre, dans sa recherche intitulée « *Peut-on parler de liberté dans la société de l'islam médiéval* », D. SOURDEL interprète différemment la conception et la nature de la liberté politique dans la société musulmane, notamment au Moyen Âge, qui représente l'âge d'or de la civilisation islamique. D'après sa lecture, la liberté politique était confrontée au principe d'obéissance, utilisé comme instrument religieux afin d'achever une fin politique, en l'occurrence contrôler les aspirations politiques libérales du peuple, et protéger et renforcer le pouvoir des Califes. La liberté politique ne s'est pas « *trouvée au centre d'une vie collective musulmane dont l'ordre reposait essentiellement sur le devoir d'obéissance à l'autorité, confondu à certains égards avec le devoir d'obéissance à Dieu, [...] et cette conception, ne laissant aucune place à une volonté politique de liberté* » (SOURDEL, 1985).

Nous signalons à cette occasion que la philosophie d'obéissance apparaît en filigrane dans les manuels de 74 qui précisent que la liberté politique « *ne permet pas de se rebeller contre le Calife juste, puisque cette rébellion provoque la dispersion de la communauté et la rend faible* » (Manuels 74, p. 166). Cette compréhension de l'obéissance constitue aujourd'hui encore une arme utilisée par les cheikhs supportant du régime politique, en Syrie et ailleurs dans le monde arabe, pour dénoncer toute contestation contre ce dernier.

Néanmoins, un tel principe n'a pas empêché les premiers musulmans de disposer d'une marge de manœuvre conséquente en matière politique. En effet, dès le premier siècle de l'ère musulmane, « *on se refusait d'identifier volonté divine et décision de l'imam ; c'est ainsi qu'une parole attribuée au Prophète, qui commença à circuler dès la fin de l'époque umayyade vers 725, disait : « Il n'y a pas d'obéissance à une créature dans la désobéissance au Créateur⁷⁰ »* » (SOURDEL, 1985).

⁷⁰ . Malgré la pertinence de cette remarque, sa datation n'est pas exacte, car c'est le deuxième Calife Abo Bâkr qui a prononcé le sens de ce hadith dans son discours de

SOURDEL précise que les musulmans n'ont pas anticipé la perception moderne de la liberté politique, car « *lors même qu'ils se révoltaient en fonction de leur libre jugement, les musulmans ne le faisaient jamais au nom de la liberté [...] Ils se rebellaient au nom du Coran et de la Sunna* » (SOURDEL, 1985). Si les musulmans se sont révoltés au nom de la Loi de Dieu, ils l'ont aussi fait au nom d'une certaine forme de liberté, car celle-ci est intrinsèquement liée chez eux à l'obéissance due à Dieu et à sa Loi, comme nous l'avons expliqué au début de cette section.

§5 : Les limites à la liberté

La majorité des religions, des jurisprudences, des déclarations et conventions des droits de l'homme posent des limites à la liberté individuelle et collective, mais leur champ d'application est néanmoins variable.

1. Les limites à la liberté dans les déclarations des droits de l'homme

La DUDH admet les « *limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique* » (DUDH, 1948, art. 29, alinéa 2).

La DIUDH reprend quasiment les mêmes termes, indiquant que l'individu n'est soumis qu'aux « *limites imposées par la Loi [...]* » (DIUDH, 1981, Note 3). Une différence majeure surgit néanmoins. Le mot « Loi » signifie ici charia, selon la note « 1 » du texte. La DCDHI se conforme à la même référence, n'évoquant ni l'ordre public ni le bien-être général : « *tous les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration sont soumis aux dispositions de la Chari'a* » (DCDHI, 1990, art. 24).

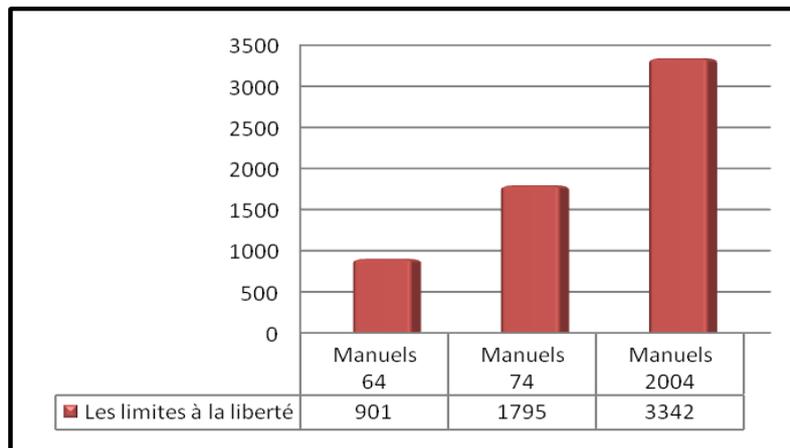
Dans ces deux déclarations islamiques, le cadre de charia est donc invoqué pour limiter le droit à la liberté. La charia remplace en ce sens la loi, les deux proclamations supposant que les pays islamiques s'appuient sur elle pour fonder leur législation. Or ce n'est pas le cas dans la plupart des pays musulmans, même ceux qui ont signé la Déclaration du Caire. Ce décalage donne l'impression que les références théoriques de ces dispositions sont en pleine rupture avec la réalité.

Baia'a (le premier discours de son califat).

2. Les limites à la liberté dans les manuels

Les limites apposées à la liberté sont notamment détaillées dans les manuels de 74 et 2004, selon lesquels « *la véritable signification de la liberté en islam est que celle-ci n'est pas une autorité absolue, ou une prérogative dont l'individu jouit sans limites ou conditions* » (Manuels 74, p. 149 et manuels 2004, p. 214).

Le thème « limites à la liberté » apparaît dans les manuels de la façon suivante :



Le tableau ci-dessus permet de constater que les citations portant sur les limites à la liberté augmentent au fur et à mesure des éditions. Ainsi, l'évolution de la fréquence du traitement de la liberté de pensée dans les manuels de 2004 s'accompagne de limites supplémentaires par rapport aux ouvrages précédents. Ce constat relativise la première impression qui était de constater la place plus importante qu'occupait la liberté dans les livres scolaires de 2004. Cet encadrement approfondi s'explique, partiellement, par la tendance politique à réprimer de plus en plus les libertés au profit d'un renforcement de la répression et de « l'État de la sécurité ».

Quatre types de limites à la liberté peuvent être identifiés dans les manuels scolaires syriens : les autres droits fondamentaux, les principes religieux, les fins politiques et les objectifs d'intérêt général.

2.1. La collision entre la liberté et d'autres droits fondamentaux

D'après le professeur AUTEXIER : « *Il y a collision de droits fondamentaux lorsque deux sujets de droits disposent de droits fondamentaux non compatibles* », telle que l'opposition entre la liberté de la mère d'effectuer une IVG et le droit du fœtus à la vie (voir : FAVOREU et al., 2009, p. 179-180). Les manuels de 74 et 2004 fournissent un autre exemple, portant cette fois sur l'antagonisme entre le droit à la vie et la liberté de se suicider. Les auteurs invitent les élèves à

s'interroger : « *clarifie la raison pour laquelle le suicide a été interdit ; est-ce que cette interdiction contredit le principe de la liberté ?* » (Manuels 74, p. 186 et Manuels 2004, p. 228).

Le même cas peut être rencontré lorsqu'une liberté entre en collision avec un principe reconnu par les conventions internationales comme la tolérance ou le respect des croyances. Les *caricatures du Prophète Muhammad* de 2006 ont ainsi déclenché une vague de contestations dans les pays musulmans, et un débat à travers le monde sur les limites de la liberté d'expression. À ce titre, le président français Jacques Chirac avait réagi en rappelant que « *si la liberté d'expression est un des fondements de la République, celle-ci repose également sur les valeurs de tolérance et de respect de toutes les croyances* »⁷¹. La Déclaration de la Conférence islamique a anticipé ce genre d'événements en énonçant que « *l'information est un impératif vital pour la société. Il est prohibé de l'utiliser ou de l'exploiter pour porter atteinte au Sacré et à la dignité des prophètes* » (DCDHI, 1990, art. 22, alinéa c). De façon similaire, les manuels de 74 mettent en garde contre « *la publication des livres et des articles qui favorisent la perversité et la turpitude au nom de la liberté de pensée* » (Manuels 74, p. 117), le terme « perversité » signifiant tout acte qui porte atteinte au sacré.

2.2. La collision entre liberté et principes religieux

Cette opposition se rapporte aux libertés qui contredisent la charia dans sa version traditionnelle (qui se distingue des tendances réformatrices). Les relations sexuelles sont ainsi encadrées, notamment en dehors du mariage. Les dispositions des manuels concernant ce sujet ont d'ailleurs été explicitées précédemment. La limitation des dépenses financières est également soulevée par les ouvrages scolaires de 64 : « *l'argent est une propriété d'Allah [...]. Ainsi, même si l'homme semble disposer de l'argent, c'est en vérité un commettant qui doit suivre dans ses dépenses les ordres de Dieu* » (Manuels 64, 1/ p. 152). Les deux manuels suivants appuient cette règle générale en donnant l'exemple d'*al-hajr* (l'empêchement de gérer ses biens) contre *al-safih* (celui qui est incapable de gérer ses biens). Ils

⁷¹. Caricature de Mahomet, 8 février 2006, le site Internet de l'ambassade de France au Royaume-Uni, <http://www.ambafrance-uk.org/Caricatures-de-Mahomet>
Consulté le 13 mai 2012.

demandent dans l'exercice : « *imposer al-hajr à l'incapable est-il une ingérence dans sa liberté ? Pourquoi ?* » (Manuels 74, p. 16 et Manuels 2004, p. 13).

Cette opposition avec les principes religieux peut être remarquée à propos des actes regroupés par les manuels de 74 sous le nom d'« égarement », c'est-à-dire de contradiction aux enseignements de la charia : « *l'appel à l'égarement comporte l'appel à tous les types de maux et de déviation. Ainsi, l'ouverture des clubs de diversion interdite et des clubs de jeu de hasard affaiblit les valeurs et les biens de la nation... Tout cela entre dans le cadre de l'égarement* » (Manuels 74, p. 116-117).

2.3. Les limites à la liberté politique

Les manuels de 74 et de 2004 exposent les limites de la liberté politique et sociale dans le paragraphe suivant avec quelques nuances :

« Pour qu'elle soit utile et profitable, la liberté sociale et politique doit avoir une limite qui l'arrête. Il ne faut pas comprendre cette liberté comme un moyen pour l'homme d'aller jusqu'à la destruction en prétendant que l'islam a garanti la liberté sociale et politique, car cette dernière est soumise aux limites de la charia... Ainsi, cette liberté ne permet pas la coopération avec ceux qui envisagent de mettre à mal la communauté et le pays (Manuels 74, p. 166 et Manuels 2004, p. 220).

Les manuels de 2004 ajoutent : « *qui vont jusqu'au sabotage, jusqu'à la dévastation de ses établissements et jusqu'à l'assassinat de ses citoyens* ». Tandis que les manuels 74 soulignent que « *cette liberté ne permet pas de se rebeller contre le Calife juste, puisque cette rébellion provoque la dispersion de la communauté et la rend faible* » (Manuels 74, p. 166).

Les exemples donnés sont remarquables parce qu'ils recouvrent des crimes pénalisés par la loi et non des excès dans l'utilisation de la liberté. En outre, les manuels de 2004 rajoutent rarement une ou plusieurs phrases au texte original des manuels de 74, l'inverse étant plus courant. En l'occurrence, le recours à un vocabulaire fort (« *le sabotage, la dévastation des établissements de l'État et l'assassinat de ses citoyens* ») peut être interprété comme la volonté politique du ministère de l'Éducation de mettre en garde contre toute sorte de contestation politique, de la manifestation à la révolte contre le régime. Ajoutons à ce constat l'absence de tout ce qui concerne les libertés publiques ou les libertés communes, telles que la liberté de réunion et la liberté d'association, ou la liberté de

manifester et d'agir dans le cadre de la société civile. Elles forment une ligne rouge à ne pas franchir pour l'éducation nationale syrienne.

2.4. La collision entre liberté et l'intérêt général

L'intérêt général et l'ordre public sont pris en compte dans la plupart des réglementations nationales et internationales. L'article 10 de la DDHC affirme que « *nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi* ». Les manuels scolaires évoquent à plusieurs reprises l'ordre public ou l'intérêt général comme limitation de la liberté. Les manuels de 64 préviennent ainsi des méfaits d'une dépense non maîtrisée : « *Afin de réaliser l'intérêt de la société, l'islam a lutté contre l'avarice et contre les actions déraisonnables de dépense* » (Manuels 64, 1/ p. 152).

De leur côté, les manuels de 74 et de 2004 suggèrent que la liberté est limitée par les objectifs de sa fonction sociale :

« L'islam a recommandé la liberté, mais il l'a encadré, car elle a une fonction sociale et humanitaire. Il faut donc qu'elle soit dosée de manière à achever sa fonction. Ainsi, si l'utilisation de la liberté aboutit à contrarier le but qui a légitimé sa reconnaissance, des bornes doivent être fixées pour empêcher les abus. Le cas échéant, ce qui a été prescrit pour créer un avantage engendre au contraire des maux et des inconvénients » (Manuels 74, p. 149 et Manuels 2004, p. 214).

Donc, tout ce qui dépasse ou contredit la fonction sociale de la liberté représente selon les manuels un abus interdit. Pour expliquer ce principe, les manuels de 2004 tranchent : « *l'islam a ordonné à l'État de contraindre par la force les égarés, les saboteurs et les criminels [...] qui détruisent les établissements de l'État, et à les frapper d'une main de fer pour qu'ils ne puissent pas répandre la corruption sur terre* » (Manuels 2004, p. 210). À nouveau, ces manuels sortent du contexte en répétant l'anecdote de ceux qui « *détruisent les établissements de l'État et tuent les innocents* », dans une allusion évidente au soulèvement des Frères musulmans en 1980. L'observateur peut constater que les mêmes descriptions et accusations sont faites aujourd'hui à l'encontre des jeunes qui se révoltent contre le régime dans le discours de la presse syrienne officielle.

Ce type de jugement dans un État despotique est inquiétant, car il justifie toute sorte de répression au nom de la protection de la nation. Ce droit est attribué à un État dirigé par un régime qui est le premier responsable de la corruption,

soulevant la question de ce qu'on appelle dans les sociétés démocratiques « *les limites aux limites* ». En effet, afin d'éviter que les limites puissent vider la liberté fondamentale de sa substance et ne la « dénaturent » pas, il faut qu'elles-mêmes soient encadrées (FAVOREU et al., 2009, p. 181). Mais, dans le contexte d'un État religieux ou d'un État totalitaire, il devient difficile de chercher des limites aux limites de la liberté.

3. La loi divine en tant qu'autorité capable de fixer les limites

Les limites à la liberté sont normalement imposées par une force hiérarchiquement supérieure aux lois positives. Dans le contexte islamique, cette force est la loi divine. Les Déclarations islamiques des droits de l'homme (voir le début de cette section) ainsi que les manuels scolaires confirment que toute liberté en islam est limitée par les dispositions de la charia. Ainsi, les livres de 74 et de 2004 déclarent que « *la liberté de conscience, d'opinion et d'expression est une liberté restreinte par les limites de la charia* » (Manuels 74, p. 163 et Manuels 2004, p. 218). Ils répètent la même règle à propos de la liberté politique et sociale (Manuels 74, p. 166 et Manuels 2004, p. 220).

En revanche, dans les cas où la loi divine n'est pas reconnue, la doctrine la remplace par d'autres concepts, comme l'intérêt général, l'ordre social, la nécessité sociale ou encore la laïcité. E. POULAT met l'accent sur les limites avancées par la Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen placée en préambule de la Constitution de 1795 : « *Tous les devoirs de l'homme et du citoyen dérivent de ces deux principes gravés par la nature dans tous les cœurs : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit. Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir* » (POULAT, 1987, p. 22). Selon lui, les différentes constitutions françaises reprennent à quelques nuances près ce fondement. Donc, la liberté a des « *limites morales* » (autrui) et des « *excès possibles* » (le sujet). POULAT remarque ainsi qu'« *un point de fuite s'observe : le rapport à une transcendance éthique ou religieuse* ». Il explique que :

« *Si la Constitution de 1848 seule fait appel à "des droits et des devoirs antérieurs et supérieurs aux lois positives", les autres les présupposent plus ou moins. Mais qu'imaginer au-dessus des lois positives ? Pas nécessairement ou aussitôt la loi divine. A preuve Ferdinand Buisson dans son Nouveau Dictionnaire de Pédagogie (1911) à propos de la liberté d'enseignement : " Il y a un droit et un devoir qui est*

au-dessus de toutes les libertés : c'est le droit et le devoir de l'instruction qui s'imposent au nom d'une nécessité sociale" (p. 1029) » (POULAT, 1987, p. 23).

Ainsi, une sécularisation de la source des droits de l'homme et de leurs limites est proposée en parallèle à la sécularisation de la société et de la morale elles-mêmes.

4. La laïcité française et les limites à la liberté du culte

La laïcité française, dans sa conception initiale et dans son but principal, s'attache plus particulièrement au principe de la liberté. Le professeur français M. MORINEAU pense que « *la philosophie politique de la laïcité en France est une philosophie de la liberté. La séparation est d'abord pensée comme une liberté publique* » (MORINEAU, 2003, p.159). De surcroît, Auguste ISAAC, un catholique libéral lyonnais contemporain de PÉGUY, voyait en la laïcité « *le nom moderne de la liberté de conscience* » (POULAT, 2003, p.21). Il ne faut pas oublier enfin que l'une des missions de l'État laïque est de garantir « *la liberté religieuse et le libre exercice des cultes* »⁷².

Paradoxalement, la stricte application de la laïcité à la française a abouti de plus en plus à limiter la liberté religieuse. Il convient de rappeler ici la loi du 17 mars 2004 interdisant le port des signes religieux à l'école⁷³. Il semble que cette loi est en contradiction avec l'article 18 de la DUDH, ainsi qu'avec l'article 9 de la CEDH. En outre, quelques auteurs remarquent que la liberté de culte, en France, contrairement à la situation aux États-Unis, « *a toujours été encadrée, en limitant la concurrence et la libre entreprise religieuses au bénéfice des cultes reconnus avant 1905* » (CABANEL, 2004, p. 68). C'est pourquoi, il devient nécessaire que l'école libérale, selon BAUBÉROT, cherche des solutions neuves à l'échelle de la planète afin de « *renouveler l'ensemble des valeurs historiquement portées par la laïcité* » (BAUBÉROT, 2004/1, P. 18).

La contradiction se voit clairement dans un pays où il y a un nombre de sa population réclamant l'application de la loi divine comme le cas syrien, dans ce

⁷². <http://www.assemblee-nationale.fr/site-jeunes/laicite/fiche-dates/fiche-2004/fiche.pdf>

Consulté le 12/9/11

⁷³. Nous signalons qu'en Syrie, une règle « orale » existe également depuis les années 80, non légale mais strictement respectée, interdisant le port du voile islamique à l'école. Il s'agit d'une tendance de contrarier les pratiques et les aspirations religieuses suite à la tentative des Frères musulmans de faire chuter le régime en 1980. Il est difficile de croire qu'il s'agit de faire respecter le principe de la laïcité, car dans cette même école syrienne un véritable enseignement religieux est autorisé.

cas là, la solution laïque, au lieu de proposer une libéralisation de l'espace publique, imposera une restriction de la liberté notamment la liberté du culte.

Conclusion

Les manuels estiment que l'islam est venu pour rendre à l'homme sa liberté. Ils mettent en exergue le principe de la liberté de l'homme dès sa naissance énoncée par la Déclaration universelle ainsi que par les Déclarations islamiques des droits de l'homme. Le concept de liberté dans les manuels comporte les deux aspects déterminés par les écrits contemporains, à savoir l'absence de toute contrainte et la faculté d'accomplir un acte qui n'est pas interdit. Mais il existe deux notions spécifiques dans la conception islamique. La première est la soumission à Dieu comme moyen de se libérer de la soumission aux hommes. La deuxième est la liberté octroyée à l'homme par Dieu, qui est encadrée par les limites de Sa Loi.

Le traitement du sujet de la liberté a connu une évolution importante dans les manuels de 74 et de 2004 par rapport à ceux de 64, mais celui des limites afférentes également. Trois types de liberté sont identifiables : la liberté de pensée, d'opinion et d'expression, la liberté de religion, et la liberté politique et sociale. L'analyse a montré que la liberté de pensée, d'opinion et d'expression est plus présente dans les livres récents, qui insistent sur l'importance qu'occupent la raison et la réflexion dans les sources islamiques. Pourtant, l'opinion politique n'a pas été véritablement mise en évidence. Le ministère de l'Éducation préfère dénoncer les formes d'opposition au pouvoir et éviter de parler des libertés publiques qui sont strictement réprimées en Syrie.

Les manuels évoquent par ailleurs le respect de la liberté religieuse et l'interdiction de toute contrainte dans la croyance. Le problème est qu'ils suivent la mouvance traditionnelle à ce sujet, affirmant notamment la stricte interdiction de changer de religion alors qu'elle contredit ouvertement la Déclaration universelle des droits de l'homme. Les manuels de 74 et de 2004 ont la même attitude concernant l'athée, quoique son traitement reste obscur. En outre, ils justifient les conquêtes islamiques par l'argument de la sauvegarde de la liberté religieuse et non du contraire, car selon eux, le djihad visait à libérer les peuples de la mainmise des forces despotiques.

Les manuels mettent l'accent sur les limites des libertés à chaque fois qu'ils abordent l'une d'elles. Ils souhaitent apparemment montrer que toute liberté est

essentiellement limitée et non absolue, et que les limites constituent un aspect de la conception même de liberté. Ils sont relativement en accord avec les conventions des droits de l'homme et les jurisprudences modernes à propos des limites qui découlent de l'idée d'intérêt général, mais ils sont en rupture avec celles-ci à propos des limites qui découlent des principes religieux.

Enfin, la conception d'une liberté déterminée par la soumission à Dieu et à la charia a provoqué une certaine confusion dans la pratique. D'un côté, la liberté se conjugue avec le principe de l'obéissance à l'imâm (le Calife ou le président) et de l'autre, la conception de l'État islamique dirigé par un leader gouvernant par la charia a donné plus d'ampleur à cette confusion (l'imâm devient ainsi un "représentant" de Dieu et un défenseur de Sa Loi). Cet imbroglio a abouti à limiter les libertés, notamment politiques, et à renforcer le despotisme.

Section II : Le droit à l'égalité

L'égalité en islam est un autre trait de la notion de servitude à Dieu. Selon le cheikh AL-GAZALY, le principe d'égalité provient de la doctrine de l'unicité de Dieu, selon laquelle toutes les créatures sont soumises à Dieu seul. Les gens sont égaux puisqu'ils sont tous intégrés dans la règle de soumission absolue à Dieu. Quiconque tente de renoncer à cette servitude doit être réprimé afin de revenir à ce statut (en tant qu'esclave de Dieu) et ne pas le dépasser (AL-GAZALY, 2005, p. 24). Ainsi, l'approche islamique soulève l'idée d'une égalité devant Dieu, alors que les philosophies positives pensent l'égalité comme une valeur qui unifie les hommes devant la loi qu'ils se sont donnés.

Il est difficile de construire une définition rendant compte de la totalité de la portée du concept d'égalité, mais « *au sens courant du terme, l'« égalité » doit être définie comme le caractère de ce qui est égal... [Ainsi], sont égaux ceux qui disposent des mêmes droits ou obligations ou encore qui sont impartiaux, voire équitables* » (HERNU, 2008).

Il convient de distinguer deux aspects de l'égalité. D'une part, l'égalité est un concept primordial de philosophie politique. Comme l'ont souligné les philosophes depuis l'Antiquité, la reconnaissance de l'égalité conditionne l'existence même de la démocratie. Dans ce sens, Aristote considérerait que la démocratie est caractérisée par « *l'égalité selon le nombre* » ou le « *fait majoritaire* » dans le langage moderne (FAVOREU et al., 2009, p. 381). D'autre

part, l'égalité constitue un principe général du droit, qui a été développé à partir de la Révolution française. En effet, « *la grande novation du XVIII^e siècle français a sans doute été d'envisager l'égalité non plus comme une simple valeur, mais véritablement comme une règle juridique dont il importait de tirer des conséquences concrètes pour les justiciables* » (FAVOREU et al., 2009, p. 382). Depuis ce moment historique, la dimension universelle des droits de l'homme a dépassé les races, les couleurs et les castes. Elle tient à ce que chaque être humain soit considéré un « *membre de l'espèce humaine* » (CANDAR, 2005, p. 26, Introduction d'A. CASANOVA). Ce second aspect de l'égalité nous intéresse davantage et nous n'allons pas entrer dans une discussion philosophique sur la notion de l'égalité.

§1 : Définition et types d'égalité dans les manuels

Le terme « égalité » est souvent employé dans les trois manuels, mais suivant une fréquence moins importante dans les plus récents, comme le montre le tableau suivant :

Le terme égalité	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
L'égalité	25	20	15
Le principe d'égalité	2	4	4
Le droit d'égalité		7	4
Total	27	31	23

Les manuels de 74 et 2004 consacrent un chapitre à l'égalité dont ils proposent cette définition : l'égalité « *signifie que les gens sont égaux dans la valeur humaine, ainsi que dans les devoirs et droits humains généraux, sans aucune distinction de race, de couleur, de langue ou de religion* » (Manuels 74, p. 181 et Manuels 2004, p. 227). Il est donc indispensable de distinguer et d'étudier l'aspect positif de l'égalité et son aspect négatif qui invite à supprimer toutes les formes d'inégalité.

Ces mêmes manuels insistent sur l'importance de l'égalité. Selon eux,

« *l'égalité est une condition nécessaire pour gérer la vie de la meilleure des façons. Elle est l'un des moyens les plus adéquats pour effacer les différends, puisqu'elle supprime les traces d'hostilité dans les sociétés. Elle est obligatoire dans la maison entre les enfants, dans l'école entre les élèves, dans l'usine entre les ouvriers, dans tous les établissements de l'État, et entre tous les hommes, dans la récompense et le châtement* » (Manuels 74, p. 181 et Manuels 2004, p. 227).

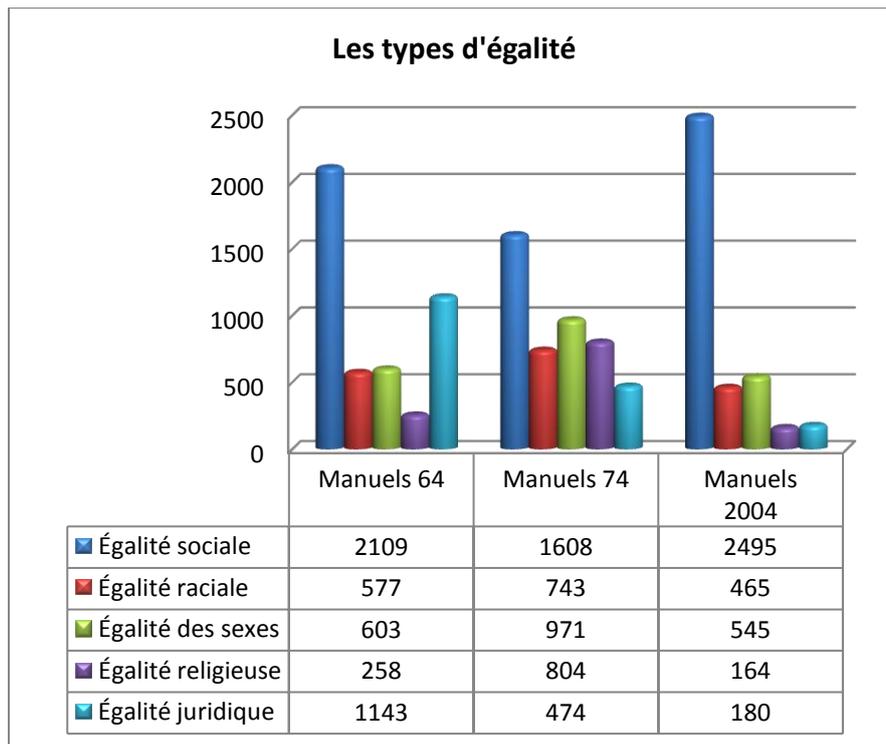
Les manuels de 64 suggèrent pour leur part que l'égalité serait d'abord apparue en islam et non dans les pays considérés comme sa terre natale tels que la France et les États-Unis. Ils avancent que *« l'islam a mis en place le principe d'égalité, comme celui de la liberté et de la fraternité, pour la première fois dans l'histoire, c'est-à-dire mille ans avant que ces principes soient consacrés dans l'ère moderne »*. Ils soulignent aussi la supériorité islamique sur ces pays dans la mise en œuvre de l'égalité :

« la référence à ces principes ne résulta pas d'une décision théorique comme ce fut le cas en France, aux États-Unis et dans l'Organisation des Nations Unies. Peu d'entre eux ont finalement été appliqués, en fonction des passions et des désirs des grandes puissances. Au contraire, l'islam appela à ces principes et le Prophète les mit en œuvre. Ses compagnons l'ont suivi dans cette voie et ces principes se sont répandus dans la société musulmane à travers le monde »
(Manuels 64, 2/, p. 97).

Les manuels se réfèrent aux efforts du Prophète visant à instaurer le principe de « fraternité » entre les musulmans après son émigration à Médine.

Une partie de cette comparaison peut être justifiée concernant la primauté des textes islamiques abordant l'égalité sur les textes occidentaux. Pourtant, une telle comparaison semble inadéquate vu les différences de période historique, de nature de l'État et de la société, et des objectifs et des fins d'une religion et d'une organisation internationale comme celle des Nations Unies. Elle est possible néanmoins de comparer l'état actuel de la conception et de l'application des droits de l'homme dans les pays islamiques et dans leurs homologues occidentaux.

En analysant les textes abordant la notion de l'égalité dans les manuels, nous parvenons à dégager cinq types d'égalité rapportés avec leur fréquence d'utilisation dans ce graphique :



Le graphique ci-dessus permet de constater que les manuels scolaires donnent une place considérable à l'égalité sociale. Ceux de 2004 s'y intéressent le plus, mais cet engouement affecte négativement la présence des autres formes d'égalité par rapport aux deux ouvrages précédents. Le graphique permet de remarquer également que la répartition la plus équitable est opérée par les livres de 74. Après l'égalité sociale, la deuxième place est attribuée à l'égalité juridique dans les manuels de 64 et à l'égalité des sexes dans ceux de 74 et 2004. Contrairement à la position des manuels de 74, c'est l'égalité religieuse qui occupe la place la moins importante dans les manuels de 64 et de 2004.

L'intérêt unanime pour l'égalité sociale peut être interprété tout d'abord par l'importance accordée généralement au trait social dans l'islam. Cette religion représente un mouvement social qui a pu réintroduire la relation entre l'individu et le collectif. La justice sociale y est la source de l'égalité sociale. Il peut aussi être interprété par la volonté politique du ministère de l'Éducation syrien de privilégier ce type d'égalité qui ne suscite aucun différend et permet d'éviter les questions qui fâchent, soit le régime, comme l'égalité dans le domaine du pouvoir, soit la communauté des oulémas conservateurs, comme l'égalité complète entre les sexes ou la véritable égalité religieuse.

Nous avons déjà abordé la question de l'égalité de la race dans le titre I « *vision globale du monde* », sous la section « *classification des gens et ses effets* », et

nous avons parlé de l'égalité religieuse dans la même section sous le titre « *les droits des non musulmans* ». Il ne nous reste plus qu'à discuter des autres types d'égalité figurant dans les manuels, à savoir l'égalité des sexes, l'égalité sociale et l'égalité juridique, et d'aborder ensuite la question de l'inégalité.

1. L'égalité des sexes

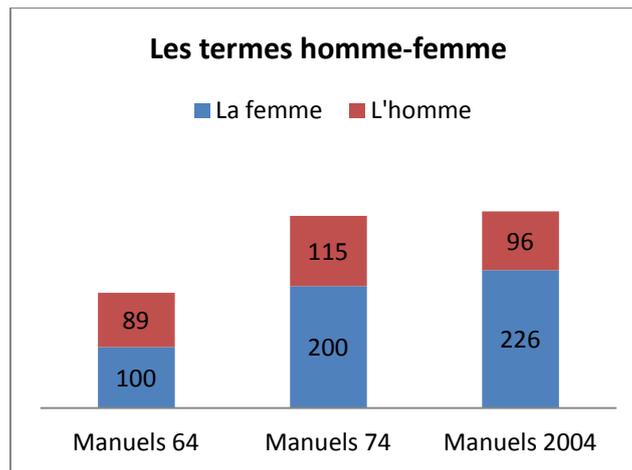
L'égalité des sexes signifie que « *l'appartenance à un sexe ne doit pas constituer un facteur déterminant et surtout discriminant quant à la place ou la position des individus dans la société* » (FINES, 2008).

1.1. Dans les Déclarations des droits de l'homme

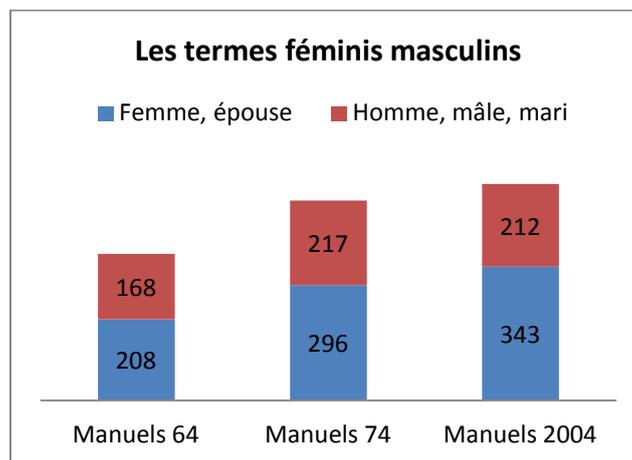
La Déclaration universelle des droits de l'homme proclame l'égalité complète et originelle entre les gens : « *tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits* » (DUDH, art. 1, alinéa 1). Elle précise que toute discrimination est interdite, notamment la distinction « de race, de couleur, de sexe... » (DUDH, art. 2, alinéa 1). Cette interdiction est reprise par la Déclaration du Caire qui énonce que « *tous les hommes, sans distinction [...] de sexe, [...] sont égaux en dignité, en devoir et en responsabilité* » (DCDHI, art. 1, alinéa a). Ce texte confirme aussi que « *la femme est l'égale de l'homme au plan de la dignité humaine* » (DCDHI, art. 6, alinéa a). De son côté, la DIUDH affirme dans la Note d'explication « a » que « *le terme "personne" englobe à la fois le sexe masculin et le sexe féminin* ». De plus, les deux déclarations islamiques appellent à une égalité entre les sexes à propos de la rémunération : « *le travailleur, sans distinction de sexe, a droit à une rémunération juste* » (DCDHI, art. 13) et « *toutes les personnes doivent recevoir un salaire égal à travail égal* » (DIUDH, art. 3, alinéa b).

1.2. Dans les manuels

Sans rendre compte du contexte des phrases, les termes « femme » et « homme » apparaissent quantitativement dans les manuels de la manière suivante :

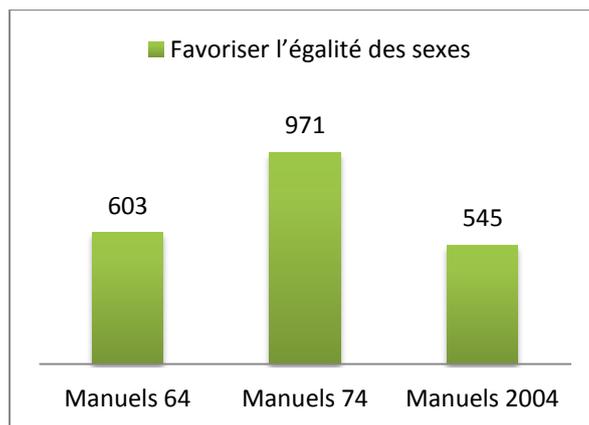


Il semble que la fréquence du terme « femme » par rapport à celle du terme « homme » augmente davantage dans les manuels les plus récents. En élargissant le champ terminologique afin d’englober les termes « femme, épouse » et « homme, mâle, mari », nous obtenons les résultats suivants :



Suivant le graphique ci-dessus, la remarque précédente concernant la répartition des sexes reste valable, mais la différence est moindre. Cette analyse permet de conclure que le genre féminin est globalement favorisé dans les trois manuels et que ceux de 2004 lui consacrent la place la plus importante.

A contrario, le thème « favoriser l’égalité des sexes » occupe la position la moins importante dans ces ouvrages, tandis que les manuels de 74 s’avèrent les plus intéressés sur ce point :



Pour éclairer la manière dont l'enseignement islamique syrien aborde l'égalité des sexes, nous devons étudier quelques exemples.

Tout d'abord, les trois manuels scolaires reconnaissent que la femme et l'homme sont égaux car ils viennent de la même origine. Interprétant un verset, les manuels de 64 affirment que Dieu « *rappelle aux gens qu'ils viennent d'une seule mère et d'un seul père* » (Manuels 64, 2/ p. 83-84). Les manuels de 74 enseignent également que « *l'homme et la femme ont la même origine puisque Dieu les a créés d'une seule âme* » (Manuels 74, p. 10). Avec ceux de 2004, ils rappellent que le Coran consacre « *le principe d'égalité dans la dignité humaine entre l'homme et la femme* » (Manuels 74, p. 11 et Manuels 2004, p. 10).

Ensuite, les manuels abordent l'égalité entre les sexes par le biais de l'honneur et de la récompense. Les ouvrages de 64 rapportent l'interrogation d'une femme qui obtiendra sa réponse à travers la Révélation :

« La femme du Prophète Umme Salama a dit : messenger de Dieu ! Je vois que Dieu honore les hommes à propos du hijra [l'émigration de la Mecque vers Médine] et Il ne mentionne pas les femmes [sachant que celles-ci ont émigré aux côtés des hommes]. Dieu a révélé : « Leur Seigneur les a alors exaucés (disant) : En vérité, Je ne laisse pas perdre le bien que quiconque parmi vous a fait, homme ou femme, car vous êtes les uns des autres » [Coran, 3/195] » (Manuels 64, 1, p. 87).

Les auteurs tirent de cette histoire l'enseignement suivant : « *l'égalité entre les croyantes et les croyants dans la récompense de Dieu pour le hijra, et la gratification pour la patience aux épreuves dans la voie de Dieu* » (Manuels 64, 1, p. 90). De même, nous lisons dans les manuels de 2004 que « *l'islam a protégé l'honneur et la réputation aussi bien des femmes que des hommes* » (Manuels 2004, p. 129).

Par ailleurs, les livres scolaires apprennent aux élèves que la femme et l'homme sont égaux en droits et en devoirs. Selon les textes de 64, « *la charia a imposé l'égalité entre les hommes et les femmes dans tous les droits* » (Manuels 64, 2, p. 166). Cette phrase est reprise dans les éditions ultérieures en ajoutant cependant les devoirs aux droits : « *L'islam décide l'égalité entre l'homme et la femme dans les droits et les devoirs* » (Manuels 74, p. 183 et Manuels de 2004, p. 55). Elles s'intéressent également à la notion d'égalité devant l'héritage, qui est approuvée par la Révélation : « *Aux hommes revient une part de ce qu'ont laissé les père et mère ainsi que les proches ; et aux femmes une part de ce qu'ont laissé les père et mère ainsi que les proches, que ce soit peu ou beaucoup : une part fixée* » [Coran, 4/7] » (Manuels 74, p. 12 et Manuels 2004, p. 11).

Les manuels de 74 en concluent que « *l'héritage est un droit de la femme et de l'homme. Il est donc interdit de priver la femme de son droit* » (Manuels 74, p. 15). Tandis que ceux de 2004 font allusion à l'injustice envers la femme, très répandue dans la période préislamique : « *L'héritage en islam est un droit fixé tant pour l'homme que pour la femme. En revanche, les gens pendant la jahiliya [la période préislamique] privaient d'héritage les femmes et les enfants* » (Manuels 2004, p. 16). Force est de constater que cette égalité ne concerne que le droit à l'héritage, et non l'égalité dans sa répartition, qui sera abordé dans la section réservée aux inégalités. Les manuels de 74 et de 2004 proposent un autre exemple de l'égalité dans les devoirs : « *La nafakha (la dépense) imposée par la charia aux deux parents est une obligation envers tous les enfants majeurs, tant du sexe masculin que féminin* » (Manuels 74, p. 221 et Manuels de 2004, p. 178).

En outre, plusieurs exemples intéressent l'égalité homme-femme dans l'application des châtiments corporels. Les manuels de 74 et de 2004 précisent ainsi que la peine infligée pour fornication « *s'applique aussi bien à l'homme qu'à la femme sans différence*⁷⁴ » (Manuels 74, p. 107 et Manuels 2004, p. 89).

Enfin, les trois manuels s'attardent sur l'égalité des sexes dans le droit/devoir à l'apprentissage et à l'enseignement, et nous allons étaler cette idée ultérieurement lors de notre parole du droit à l'éducation sous la question des droits sociaux.

⁷⁴. En rappelant notre totale opposition à ce châtiment, nous signalons néanmoins l'erreur de nombreux écrits occidentaux de croire que la lapidation est uniquement réservée aux femmes par la doctrine conservatrice.

En réalité, malgré l'importance donnée aux divers aspects de l'égalité homme-femme en islam par les manuels, plusieurs points d'interrogation demeurent, que nous traiterons ultérieurement.

2. L'égalité sociale

Dans notre analyse, ce type d'égalité se comprend comme la non discrimination entre les pauvres et les riches ou entre les classes sociales en termes de dignité humaine et de considération sociale, et recouvre les responsabilités et les droits de nature sociale, tels que l'enseignement, l'accès aux fonctions publiques, la distribution des richesses, etc.

2.1. Dans les déclarations des droits de l'homme

Conformément à notre approche, la DUDH relève que « *chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés [...] sans distinction aucune, notamment [...] d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation* » (DUDH, art. 2, alinéa 1) et que « *l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite* » (DUCH, art. 26, alinéa 1). De même, la DCDHI confirme que « *tous les hommes, sans distinction [...] d'appartenance politique, de situation sociale [...], sont égaux en dignité, en devoir et en responsabilité* » (DCDHI, art. 1, alinéa a). La DIUDH proclame également que « *personne ne doit se voir refuser une possibilité de travailler ni subir une discrimination quelconque [...] du seul fait d'une différence de croyance religieuse, de couleur, de race, d'origine, de sexe ou de langue* » (DIUDH, art. 3, alinéa c).

2.2. Dans les manuels scolaires

Au niveau quantitatif, le thème « favoriser l'égalité sociale » est abordé dans les trois manuels à la fréquence suivante :

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Favoriser l'égalité sociale	2109	1608	2495

L'analyse enregistre une diminution de ce thème dans les manuels de 74 par rapport aux précédents, mais une nette progression dans les ouvrages actuels. Au début de cette section, l'évolution générale de ce thème a été étudiée, et d'ailleurs l'objectif du programme éducatif syrien d'éviter les sujets problématiques en matière d'égalité, est plus révélateur dans les manuels de 2004 rédigés après le renforcement de l'État sécuritaire et dans le cadre de son obsession de permettre

la continuité de l'éducation religieuse tout en la contrôlant. Dans ce cas là, l'intérêt accordé à l'égalité sociale semble préférable à d'autres types d'égalité.

Il n'existe qu'un seul exemple dans lequel les manuels de 74 et de 2004 osent évoquer « *l'égalité entre les gouverneurs et les gouvernés* », celui déjà abordé du discours du premier Calife ABOU BAKR, dans lequel il dit : « *j'ai été désigné comme votre chef alors que je ne suis pas le meilleur parmi vous...* » (Manuels 74, p. 183 et Manuels 2004, p. 228). Le recours à l'histoire est ainsi le seul moyen pour les auteurs d'aborder le domaine politique, parce qu'ils savent que la réalité politique est très éloignée de cette assertion idéaliste.

Nous avons classifié les textes parlant d'égalité sociale en trois domaines : l'éthique, l'enseignement et l'économie.

2.2.1. Dans le domaine de l'éthique

Les manuels estiment que l'égalité a pour corollaire le fait que « *le respect et la considération des gens doit être pour leurs actes et leurs valeurs, et non pas pour leur physique ou leur richesse* » (Manuels 64, 1, p. 135, Manuels 74, p. 94 et Manuels 2004, p. 79). Les ouvrages de 64 et 74 précisent que les critères physiques de la personne, comme l'allure, la forme, la couleur, etc., ne font pas partie de la considération de l'homme chez Dieu, ni chez les croyants. Ils citent à cet égard le Prophète qui dit : « *Dieu ne regarde pas vos allures et vos corps, mais Il regarde vos cœurs et vos actes* » (Manuels 64, 1, p. 7 et Manuels 74, p. 125).

Cette conception islamique se retrouve dans les actes d'adoration tels que la prière et le pèlerinage. Selon les manuels de 64, « *la prière, qui est le principal pilier de l'islam, est un miroir reflétant l'égalité, car les musulmans se mettent en rangs sans distinction entre petit et grand ou entre pauvre et riche. L'égalité se présente également dans les rites du pèlerinage et notamment dans la tenue vestimentaire simple et unie* » (Manuels 64, 2, p. 97).

Les livres de 74 invitent d'ailleurs à suivre l'exemple du Prophète, dont

« *l'une des caractéristiques [...] était la modestie et la discrétion dans sa parole, son logement, ses vêtements et ses réunions. Il ne se distinguait de personne dans les assemblées, au point qu'un homme ne le connaissant pas déjà, et venant assister à l'une de ses réunions, ne pouvait pas l'identifier et demandait donc : lequel parmi vous est Muhammad ?* » (Manuels 74, p. 111).

Les enseignements du Coran conduisent, selon les manuels, à supprimer toute sorte de discrimination entre les gens en égard aux critères matériels, corporels ou

physiques. Ils apprennent aux élèves comment ils doivent se considérer comme égaux et progresser tout en conservant une certaine modestie.

2.2.2. Dans le domaine de l'enseignement

Les manuels de 64 se montrent les plus prolixes en matière d'égalité de droit à l'éducation. Ils invitent à mettre en œuvre l'égalité à l'école afin de réduire les discriminations sociales entre les élèves. D'après eux, « *il ne faut faire aucune distinction dans les classes scolaires entre les pauvres et les riches. Elles doivent être ouvertes et accessibles à tous ceux qui cherchent la vérité et l'éducation* » (Manuels 64, 1, p. 135). Ces textes laissent supposer que cette égalité fut respectée durant toute l'histoire islamique, alors que la discrimination régnait dans ce domaine en Europe et ailleurs, au Moyen Âge. Ils expliquent que les portes des écoles dans les pays islamiques « *étaient ouvertes à toutes les classes sociales. Dès lors, l'enseignement ne restait pas aristocrate et réservé à la classe supérieure comme c'était le cas au Moyen Âge au sein des autres nations* » (Manuels 64, 2, p. 51 et voir aussi un texte très proche dans les manuels de 74, p. 177).

2.2.3. Dans le domaine économique

Le principe d'égalité exige la suppression de toute disproportion grave entre les individus au niveau économique. Les manuels de 64 mettent en garde contre la distribution de la richesse organisée par la théorie capitaliste, car elle aboutit à l'inégalité entre les classes de la société : « *l'islam déteste le capitalisme qui manipule l'argent afin d'humilier les gens et il apprécie que l'argent soit distribué équitablement, d'une façon qui préserve la propriété individuelle et efface l'iktinâze, c'est-à-dire l'inflation de la richesse chez une minorité de gens, alors que la majorité de la nation subit la frustration et la pauvreté* » (Manuels 64, 2, p. 77).

En outre, les manuels de 2004 invitent à lutter contre la tyrannie de l'argent qui aboutit également à l'inégalité sociale, en narrant l'histoire de Coré (karoun), un homme très riche vivant à l'époque du Prophète Moïse. Ils expliquent qu'« *à la place de vivre avec sa tribu sur le pied d'égalité, Coré s'est égaré dans la tyrannie de l'argent* » (Manuels 2004, p. 98).

2.2.4. Dans le domaine d'emploi

Les manuels de 74 et de 2004 appellent dans le domaine de l'emploi à l'égalité des chances. Celle-ci

« veille à ce que personne ne bénéficie d'un droit ou d'une fonction uniquement en raison de son pouvoir ou de sa famille (son origine). Tout le monde doit être sur un pied d'égalité en termes de droits. Dans le milieu professionnel, il faut placer la personne adéquate au poste approprié. Il ne faut pas que les emplois ou les fonctions importants dans l'État soient réservés à certaines personnes, excluant les autres » (Manuels 74, p. 183-184 et Manuels 2004, p. 228).

Cette idée est significative dans un pays comme la Syrie où les plus hautes fonctions ne sont attribuées qu'aux personnes jouissant d'un certain privilège, telles que la richesse, la famille ou la connaissance. Cela est d'autant plus important dans les manuels de 2004 que le chef de l'État lui-même a obtenu sa fonction en tant que fils du précédent président sans aucune qualification (à l'exception d'une licence en dentisterie), compétence ou expérience, y compris par rapport à l'âge défini par la Constitution pour le président de la République !

3. L'égalité juridique

L'égalité juridique implique que la loi doit être appliquée à tous sans discrimination. Il convient de rappeler ici que la loi signifie pour les manuels la charia ou la loi divine. Il n'est donc pas étonnant d'y trouver des exemples portant sur l'égalité d'application des châtiments corporels, sachant qu'elle demeure théorique, puisque ni la charia, ni les châtiments corporels, ne sont appliqués en Syrie.

3.1. Dans les déclarations des droits de l'homme

La Déclaration universelle de 1948 proclame que tous les êtres humains *« sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi »* (DUDH, art. 7). Les déclarations islamiques reprennent quasiment la même règle. Ainsi, la DCDHI énonce que *« tous les individus, gouvernants et gouvernés, sont égaux devant la loi »* (DCDHI, art. 19, alinéa a), tandis que la DIUDH soutient que *« toutes les personnes sont égales devant la Loi et ont droit à des possibilités égales et à une protection égale de la Loi »* (DIUDH, art. 3, alinéa a). La différence majeure avec la DUDH est le mot « Loi » écrit avec une majuscule qui désigne en réalité la charia, comme dans les manuels.

3.2. Dans les manuels

Contrairement à l'égalité sociale, la fréquence du thème « favoriser l'égalité juridique » diminue progressivement au cours des éditions.

	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
Favoriser l'égalité juridique	1143	474	180

Quelques exemples permettent de comprendre ce que les manuels entendent par égalité juridique. Tout d'abord, les ouvrages de 64 soulignent que « *l'islam invite à réaliser la justice entre les gens sans discrimination, ni entre le grand et le petit, ni entre le musulman et le non musulman* » (Manuels 64, 2/, p. 100). Sous le titre « *l'égalité dans l'application de la règle et de la loi* », les manuels de 74 et de 2004 enseignent que « *les gens sont égaux devant la règle et la loi, et les juges ne doivent faire aucune distinction entre proche et étranger* » (Manuels 74, p. 182 et Manuels 2004, p. 228).

Ensuite, les trois manuels rapportent un événement datant de l'époque du Prophète dans lequel une tribu est venue lui demander d'amnistier une femme ayant commis un vol. Or, il a refusé leur intervention et a prononcé le discours suivant : « *Ce qui a détruit les civilisations anciennes est la discrimination : si le puissant a volé, les détenteurs du pouvoir l'ont exempté, et si le faible a volé, ils l'ont châtié. Quant à moi, je jure par Allah, si Fatima, la fille de Muhammad a volé, je couperais sa main* » (Manuels 64, 2, p. 28, Manuels 74, p. 182 et Manuels 2004, p. 228). À l'issue de cette histoire, les manuels de 64 s'emploient à décrire l'égalité juridique dans la première société islamique, et particulièrement, l'égalité dans l'application des châtiments. Les auteurs illustrent la parole du Prophète en expliquant que

« *les anciennes générations ont exempté les puissants de tout devoir, alors qu'ils étaient stricts dans l'application des punitions avec les personnes vulnérables et qu'ils les obligeaient également à effectuer des travaux difficiles sans récompense. De fait, les impuissants ont ressenti l'injustice et l'inégalité des droits et leurs cœurs se sont remplis d'hostilité. Les émeutes ont éclaté et les crimes se sont généralisés, telle fut la raison de l'écroulement des nations* » (Manuels 64, 2, p. 29).

D'autres exemples historiques ont été mis en lumière par les manuels de 64 et 74 pour illustrer le principe d'égalité dans le secteur de la justice.

- « *Un jour, le Prophète a dit aux gens : si j'ai pris injustement l'argent d'une personne, voici ma bourse afin qu'il prenne ce qui lui revient de droit, et si j'ai frappé quelqu'un injustement, qu'il vienne et me frappe pareillement avant le Jour de la résurrection* » (Manuels 64, 2, p. 98 et voir une histoire similaire dans les manuels de 74, p. 185). En commentant cette parole, les auteurs des manuels estiment qu'elle témoigne du fait que « *les cœurs des musulmans ont été arrosés par l'égalité* » (Manuels 64, 2, p. 99).

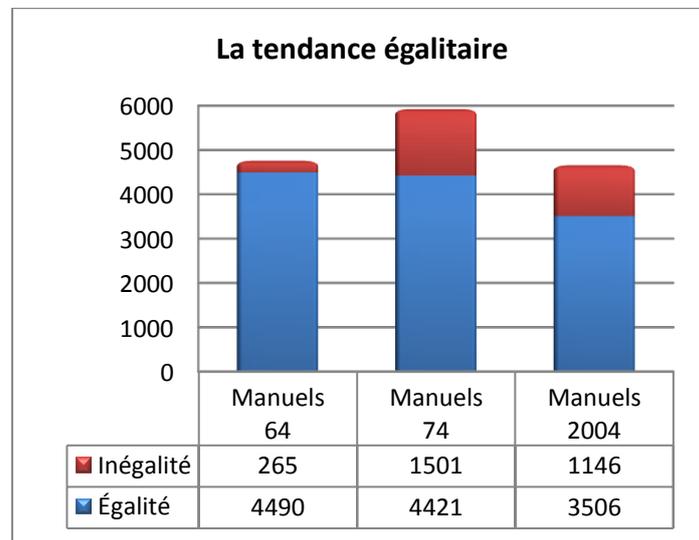
- « *à l'époque du Calife Haroun Arrashïd, un chrétien a porté plainte contre lui ; le juge Abou Youssof, qui était alors « le plus grand juge », a convoqué l'homme et le Calife à la cour et, après avoir examiné le litige, conclut que le droit est favorable au chrétien. En conséquence, il a jugé pour lui et condamné le Calife* » (Manuels 74, p. 186).

Après avoir exposé diverses histoires mettant en lumière l'égalité juridique dans la période islamique ancienne, les manuels de 64 dénoncent son absence dans les pays occidentaux : « *voilà l'islam qui appelle à l'égalité et la justice [...]. Cela a-t-il à voir avec ce que les européens font aujourd'hui en Afrique ? Ou avec ce que les États-Unis font avec les gens de couleur dans leur pays ?* » (Manuels 64, 2, p. 100). Il nous semble que cette comparaison n'est pas pertinente, car elle consiste à choisir des points positifs d'un côté et des points négatifs de l'autre. Or, dans la pratique, on trouve des points positifs et négatifs des deux côtés et l'histoire islamique fourmille d'exemples de violation de l'égalité et de la justice.

§2 : L'inégalité dans les manuels scolaires

Construire une société offrant une égalité complète entre ses membres est plus proche de l'utopie que de la réalité. Même la Révolution française, qui est à l'origine de la devise « liberté, égalité, fraternité » n'a ni conçu, ni voulu, selon certains auteurs, une société égalitaire, mais « *son grand œuvre fut de plafonner les inégalités au niveau supérieur du Tiers État. [...] Elle a laissé subsister les inégalités inférieures, internes au Tiers, fondées principalement sur la stratification sociale, la propriété individuelle, la faculté contributive, et, bien sûr, la distinction des sexes* » (POULAT, 1987, p. 22 et p. 26). Cette distinction persiste encore, notamment dans le domaine de travail où les femmes subissent « *ralentissement des carrières [...] inégalités salariales, entraves de la grossesse,*

remarques misogynes... »⁷⁵. Sans parler de la stigmatisation des étrangers qui ressurgit parfois lors des campagnes électorales. C'est pourquoi, l'analyse de l'inégalité doit toujours être faite selon une approche relativiste. Quant aux manuels scolaires, nous pouvons mesurer la tendance égalitaire en comparant le thème « égalité » avec le thème « inégalité » comme suit :



Le thème « inégalité » regroupe tout texte ayant un contenu qui manifeste une inégalité quelle que soit la justification de son existence et sans se préoccuper du fait qu'elle soit légitime ou illégitime au regard de la charia ou des auteurs des manuels. Il faut indiquer en outre que la fréquence du thème « égalité » est moins élevée que celle du total des « types d'égalité » montrée dans le tableau du début de section. Ce décalage résulte du fait que certains textes doivent obligatoirement être classifiés dans deux ou plusieurs types d'égalité.

Le tableau ci-dessus démontre que l'importance du thème « égalité » décroît dans les manuels récents, alors que parallèlement le thème « inégalité » se fait de plus en plus présent. Entre les manuels de 64 et ceux de 2004, il existe une évolution négative de la tendance égalitaire, car l'importance de l'égalité diminue tandis que celle de l'inégalité augmente. Nous allons maintenant discuter des aspects

⁷⁵. « Égalité homme-femme au travail : où en est la France? », 08/03/2012.

http://www.lexpress.fr/emploi-carriere/emploi/egalite-homme-femme-au-travail-ou-en-est-la-france_1090427.html

Consulté le 3 juin 2012. À titre d'exemple, « pour le même temps de travail, [Les femmes] gagnaient, en 2009, en moyenne 20% de moins que les hommes » selon une étude du cabinet Mercer publiée le 06 mars 2012.

importants de cette inégalité dans les livres scolaires, sachant que la plupart concerne l'inégalité entre l'homme et la femme.

1. La question du mariage

Dans les manuels, il n'existe aucune différence entre l'homme et la femme par rapport à l'interdiction du mariage avec les polythéistes (voir : Manuels 64, 2, p. 150, Manuels 74, p. 195 et Manuels 2004, p. 145). En revanche, l'inégalité se produit en cas de mariage avec les gens du Livre. Ainsi, le musulman peut se marier avec une juive ou une chrétienne, alors qu'il est interdit à la musulmane de se marier avec un juif ou un chrétien. L'interdiction pour la femme est justifiée, selon les manuels, par le fait que « *le non musulman dénie la prophétie de Muhammad et n'admet pas l'islam en tant que religion céleste. Ainsi, la femme musulmane ne peut pas jouir de sa liberté religieuse dans une maison qui n'admet pas et ne respecte pas sa religion* » (Manuels 64, 2, p. 167, Manuels 74, p. 195-196 et Manuels 2004, p. 145-146). Cela signifie que dans le cas du musulman qui épouse une juive ou une chrétienne, celle-ci « *n'a rien à craindre en partageant sa vie avec un musulman* » car son mari reconnaît Jésus et Moïse (AL-HUKAIL, 1999, p. 170).

Cette justification repose sur la vision traditionnelle de la femme en tant que partie faible et impuissante dans la relation conjugale. Si nous négligeons cette vision, nous pouvons utiliser les mêmes arguments concernant l'autorisation du mariage entre un musulman et une juive ou une chrétienne pour permettre le mariage entre une musulmane et un juif ou un chrétien. Le Coran évoque d'ailleurs l'interdiction du mariage à cause de la différence de religion sans distinction entre l'homme et la femme : « *Et n'épousez pas les femmes associatrices tant qu'elles n'auront pas la foi [...]. Et ne donnez pas d'épouses aux associateurs tant qu'ils n'auront pas la foi* » [Coran, 2/221]. Pour quelle raison le terme « associatrices » n'inclut pas la juive ou la chrétienne, alors que celui d'« associateurs » comprend le juif ou le chrétien ?

2. La question de l'héritage

Les manuels mettent en exergue la disparité de l'héritage entre l'homme et la femme, très critiquée bien qu'elle fasse l'objet d'un accord unanime des savants musulmans. Les manuels de 76 et de 2004 exposent le verset du Coran qui fonde cette opinion islamique : « *Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants :*

au fils, une part équivalente à celle de deux filles... » [Coran, 4/11] » (Manuels 74, p. 12 et Manuels 2004, p. 14). Ils considèrent que ce n'est pas une inégalité, mais une répartition juste et équitable si l'on prend en compte l'ensemble des dispositions islamiques concernant les responsabilités familiales. Voici leurs explications :

« Le système d'héritage en islam se base sur la disparité entre la quote-part de la femme et celle de l'homme. Cette divergence est adaptée aux obligations financières que supporte l'homme tout seul telles que la nafaka (la dépense) et la dot » (Manuels 74, p. 15).

« Le système d'héritage en islam se base sur la justice absolue et l'équilibre juste entre les obligations financières que supporte l'homme et celles que supporte la femme. Donc, l'homme mérite le double de la quote-part de la femme puisqu'il doit subvenir aux besoins de la femme et la protéger dans toutes les conditions » (Manuels 2004, p. 16).

Les exercices demandent ainsi aux élèves : *« Sur quel principe s'appuie la répartition de l'héritage ? Pour quelle raison la quote-part de l'homme est équivalente au double de celle de la femme ? » (Manuels 74, p. 16 et Manuels 2004, p. 16).*

En réalité, le débat sur l'héritage de la femme ne porte pas sur une simple injustice de quote-part, car d'autres dispositions islamiques rééquilibrent cette différence et certaines sociétés islamiques octroient en pratique à la femme une part d'héritage égale à celle de l'homme. À notre avis, le débat concerne plus largement l'évolution de la situation de la femme, car, dans une société égalitaire où elle possède la capacité de travailler et de gagner sa vie en concurrence avec l'homme, elle refuse de rester sous « tutelle financière ». Cette orientation invite à repenser les deux systèmes, d'héritage et de *nafaka* (la dépense), en même temps.

3. Le critère de la fécondité

Les manuels de 64 exhortent l'homme à choisir une femme féconde. Ils estiment qu'

« il est préférable que la femme soit capable de donner naissance afin de réaliser l'objectif important du mariage qui est la reproduction. Il peut évaluer sa capacité par sa jeunesse, sa bonne santé et en regardant l'état de ses proches telle que sa mère ou sa sœur mariée. Un hadith dit ainsi qu' « une noire est mieux qu'une belle stérile » (Manuels 64, 2, p. 152).

Ces manuels font une double distinction d'une part entre la femme féconde et la femme stérile, et d'autre part entre l'homme et la femme par rapport à cette exigence du mariage. Ils stigmatisent de surcroît la femme noire en rapportant un hadith bizarre qui n'est pas authentifié (*sahih*) et dont le sens est rejeté par les principes reconnus du Coran qui abolissent toute discrimination liée à la couleur. C'est peut-être la raison de sa suppression dans les manuels de 74 et de 2004. Toutefois, ceux de 74 confirment l'appel au choix d'un conjoint fécond, qu'il soit homme ou femme : « *Si l'un des deux mariés était stérile, cela pourrait perturber le mariage* » (Manuels 74, p. 198).

En outre, d'après les manuels de 74 et de 2004, « *pour que le mariage soit heureux et produise des enfants en forme, l'islam a incité à choisir une femme en bonne santé* » (Manuels 74, p. 198 et Manuels 2004, p. 148). Or, cet appel n'est qu'une conclusion personnelle, car aucune preuve textuelle n'atteste que « *l'islam a incité...* ».

4. Une spécialité féminine dans l'apprentissage

Les manuels de 74 consacrent un paragraphe à discuter les spécialités que l'islam (plutôt les auteurs, car ils n'avancent aucune référence islamique pour étayer leur point de vue) recommande à la femme dans sa recherche et son apprentissage.

« Il vaut mieux que la femme apprenne ce qui relève de sa spécialité, car elle doit se préparer à être une mère et une épouse, et ainsi former une base solide pour la construction de la société. Ainsi, elle doit apprendre ce qui est utile pour elle dans les affaires de l'accouchement, de l'allaitement, de l'éducation et de la garde des enfants selon la meilleure façon. En outre, la société peut exiger que la femme s'instruise dans des spécialités dépassant ces connaissances initiales, tels que la médecine, l'infirmerie et d'autres arts comme la couture [...] afin de prendre sa place dans la société en ayant la connaissance et le savoir » (Manuels 74, p. 179).

Seules les branches du savoir considérées comme appropriées à la nature de la femme et à ses missions initiales sont évoquées, ce qui peut se traduire par une vision inégalitaire entre les sexes, en opposition avec les valeurs contemporaines qui facilitent l'intégration de la femme dans tous les domaines de la vie sur un pied d'égalité avec l'homme.

5. Les conditions des témoins

En matière de témoins, les manuels opèrent une distinction entre les deux sexes et entre les musulmans et les non musulmans. Ils précisent que ceux-ci doivent

répondre à des conditions particulières, à savoir être « *musulmans, mâles, majeurs, justes et ayant la raison* » (Manuels de 74, p. 203, et Manuels 2004, p. 155). La distinction entre les musulmans et les non musulmans à propos de témoignage est discutable, elle n'est pas soutenue par les textes et elle n'est que des conclusions des *fukahaa* (jurisconsultes). Quant à celle entre les hommes et les femmes, il faut répéter l'idée que ces exemples témoignent d'un besoin de revirement prenant en compte le changement dans le statut général de la femme dans les sociétés contemporaines, et que la responsabilité de l'enseignement est fondamentale dans cette affaire.

Conclusion

L'égalité est un sujet primordial dans les manuels qui insistent sur sa reconnaissance en islam en tant que qualité essentielle d'une religion qui se fonde sur la justice. En retraçant les différents textes abordant le sujet, plusieurs types d'égalité ont pu être dégagés des manuels : l'égalité de race, de religion, de sexe, l'égalité juridique et l'égalité sociale.

Ce que nous avons appelé l'égalité sociale constitue quantitativement la catégorie la plus importante dans les trois manuels. Dans les ouvrages de 2004, l'égalité sociale est fortement privilégiée au détriment de toutes les autres formes d'égalité, par rapport aux éditions précédentes. Cette attention particulière s'explique rationnellement : l'égalité sociale est le miroir de la justice sociale à laquelle l'islam est très attaché. Elle pourrait aussi être justifiée de manière pragmatique : les auteurs traitent en profondeur un sujet qui ne dérange ni les autorités politiques ni la mouvance religieuse classique, comparativement à des sujets plus houleux comme l'égalité des sexes.

Malgré l'insistance des textes sur l'égalité homme-femme, l'analyse démontre qu'il n'y a pas d'évolution notable dans les manuels récents à propos du statut de la femme. Les figures traditionnelles d'inégalité perdurent, notamment au sujet des conditions du mariage.

En outre, les manuels ont tendance à recourir à l'histoire pour aborder des questions sensibles comme l'égalité juridique et politique, ce qui démontre une orientation idéaliste qui échappe à la complexité du réel.

Par ailleurs, il existe une différence majeure entre les manuels et la Déclaration universelle des droits de l'homme concernant l'égalité devant la loi. Dans les

manuels, elle renvoie à la loi de Dieu, ce qui pose la question de l'égalité de tous les citoyens, pas nécessairement musulmans, devant le droit islamique. Cela revient à s'interroger sur la nature de l'État dans les manuels, comme nous l'avons fait précédemment.

La tendance égalitaire, qui mesure la fréquence du thème « égalité » par rapport à celle du thème « inégalité », diminue dans les manuels les plus récents, qui datent de 2004.

Dans les manuels de 64, nous remarquons plusieurs comparaisons avec la civilisation occidentale, probablement parce qu'ils ont été rédigés dans la période qui a suivi la fin du colonialisme et c'est pourquoi elles ont été retirées dans les éditions suivantes.

CHAPITRE III

LE CORPS ET LA RELIGION

Alors que les conventions des droits de l'homme affirment que le corps est une propriété de l'homme, lui donnant la possibilité d'en faire ce qu'il souhaite, le *fiqh* islamique (ou la charia) indique que le corps humain n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu. Le corps est considéré comme un dépôt de Dieu dont l'usage doit correspondre à ce qu'Il autorise. Cette vision entraîne diverses conséquences sociales et religieuses que nous allons présenter à travers le droit d'entretenir des relations sexuelles (Section I) et les châtiments corporels (Section II).

Section I : Le droit d'entretenir des relations sexuelles

§1 : La question de la sexualité en islam

L'islam reconnaît la puissance du désir sexuel et encourage en principe sa satisfaction. L'existence de cet instinct s'inscrit dans la nature humaine créée par Dieu : « *On a enjolivé aux gens l'amour des choses qu'ils désirent : femmes, enfants, trésors thésaurisés d'or et d'argent [...]* » [Coran, 3/14]. Le désir sexuel n'est pas classé par l'islam parmi les mauvaises choses. C'est l'utilisation de cet instinct qui peut être évaluée en bien ou en mal. Si l'islam encadre la sexualité, il ne condamne pas pour autant toute volupté. Par conséquent, « *l'individu n'est pas tenu de supprimer ses instincts ou de les contrôler pour le principe, il lui est demandé seulement de les utiliser conformément aux exigences de la loi religieuse* » (MERNISSI, 1983, p. 5). Selon IBN-KHALDOUN, l'activité sexuelle n'est pas condamnée en tant que telle, c'est pourquoi le Législateur ne vise point à la négliger ou à abandonner la faculté qui la produit. Il souhaite seulement que cette faculté soit dirigée vers sa véritable fin. (IBN-KHALDUN, 1969, p. 160-161). L'ancien sociologue explique que :

« *Quand Muhammad condamne la concupiscence (shahawât), ce n'est pas pour la supprimer : sans elle, il manquerait quelque chose à l'homme, ce qui le rendrait inférieur. Muhammad veut que les passions soient dirigées vers des fins utiles, pour servir le bien public, afin que l'homme devienne un serviteur diligent qui s'empresse d'obéir aux injonctions divines* » (IBN-KHALDUN, 1969, p. 161).

Le jurisconsulte AL-GHAZALI souligne que la satisfaction non dirigée du désir sexuel pourrait nuire à l'ordre social « [...] *puisque la passion charnelle, quand elle domine et n'est pas arrêtée par la force de la crainte de Dieu, entraîne à la*

perpétuité des turpitudes » (AL-GHAZALI, Vivification des Sciences de la Foi, p. 28). Néanmoins, s'il est utilisé conformément aux règles de la charia, le désir charnel, de l'homme comme de la femme, est seulement encouragé et sert les intérêts de Dieu et de l'individu. Par exemple, il est connu qu'une partie « *du dessein de Dieu sur terre est d'assurer la perpétuité de la race humaine, et les désirs sexuels sont utiles à cette fin* » (MERNISSI, 1983, p. 7).

La sexualité en islam n'est pas seulement un acte de chair, elle a aussi une dimension spirituelle : « *il n'existe aucune dichotomie entre la chair et l'esprit. L'œuvre de chair est signe de puissance divine et l'acte sexuel est non seulement souhaitable mais recommandé* » (GAUDIO et al., 1980, p. 18). D'après un cheikh d'Al-Azhar, « *le sexe fait partie des agréments de la vie de ce monde et de l'autre. C'est une chose bonne et licite, pour laquelle l'être humain est récompensé tant qu'il l'accomplit dans les limites prescrites par la chari'a* » (ABOU-CHOUQQA, 2007, vol, 1, p. 51). En effet, le Prophète signale que l'homme et la femme seront récompensés par Dieu pour avoir eu une relation sexuelle légitime, dans le cadre du mariage (voir : MUSLIM, hadith n° 1680).

§2 : Le droit d'entretenir des relations sexuelles dans le domaine juridique

Le droit d'entretenir des relations sexuelles est consacré implicitement soit par le biais du droit de disposer de son corps, soit par celui du respect de la vie privée. Plusieurs auteurs indiquent que les principes de liberté et d'autonomie individuelle prévalent dans ce domaine. Certains considèrent que « *la liberté sexuelle fait [...] partie intégrante de l'autonomie personnelle* » (PUTMAN, 2008). D'autres estiment que ce droit « *n'est clairement garanti par aucun texte. Mais son existence est incontestable dans la mesure où la jurisprudence n'hésite pas à l'affirmer, en l'analysant d'ailleurs comme une manifestation du droit au respect de la vie privée, plutôt que du droit de disposer de son corps* » (LEBRETON, 2005, p. 268).

Ce droit recouvre plusieurs types des relations sexuelles. « *Il s'agit d'un droit conçu très largement, qui s'applique tant aux relations homosexuelles qu'aux relations hétérosexuelles. D'une façon implicite, il implique même le droit de se prostituer* » (LEBRETON, 2005, p. 268).

Le droit d'entretenir des relations sexuelles connaît toutefois trois limites notables : l'interdiction faite aux majeurs d'entretenir des relations sexuelles avec des

mineurs de moins de seize ans, la prohibition des relations entre les prisonniers, et l'obligation pour les personnes séropositives ou atteintes du SIDA d'utiliser un préservatif (voir : LEBRETON, 2005, p. 269).

Le respect de la vie privée est garanti par la Déclaration universelle des droits de l'homme, ainsi que par les déclarations islamiques des droits de l'homme, aux articles suivants :

- « *Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation* » (DUDH, 1948, article 12).
- « *Toute personne a droit à la protection de sa vie privée* » (DIUDH, 1981, article 22).
- « *Tout Homme a droit à l'indépendance dans la conduite de sa vie privée, dans son domicile, parmi les siens, dans ses relations avec autrui et dans la gestion de ses biens* » (DCDHI, 1990, article 18, alinéa b).

Ainsi, les restrictions islamiques portant sur la liberté des pratiques sexuelles (hétérosexuelles et homosexuelles) constituent des exceptions à ces articles.

§3 : Le droit d'entretenir des relations sexuelles dans les manuels scolaires

Pour comprendre l'attitude des manuels par rapport aux mœurs sexuelles, il convient d'étudier quatre idées fondamentales, à savoir l'interdiction du célibat, le mariage en tant que cadre légal des relations sexuelles, l'interdiction de la fornication et la perception de la relation homme-femme en général.

1. L'interdiction du célibat

En s'appuyant sur l'idée évoquée précédemment selon laquelle le désir sexuel est reconnu et encouragé, le célibat, contrairement aux aspirations chrétiennes, est aboli en islam. Le savant Ibn Hajr explique que : « *le vœu de célibat signifie renoncer au mariage et aux plaisirs de la chair pour se consacrer au culte* » (ABOU-CHOUQQA, 2007, vol, 2, p. 643). Il s'agit d'interdire ce que Dieu a déclaré licite. Selon l'interprète du Coran AL-TABARY, un compagnon du Prophète « *voulait s'interdire les femmes, le parfum et tout ce qui procure le plaisir ; c'est pourquoi Dieu révéla à son sujet : "O croyants ! Ne déclarez pas illicites les bonnes choses que Dieu vous a permises"* » (ABOU-CHOUQQA, 2007, vol, 2, p. 643).

Les manuels scolaires partagent tous cet avis, remarquant que l'islam « *a défendu le célibat, car il aboutit au mal et à la corruption* » (Manuels 64, 2, p. 31 et p. 139, Manuels 74, p. 141 et Manuels 2004, p. 138).

Les ouvrages de 74 et de 2004 réaffirment pour leur part que « *le célibat est détesté en islam. Ce mot signifie abandonner le mariage afin de se consacrer à l'adoration. Or, le Prophète a dit dans un hadith : "le célibat n'existe point en islam". Il a déclaré aussi : "les plus mauvaises personnes parmi vous sont les célibataires"* » (Manuels 74, p. 190 et Manuels 2004, p. 138).

Afin de confirmer que « *l'islam estime que le mariage est mieux que le célibat* », ils racontent un épisode de la vie du Prophète :

« Anas IBN-MALIK rapporte qu'un groupe de compagnons du Prophète s'est réuni et que l'un des hommes a dit : moi, je passerai toutes mes nuits à prier. Un autre a dit : moi, je jeûnerai continuellement. Le troisième a dit : moi, je resterai chaste et je ne me marierai jamais. Le Prophète vint les trouver et leur dit : « Est-ce vous qui avez dit ceci et cela ? Je suis le plus pieux d'entre vous et celui qui craint le plus Dieu, mais je jeûne et je romps le jeûne, je prie et je dors, et j'épouse les femmes. Celui qui souhaite s'éloigner de ma pratique n'est pas des miens » (Manuels 74, p. 189-190 et Manuels 2004, p. 138).

La signification de cette expression « *n'est pas des miens* » est particulièrement employée pour montrer que l'islam n'approuve guère le refus du mariage. Celui qui opte pour ce choix ne suit pas l'exemple du Prophète et se détourne de ses enseignements.

2. Le mariage : le cadre légitime de la relation sexuelle

L'islam n'admet de sexualité que dans le cadre du mariage. Le musulman et la musulmane n'ont pas le droit d'avoir des relations sexuelles sans ce contrat qui les unit devant Dieu. « *L'islam socialise la relation sexuelle à travers l'institution du mariage, dans le cadre de la famille. Le mariage devrait en principe garantir la satisfaction sexuelle des deux partenaires et éviter ainsi qu'ils ne recherchent satisfaction ailleurs* » (MERNISSI, 1983, p. 52). C'est pourquoi, le refus du mariage est vigoureusement découragé. La satisfaction sexuelle des deux partenaires devient à la fois un droit et un devoir pour chacun d'eux, car elle représente la seule manière légale d'éviter la fornication interdite.

Les manuels de 64 déclarent que « *l'islam a vivement incité au mariage sauf pour celui qui est incapable de supporter ses charges* » (Manuels 64, 2, p. 31). Ils

rendent compte de deux objectifs du mariage : la satisfaction nécessaire du désir sexuel qui représente une réponse innée à la nature humaine et la construction d'une bonne relation basée sur le respect entre l'homme et la femme dans le cadre familial

« La fin du mariage : lorsque l'islam commande le mariage, il répond à la nature qui constitue les être humains depuis leur création. En effet, l'homme et la femme sont attirés l'un vers l'autre par instinct. Ils veulent satisfaire des besoins physiques et psychologiques. Le mariage répond à ces besoins d'une façon convenable, puisqu'il organise les relations entre les deux sexes en assurant leurs droits et devoirs. En outre, chaque individu respecte l'autre et s'interdit de l'agresser, puisque le mariage rend exclusive la relation entre les deux époux, et la femme se borne à un seul homme dans une atmosphère de tranquillité. De ce fait, le mariage est un moyen d'être chaste et pur, de telle sorte que l'homme n'aspire qu'à sa femme et réciproquement, et ainsi la société se sauve des maux et des péchés » (Manuels 64, 2, p. 139).

De surcroît, ces manuels font du mariage en islam une voie indispensable pour préserver l'institution familiale. Ils remarquent que *« l'islam a recommandé le mariage puisqu'il constitue le moyen de fonder une famille, il a donc encouragé à se marier ceux qui en ont la capacité »* (Manuels 64, 2, p. 139). Cette protection du système familial est la raison pour laquelle l'islam favorise le mariage et interdit la fornication.

Afin d'être satisfait sexuellement et spirituellement dans le mariage, les manuels de 64 recommandent aux jeunes hommes de choisir une belle femme, *« puisque le charme et la beauté de la femme ont un effet notable sur la vie de famille. En effet, le but du mariage ne peut être atteint que lorsque la femme occupe une place capitale dans le cœur de son mari »*.

Les manuels de 2004 attribuent aussi deux objectifs au mariage : accéder au bonheur sexuel et spirituel, et sauvegarder la descendance. Ils conseillent donc aux élèves de chercher, quand ils seront grands, une femme en pleine forme : *« pour que le mariage soit source de bonheur et d'une bonne descendance, l'islam a favorisé le choix de la femme qui est en pleine forme et en bonne santé »* (Manuels 2004, p. 148).

Le désir sexuel représente un aspect important du mariage selon les livres scolaires. Ceux de 74 et de 2004 distinguent trois jugements islamiques par

rapport au mariage : l'obligation, la préférence, et l'autorisation neutre. Le point de départ dans cette distinction est la capacité matérielle, puis le degré du besoin de la satisfaction du désir sexuel :

« L'islam prescrit le mariage lorsque l'homme sent avoir besoin [de satisfaire son désir sexuel]. Sinon, le mariage n'est pas obligatoire, mais il est préférable pour cet homme de se marier... En revanche, s'il n'est pas en mesure de se marier, en raison soit d'une impuissance corporelle, soit d'une incapacité matérielle, le mariage n'est ni prescrit, ni préférable, car il engendra le mal pour lui et pour sa partenaire » (Manuels 74, p. 190 et Manuels 2004, p. 138-139).

La sexualité est également prise en considération lorsqu'il s'agit de mettre un terme au mariage. Elle représente un motif fréquent dans les décisions de divorce. Contrairement au mariage chrétien, la sacralité du mariage islamique ne signifie pas qu'il doit être éternel. Le divorce peut être un moyen d'éviter les conséquences désastreuses d'un manque d'épanouissement affectif et sexuel.⁷⁶

Les manuels de 74 et de 2004 consacrent à ce thème un paragraphe intitulé

« la séparation des mariés à cause de l'impuissance sexuelle ». Ils expliquent que *« si l'homme est devenu impuissant et incapable d'avoir une relation sexuelle avec sa femme, cette dernière a le droit de demander le divorce, car si elle se prive de ce droit, elle tombera dans l'erreur et l'égarement [la fornication], ce qui ouvre la porte du mal [pour la société] »* (Manuels 74, p. 217, et Manuels 2004, p. 173, et voir Manuels 64, 2/p. 170).

Au-delà du mariage légal, toute relation sexuelle entre les deux sexes est un *zina*, autrement dit une fornication interdite.

3. L'interdiction de la fornication (*zinâ*)

Le mot arabe *zina* « recouvre à la fois la fornication (impliquant des personnes non mariées) et l'adultère (impliquant au moins une personne mariée) » (MERNISSI, 1983, p. 49-50). Ce mot signifie toute relation sexuelle illicite du point de vue islamique, c'est-à-dire toute relation extra-conjugale.

Les manuels de 2004 mettent en évidence la proscription du *zina* en citant cet ordre de Dieu : *« Et n'approchez point la fornication. En vérité, c'est une turpitude, et quel mauvais chemin ! »* [Coran, 17/32] » (Manuels 2004, p. 86).

⁷⁶. Voir : Les mobiles de la fornication et les solutions préconisées par l'Islam pour y remédier, 3/6/2009,

<http://www.islamweb.net/frh/index.php?page=articles&id=144657>

Consulté le 21 mars 2012.

Les ouvrages de 64 et de 74 avancent plusieurs justifications. Les premiers expliquent que :

« l'islam a strictement interdit la fornication parce qu'elle aboutit au métissage des filiations. En effet, lorsque le mari ne sait pas si l'enfant dont sa femme a accouché est le sien ou celui d'un autre, il ne prend pas la charge de l'éduquer sérieusement⁷⁷. Elle provoque aussi le partage de l'héritage avec quelqu'un qui n'est pas censé y avoir droit. Elle porte enfin atteinte à l'honneur et entraîne la négation de la dignité humaine, ainsi qu'une absence de pudeur qui est pourtant la plus belle caractéristique de la vie humaine » (Manuels 64, 1/ p. 154).

Les seconds retiennent également qu'« on doit protéger l'honneur et lutter contre la fornication. Cette dernière est un des péchés capitaux⁷⁸ puisqu'elle conduit la société à la destruction [peut-être parce qu'elle détruit la famille : la première cellule de la société]. C'est pourquoi l'islam a prescrit une pénalité en tant que moyen de dissuasion pour celui et celle qui commettent la fornication » (Manuels 74, p. 21). Pour justifier l'interdiction du *zina*, les auteurs se concentrent d'une part sur la protection de l'honneur⁷⁹ dont la conception traditionnelle pèse

⁷⁷. Le rapport entre sexualité et filiation est souvent évoqué lorsqu'il s'agit de justifier l'interdiction islamique de la fornication. Suivant cette logique, une écrivaine contemporaine justifie que « l'acte sexuel (même s'il n'est pas forcément toujours lié à la notion de procréation) est aussi le point de départ de la filiation. C'est certainement pour éviter les déresponsabilisations de pères d'enfants nés... en dehors de tout « cadre », que l'injonction existe. Dans ce cas, les séquelles psychologiques vécues par la mère (parfois encore adolescente) et l'enfant peuvent être lourdes à porter » (NASSI, 2 juin 2008).

⁷⁸. Il n'existe pas un nombre exact de ces péchés, mais un texte célèbre du Prophète parlent notamment de sept : le polythéisme, le meurtre, la sorcellerie, l'usure, la prise des biens de l'orphelin, la désertion de la bataille, l'accusation de fornication des femmes chastes et croyantes. D'autres textes ajoutent la fornication, le vol, l'ingratitude envers les deux parents etc.

⁷⁹. L'idée que les relations sexuelles passagères représentent une violation de l'honneur humain est assez répandue dans les sociétés arabo islamiques. Nous avons trouvée une idée semblable chez Durkheim. Sa philosophie *individualiste* a fini par sacraliser l'individu. De fait, il pense que dans l'acte sexuel, « il y a une sorte de profanation, à ne pas respecter les frontières qui séparent les hommes, à violer les limites, à pénétrer indûment dans autrui ». Cette idée l'a conduit à considérer le mariage comme la seule condition qui minimise cette profanation (un étrange accord avec la pensée islamique) : « Ce qui rachète... cette « immoralité constitutionnelle », c'est que « cette profanation produit... une communion ». « Les deux personnes qui s'unissent n'en font plus qu'une... ». La condition pour que la profanation disparaisse ce sera que cette fusion soit chronique... Le mariage permet cette chronicité, car il permet « qu'il

davantage sur la femme, et d'autre part sur la protection de la filiation, qui revêt une importance capitale en Syrie au regard des conditions sociales et économiques. L'absence totale de sécurité sociale a de graves conséquences pour un enfant perdu ou pour une mère obligée d'élever son enfant toute seule⁸⁰, surtout si elle était dépendante de sa famille. Celle-ci refusera systématiquement d'aider l'enfant illégal prétextant un déshonneur. L'interdiction islamique de la fornication, reprise par les manuels, est aussi sanctionnée, ce que nous verrons en étudiant la question des châtiments corporels.

4. La perception de la relation homme-femme en général

Selon les manuels, ce ne sont pas seulement les relations sexuelles hors mariage qui sont interdites en islam, mais aussi toutes celles « soupçonnées » entre l'homme et la femme, c'est-à-dire toute rencontre en tête-à-tête.

Les ouvrages de 2004 estiment que « *la vie islamique se fonde sur la séparation entre l'homme et la femme, et sur la baisse du regard pour l'homme et la femme, afin de mettre en œuvre cette parole de Dieu : "Dis aux croyants de baisser leur regard et de garder leur chasteté. [...] Et dis aux croyantes de baisser leurs regards et de garder leur chasteté"* [Coran, 24/30-31] » (Manuels 2004, p. 149).

Les manuels de 74 et de 2004 illustrent la nature de la relation homme-femme en rappelant quelques règles sur les fiançailles.

« L'homme ne doit ni serrer la main de sa fiancée, ni rester seul avec elle, car cette dernière est considérée à son égard comme une femme étrangère avant le mariage. Ainsi, la fréquentation des fiancés et de leurs familles respectives avant le mariage, pourtant répandue dans certaines sociétés sous prétexte de connaître les caractéristiques morales de chacun, n'a rien de légitime en islam. L'islam estime que les rendez-vous entre fiancés ne peuvent pas accomplir leur but ultime. Au contraire, ils provoquent de nombreux inconvénients, notamment pour la fiancée car la perspective d'un mariage inachevé fait d'elle la cible d'accusations et de rumeurs [concernant des relations « illégales » avec son fiancé alors qu'ils ne sont pas encore mariés]. Par conséquent, beaucoup d'hommes ne s'intéressent plus à elle »⁸¹ (Manuels 74, p. 200 et Manuels 2004, p. 150).

n'y ait plus en présence deux personnes distinctes et séparées, mais une seule ». (FILLOUX, 2001, p. 156-157).

⁸⁰. D'autant que le recours à l'avortement est illégal juridiquement et moralement.

⁸¹. Les manuels rejoignent ici la conception de l'école islamique classique (majoritaire). Comme le montre ce texte d'un cheikh contemporain : « *les fiançailles sont une étape*

Autrement dit, la fiancée risque de ne pas se marier et de rester célibataire toute sa vie. Ce passage montre que les manuels prohibent même les contacts physiques à caractère non sexuel comme la simple salutation, ainsi que les rencontres homme-femme organisées à l'abri des regards. Cette rigidité n'a qu'un seul objectif, celui d'empêcher toute introduction aboutissant à la fornication. Elle s'inscrit dans une théorie plus complète, qui englobe d'autres règles tels que le port du voile, les codes vestimentaires, la limitation des parures féminines, etc.

Il est évident que les pratiques sociales actuelles sont très différentes de cet enseignement. Ce décalage trouble les jeunes. Ils culpabilisent en découvrant la contradiction entre ce qu'ils apprennent à l'école et les comportements de leurs propres familles.

L'encadrement de la relation homme-femme est également évoqué à travers « la permission pour le fiancé de voir sa fiancée ». Les manuels de 64 expliquent à ce sujet que :

« Al-Mugaira rapporte avoir demandé une femme en mariage [et apparemment être intimidé de la regarder] ainsi, le Prophète lui dit : « regarde la, cela aboutira peut-être à ce que vous vous aimiez constamment ». En effet, le Prophète invite l'homme à regarder sa future épouse avant le mariage, afin de mieux connaître sa partenaire et de vérifier que son physique convienne à ce que son âme aspire, permettant ainsi à leur amour de perdurer » (Manuels 64, 2, p. 34).

Ce regard « ne peut être effectué qu'après avoir manifesté l'intention réelle du mariage ». La manière dont est rapportée cette règle donne l'impression qu'il s'agit d'un droit exclusif à l'homme, alors qu'en pratique les deux futurs époux se voient l'un et l'autre. L'explication renvoie à certaines sociétés renfermées, devenues rares aujourd'hui, où les jeunes sont mariés sans qu'ils se voient, se bornant aux descriptions fournies par les familles respectives. Ainsi, les futurs époux se découvrent la nuit du mariage !

Toutefois, notre but n'est pas d'étudier cette exception, mais d'explicitier la règle générale de l'interdiction des rencontres et des regards entre filles et garçons.

préliminaire au mariage, ne devant pas être confondue avec le mariage lui-même : le fiancé n'acquiert donc pas d'autres droits que ceux d'un étranger. Or, on sait qu'en présence d'un étranger, la femme doit porter des vêtements amples ne laissant paraître que son visage et ses mains, et qu'elle ne doit pas rester avec lui en tête-à-tête » (ABOU-CHOUQQA, 2007, v, 2, p. 334-335).

Les manuels adoptent la vision islamique traditionnelle de la communication entre les deux sexes. Les éditions les plus récentes, élaborées au début du siècle actuel, n'échappent point à cette remarque. Elles ne contiennent aucune évolution conceptuelle, en dépit du fait que leurs auteurs auraient pu tenir compte des interprétations plus actuelles de l'islam à ce propos. Ils ont apparemment préféré éluder les questions sensibles, encore débattues aux niveaux politique, social et religieux. Leur choix plutôt était de satisfaire le courant majoritaire conservateur, favorable à un héritage profondément enraciné dans la société syrienne.

5. Et l'homosexualité ?

Les manuels n'évoquent nulle part la question de l'homosexualité. Un seul passage évoque la sanction contre celui qui accuse une personne d'homosexualité se retrouve dans les manuels de 2004 : « *Au sujet des fausses accusations de fornication et d'homosexualité, l'islam a imposé un châtement sévère...* » (Manuels 2004, p. 130). Ce qui sous-entend qu'elle a la même interdiction que la fornication.

Certes, les oulémas affirment unanimement que l'homosexualité n'est pas reconnue en islam. En outre, les anciens jurisconsultes discutaient la nature de la pénalité de l'homosexualité : est-elle équivalente à celle de la fornication ou non ?

Conclusion

D'une façon générale, la satisfaction du désir sexuel est un droit soumis en islam à la condition d'une relation formelle, le mariage. La conception islamique de la relation sexuelle est complètement différente de celle de l'école libérale. Il ne s'agit pas d'une relation passagère, mais d'une relation institutionnalisée, qui est l'expression d'un engagement à long terme.

En effet, selon les manuels, la liberté sexuelle se heurte à deux limites majeures en islam. La première correspond à l'interdiction de l'abstinence totale et la deuxième concerne celle des pratiques sexuelles en dehors du cadre légal du mariage hétérosexuel (prohibant donc les actes homosexuels). D'un point de vue juridique, ces limites restreignent le droit au respect de la vie privée et celui de disposer pleinement et librement de son corps.

Les manuels optent pour une théorie extrême de la pudeur, fondée sur le principe de séparation des sexes, et dans laquelle les relations homme-femme se bornent à certains cas de nécessité : travail, enseignement, mariage, etc.

Section II : Les châtiments corporels

Selon la charia, il existe trois types de sanctions :

- Les châtiments prescrits, qui constituent des pénalités fixes immuables explicitées par les textes et applicables en tout temps et en tout lieu, comme le châtiment du vol ou de la diffamation ;
- Le talion, qui est le châtiment réservé au crime, l'homicide par exemple ;
- Les châtiments discrétionnaires (*Taazir*), qui ne sont pas déterminés par la loi, mais appliquées par le juge *in concreto* selon les conditions d'espèce.

Nous nous intéresserons dans cette section aux châtiments prescrits, sachant que la question du talion a déjà été traitée, lorsque nous avons évoqué la peine de mort sous le paragraphe intitulé « le droit à la vie ». Le troisième et dernier type ne sera pas abordé car il s'agit d'une punition dont le contenu varie selon le crime, le juge et le temps.

§1 : Les déclarations des droits de l'homme et les châtiments corporels

Aux yeux de nombreux défenseurs des droits de l'homme, les châtiments corporels s'opposent à l'esprit de la Déclaration universelle des droits de l'homme, dont l'article 5 proclame que « *nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants* » (DUDH, 1948).

De leur côté, les conventions islamiques des droits de l'homme confirment la nécessité de protéger l'être humain des actes cruels et de la torture. La DIUDH énonce qu'« *aucun individu ne doit subir de torture mentale ou physique, ni de dégradation, ni de menace de préjudice envers lui ou quiconque lui est apparenté ou cher ...* » (DIUDH, 1981, art. 7). La Déclaration du Caire prône dans le même sens que « *l'intégrité du corps humain est garantie ; celui-ci ne saurait être l'objet d'agression ou d'atteinte sans motif légitime. L'Etat est garant du respect de cette inviolabilité* » (DCDHI, 1990, art. 2, alinéa d) et confirme à l'article 20 qu'« *il n'est pas permis, sans motif légal, d'arrêter une personne, [...] de lui faire subir une torture physique ou morale ou une quelconque autre forme de traitement humiliant, cruel ou contraire à la dignité humaine* » (DCDHI, 1990). A priori, l'application des châtiments corporels constituerait une violation des droits de l'homme. Toute la problématique réside donc dans l'exception mentionnée aux deux articles de DCDHI : « *sans motif légal* ». Or, selon cette déclaration, les règles de la charia doivent être respectées, ce qui signifie que la justification des

châtiments corporels peut être considérée comme motif légal. Néanmoins, le débat doit prendre une autre dimension afin de se concentrer sur la compréhension de l'application de la charia elle-même. Celle-ci évolue au gré des interprétations nouvelles et de la remise en question des positions islamiques traditionnelles, suivant une analyse discursive des textes portant sur les sanctions corporelles.

Bien que le cheikh AL-GAZALY déclare que « *l'islam interdit tout acte qui nuit au droit à la vie, que ce soit une humiliation, une intimidation, une agression, une détention ou une violation de l'honneur* » (AL-GAZALY, 2005, p. 47), il soutient la mise en œuvre de quelques châtiments comme celui de l'apostasie. En effet, la majorité des oulémas, ainsi que les manuels scolaires et les déclarations islamiques des droits de l'homme, préfèrent accepter une certaine agressivité envers l'individu afin de protéger l'ensemble de la société. Cette préférence du domaine social sur le domaine individuel est une inclination de la charia qu'elle souligne en énonçant que l'application de certains châtiments corporels constituent des « droits de Dieu ».

De surcroît, certains auteurs soulignent que la sévérité des peines infligées, souvent jugée excessive par leurs opposants, correspond au degré de nocivité des crimes. Selon eux, ces crimes doivent être éradiqués et les sanctions islamiques sont plus aptes à le faire que celles prescrites par les sociétés modernes. En outre, « *la raison saine commande, qu'avant d'être épris de pitié pour le criminel, il ne faudrait pas oublier les droits des victimes* » (AL-SHEHA, janvier, 2009). Ainsi, les partisans de l'école traditionaliste ne voient aucune contradiction entre ces châtiments et le droit de l'individu à l'intégrité physique et morale, appuyant leur argumentation sur les objectifs sociaux de ces sanctions.

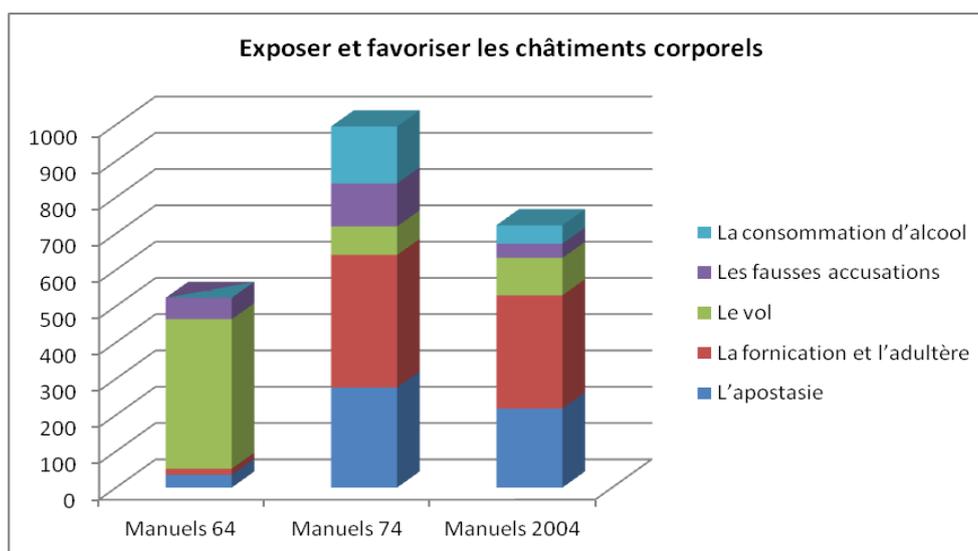
§2 : Les châtiments corporels dans les manuels scolaires

1. Une analyse quantitative

Au plan quantitatif, le thème « exposer et favoriser les châtiments corporels » peut être subdivisé et analysé comme suit⁸² :

⁸² . Il existe encore deux châtiments qui ne sont pas évoqués par les manuels : la sanction du brigandage et celle de la rébellion.

Exposer et favoriser les châtiments corporels	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
L'apostasie	35	276	218
La fornication et l'adultère	17	365	312
Le vol	412	79	103
Les fausses accusations	59	118	39
La consommation d'alcool	0	157	51
Total	523	995	723



Tout d'abord, il faut souligner que le thème « exposer et favoriser » a été choisi car aucun manuel ne comporte de critique, ni au niveau de la législation, ni au niveau de l'application des châtiments corporels, à l'exception d'une remarque sur l'obligation d'égalité dans l'application des châtiments, tant dans leur reconnaissance que dans leur mise en œuvre.

Le tableau et le graphique ci-dessus permettent de constater que ce thème fut globalement peu abordé dans les manuels de 64, quasiment deux fois moins que dans les éditions de 1974, les plus prolixes à ce sujet. Cependant, ces anciens ouvrages ont accordé une place considérable, étonnante même, au « châtiment du vol ». Cette surreprésentation s'explique par le fait que le vol y est traité sous l'angle de l'égalité application des châtiments dans la société islamique, notamment à travers un épisode de la vie du Prophète déjà rapporté ici où le Prophète refuse d'amnistier une voleuse et dit à cette occasion : « *Je jure par Allah, si Fatima la fille du Muhammad a volé, je couperais sa main* » (Manuels 64, 2, p. 28, Manuels 74, p. 182 et Manuels 2004, p. 228). Figurant dans les trois manuels, ce hadith est surtout développé dans ceux de 64, en particulier autour de l'idée d'égalité.

Le second châtement le plus présent dans les manuels de 64 est celui de la diffamation, qui, comme la sanction du vol, est aisément identifiable dans le Coran, ne prêtant pas à de multiples interprétations contrairement aux questions liées à l'apostasie, la consommation d'alcool ou la lapidation, très débattues dès les premiers siècles islamiques. **Alors, les auteurs des manuels de 64 ont-ils volontairement limité l'exposé des châtements polémiques ?** En tout cas, cette tendance s'est renversée dans les éditions ultérieures qui mettent davantage en relief les châtements dits sensibles de l'apostasie, de l'adultère et de la consommation d'alcool. Mais elles le font de manière non critique, si bien qu'au final, les enseignements de 64 étaient moins rigides et moins sévères, surtout par rapport aux manuels de 74.

2. Les objectifs des châtements

Les partisans des châtements corporels soulignent que ceux-ci ne doivent pas convoiter « *l'assouvissement de la vengeance et l'amour de la violence* » (AL-SHEHA, janvier 2009). Ils visent, en premier lieu et au niveau individuel, à corriger le criminel, ou à le « *purifier de la souillure attachée à sa morale et qui l'a poussé à commettre le crime* » (AL-HUKAIL, 1999, p. 135). Ils rappellent que les châtements en islam ont d'abord un caractère dissuasif plutôt que répressif. Ils estiment que ces sanctions réduisent fortement le taux de criminalité et dissuadent les criminels de porter atteinte à la vie et aux biens des gens (AL-SHEHA, 15 juillet 2009).

Ensuite, les châtements visent, sur le plan collectif, à garantir « *la dissuasion à l'égard de toute personne qui serait tentée de porter atteinte à la sécurité et à la stabilité de la société* » (AL-SHEHA, janvier, 2009). Cette recherche d'une quiétude sociale doit mener à la préservation de la vie, de la religion, des liens du sang, des biens et de la raison qui constituent les finalités de la loi islamique. Ainsi, l'islam prescrit le talion pour préserver la vie et punit l'apostasie pour préserver la religion, l'alcoolisme pour préserver la raison, la fornication pour préserver les liens du sang et le vol pour préserver les biens (voir : AL-SIBA'I, 1959, p. 154 et AL-MUALA, 12 avril 2010). Les prescriptions de la charia privilégient ainsi la sauvegarde de la sécurité sur la liberté individuelle et le droit de disposer de son corps.

Les manuels syriens reprennent ces objectifs, en distinguant d'une part la protection des âmes, des biens, de la réputation et de la religion, ainsi que celle de la société vis-à-vis de la dichotomie et du clivage, et d'autre part la dissuasion de commettre des crimes. Certains exemples emblématiques peuvent être rapportés :

- La protection de la réputation : « *accuser les femmes innocentes de fornication est l'un des grands péchés et le plus grave concernant la réputation d'une personne* » (Manuels 64, 2/ p. 91) ; « *Le kazf (la diffamation) est une violation de l'honneur (la réputation) que l'islam a ordonné de protéger. En conséquence, le Législateur sage a prescrit un châtiment dissuasif* » (Manuels 74, p. 272).
- La protection des âmes et des biens : « *afin de protéger les personnes et les biens, Dieu a instauré le talion et l'amputation de la main* » (Manuels 2004, p. 185). « *L'islam a protégé le droit à la propriété par des châtiments dissuasifs qui empêchent l'agression, c'est pourquoi il a légalisé l'amputation de la main pour le voleur* » (Manuels 64, 2/ p. 74).
- La protection de la société : « *afin de protéger la société, l'islam a prescrit une punition pour le fornicateur et l'adultère* » (Manuels 74, p. 107 et Manuels 2004, p. 89).
- la protection de la raison : « *comme l'alcool a beaucoup de désavantages [sur la raison, sur la société et sur l'argent], le Législateur sage a durci le châtiment de celui qui en consomme* » (Manuels 74, p. 139 ; voir aussi les manuels de 2004, p. 202).
- La protection de la religion : « *l'islam a prescrit cette punition [l'homicide pour l'apostat] pour deux raisons ; d'une part pour éviter que les tentations attirent les faibles et les poussent à changer de religion, et d'autre part pour empêcher un hypocrite d'embrasser l'islam avant de l'abandonner, favorisant ainsi le mouvement d'apostasie* » (Manuels 74, p. 156-157 et Manuels 2004, p. 215-216).

Enfin, l'analyse du caractère dissuasif des châtiments et de la protection des âmes et de la société a déjà été réalisée dans le paragraphe sur « la peine de mort » de la section précédente.

La justification de la sévérité des châtiments corporels islamiques réside donc, d'après les manuels, dans le fait que ces crimes n'aient pas une portée exclusivement individuelle, mais menacent la paix et la prospérité sociales. Cette acceptation aveugle de la sévérité et de la gravité des châtiments ferme la porte à toute possibilité d'évolution.

3. L'exposé des châtiments dans les manuels

3.1. Le châtiment contre les fausses accusations

Les trois manuels illustrent le châtiment contre la diffamation en citant le verset coranique afférent : « *Et ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet, et n'acceptez plus jamais leur témoignage, Et ceux-là sont les pervers* » [Coran, 24/4]. Les explications des manuels portant sur ce verset varient :

- « *Accuser les femmes innocentes de fornication est l'un des grands péchés et le plus grave pour la réputation d'une personne. C'est pourquoi, Dieu a ordonné pour le châtiment de ce péché quatre-vingts coups de fouet et a considéré celui qui le commet comme un pervers dont le témoignage est refusé* » (Manuels 64, 2/ p. 91).
- « *Le kazf (la calomnie) est la fausse accusation de fornication [...]. Il s'agit d'une violation de l'honneur (la réputation) que l'islam a ordonné de protéger. En conséquence, le Législateur sage a prescrit un châtiment dissuasif* » (Manuels 74, p. 272).
- « *Au sujet des fausses accusations de fornication et d'homosexualité, l'islam a imposé un châtiment sévère, déterminé par cette parole de Dieu* » (Manuels 2004, p. 130).

Cette peine vise à « *sauvegarder la morale et les honneurs et à les mettre à l'abri des langues calomnieuses, des imputations mensongères* » (AL-HUKAIL, 1999, p. 159). Elle empêche les médisants d'accuser les gens sans preuve et de les blesser moralement, car ils subissent une punition qui les atteint physiquement et moralement (AL-HUKAIL, 1999, p. 160).

Nous pensons que cette peine fait partie des obstacles que la charia a élaboré pour empêcher l'exécution de la sentence liée à la fornication, en mettant en garde contre les témoignages abusifs et en évitant ainsi leur banalisation.

D'ailleurs, les manuels ne font pas référence au verset suivant qui admet qu'un simple repentir peut annuler la punition : « *à l'exception de ceux qui, après cela, se repentent et se réforment, car Allah est Pardonneur et Miséricordieux* » [Coran, 24/5].

3.2. Le châtement du vol

Les trois livres scolaires appellent à un châtement sévère du vol, s'appuyant sur ce verset : « *Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont acquis, et comme châtement de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage* » [Coran, 5/38] » (Manuels 64, 2/ p. 92 et Manuels de 74, p. 124). D'après les manuels de 64, « *l'islam a prescrit un châtement pour le voleur, il s'agit de l'amputation de sa main* » (Manuels 64, 2/ p. 92). Ensuite, ceux de 2004 donnent cette justification : « *afin de protéger [...] les biens, Dieu a décrété [...] l'amputation de la main* » (Manuels 2004, p. 185). Enfin, ceux de 74 soulèvent une exception importante, précisant que « *l'islam a décrété l'amputation de la main du voleur s'il n'existait pas de circonstances atténuantes* » (Manuels 74, p. 124).

La dureté de cette sanction est encore légitimée par son aspect dissuasif qui vise à éradiquer les crimes contre les biens et aussi par le fait que « *quand le voleur se décide à commettre son délit et trouve une résistance, il est possible qu'il tue celui qui s'oppose à lui* » (AL-SHEHA, janvier, 2009). Selon certains auteurs, ce châtement grave minimise quand même le nombre de tués parmi les voleurs, les victimes du vol ou des gardiens de la paix, sachant que les tués parmi les deux dernières catégories sont innocents. (Voir AL-HUKAIL, 1999, p. 154-155).

Or cette justification ne prend pas en compte que dans la plupart des cas, les personnes condamnées font pauvres et nécessiteux, et qu'il existait maintes raisons pouvant empêcher l'application de la sanction. En effet, il faut rappeler que ce châtement est, en principe, quasiment inapplicable, vu les conditions strictes que les savants exigent, et que le 2^{ème} Calife Omar a annulé son usage pendant « l'un de la famine ». Ce geste ouvre la porte à de nouvelles interprétations donnant au détenteur du pouvoir la possibilité d'annuler l'application des châtements pour des raisons reconnues et convenues.

3.3. Le châtement de la fornication et de l'adultère

Les trois manuels scolaires reconnaissent deux châtements pour le *zina*, à savoir la flagellation pour la fornication et la lapidation pour l'adultère. Ils citent ce hadith : « *Le sang de l'individu musulman doit être protégé, à l'exception de trois cas : le marié qui commet l'adultère, l'auteur d'un homicide volontaire et celui qui abjure sa religion et délaisse la communauté* » (Manuels 64, 1/ p. 154, Manuels 74, p. 26

et Manuels 2004, p. 126). Les ouvrages de 74 et de 2004 expliquent qu'« *afin de protéger la société, l'islam a prescrit une punition pour le fornicateur et l'adultère. Il s'agit de cent coups de fouet pour le fornicateur (le célibataire) et la lapidation pour l'adultère (le marié). Cette punition concerne aussi bien l'homme que la femme. Dieu dit : "La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les chacun de cent coups de fouet..." [Coran, 24/2]* » (Manuels 74, p. 107 et Manuels 2004, p. 89). Nous allons discuter ce châtiment ultérieurement.

3.4. Le châtiment de la consommation d'alcool

Ce châtiment est absent des manuels de 64. En revanche, les éditions de 74 et de 2004 déclarent que la consommation d'alcool est un crime et doit donc être, à ce titre, sanctionné. Les seuls ouvrages de 74 ajoutent que « *l'avis le plus approprié des jurisconsultes sur le châtiment de la personne qui use de drogues, est qu'il doit être égal, en quantité et en qualité, à celui prescrit pour le consommateur d'alcool* » (Manuels 74, p. 258).

Or, contrairement à leur précision concernant les autres châtiments, les manuels ne mentionnent pas de châtiments précis en ce qui concerne l'alcool. Les livres scolaires de 74 énoncent que « *comme l'alcool a de nombreux désavantages, le Législateur sage a durci le châtiment de celui qui le consomme [...]. Il a commandé de lui administrer quatre-vingts coups de fouet. En outre, afin d'accroître son humiliation, Il a donné le choix de le frapper avec des chaussures* » (Manuels 74, p. 139). Dans un autre passage, le même livre enseigne que « *l'islam a prescrit d'administrer à la personne qui boit de l'alcool quarante coups de fouet. Tandis que l'imam (le juge) peut accroître ce châtiment jusqu'à quatre-vingt coups* » (Manuels 74, p. 255). Cette indétermination a été reprise par les manuels de 2004, selon lesquels « *l'islam a ordonné de punir le consommateur d'alcool de quarante à quatre-vingt coups de fouet* » (Manuels 2004, p. 205).

3.5. Le châtiment de l'apostasie

Les manuels scolaires sont favorables à une sanction radicale de l'apostasie : l'exécution. Ainsi, les ouvrages de 64 énoncent que « *l'islam interdit l'exécution des personnes innocentes que par droit, comme le cas de l'apostasie ou l'adultère* » (Manuels 64, 1/ p. 154). Nous trouvons plus de détails dans ceux de 74 et de 2004 qui développent :

« Prenant en compte la liberté religieuse, l'islam a prescrit un châtiment sévère pour celui qui l'abandonne au profit d'une autre religion, l'exécution [...].

Pourtant, l'exécution n'intervient qu'après une période de trois jours, pendant laquelle les savants s'entretiennent avec lui des raisons de son reniement et l'éclairent sur la fausseté de sa position. Ainsi, s'il persiste dans son abjuration après que la vérité soit claire pour lui, il se condamne à mort » (Manuels 74, p. 156-157 et Manuels 2004, p. 215-216).

Les auteurs des manuels ne font allusion à aucune critique ou évolution de la pensée islamique en la matière. Ils enseignent que ces châtiments sont bons et exigés. Ils n'expliquent nulle part la raison pour laquelle ces supplices sont absents du droit pénal syrien, et n'invitent aucunement les élèves à examiner leur légitimité et leur mise en œuvre. Pourtant, ces peines corporelles ne cessent pas de susciter le débat tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des communautés islamiques.

§3 : L'évolution dans la conception et l'application des châtiments corporels

1. Des châtiments « presque jamais applicables »

Le premier constat permettant d'ouvrir de nouvelles pistes de réflexion sur les châtiments corporels est que la finalité première de leur législation n'est pas l'exécution de la sanction, mais l'intimidation extrême des personnes tentées de commettre les crimes ainsi réprimés. Toutes les références juridiques islamiques concordent sur le fait que l'application des châtiments corporels résulte de conditions multiples et complexes. En effet, « *la majorité des ulamâ', à travers l'histoire et jusqu'à aujourd'hui, est d'avis que ces peines sont bel et bien islamiques mais que "les conditions exigées" pour leur application sont quasiment impossible à réunir (notamment en ce qui concerne la lapidation) : elles sont donc "presque jamais applicables" » (RAMADAN, 18 mars 2005).*

En effet, la charia régleme très strictement les sanctions. En amont, la preuve de l'inculpation doit venir soit d'un aveu avec le droit de revenir dessus, soit de témoignages nombreux, justes et authentifiables. Outre ces preuves difficiles à réunir, le droit pénal islamique prévoit de très lourdes sanctions pour celui qui serait parjure (LUDWIG, 2007, p. 78). En aval, les spécialistes en charia soulignent que les peines proposées ne sont pas mises à exécution en cas de doute légalement valable, car le Prophète a dit : « *Epargnez les musulmans de l'application des peines légales autant que vous le pouvez : si vous trouvez une issue pour le musulman, libérez-le, car il vaut mieux pour le chef de pardonner par erreur que de sanctionner par erreur » (voir : AL-SHEHA, janvier, 2009). Il*

a dit également : « *éviter d'appliquer la peine légale en cas de doute* » (voir : AL-HUKAIL, 1999, p. 137).

La charia vise ainsi à éviter l'application systématique de ces châtiments, confirmant leur caractère dissuasif plutôt que répressif. Cette « vocation dissuasive » permet de penser que l'objectif principal des sanctions imposées est de faire comprendre aux croyants, la gravité d'actions ainsi condamnées (RAMADAN, 18 mars 2005).

De surcroît, un grand nombre d'anciens jurisconsultes estiment que le repentir est susceptible d'annuler la peine. Anas, l'un des compagnons du Prophète, rapporte qu'un homme « *est venu chez le Prophète et dit : j'ai commis un hadd [un acte qui mérite un châtiment, telle que la fornication], châtiez moi... Puis l'homme a prié avec le Prophète, qui lui a répondu : « ta prière a supprimé le châtiment* » (hadith authentique, AL-BUKHARY, n° 6351, et MUSLIM, n° 4970). L'ancien jurisconsulte IBN HAZM déclare que le Coran et le consensus des savants ont montré que le châtiment de l'*hiraba* (brigandage) s'efface par le repentir ; ainsi, il faut que tous les autres châtiments aient le même jugement (IBN-HAZM, *Al-muhalla bil athâr*, vol, 12, p. 16).

2. Un moratoire sur l'application des châtiments corporels

L'application des châtiments est-elle fréquente dans le monde musulman ? À l'évidence, la réponse est non (LUDWIG, 2007, p. 78). Aujourd'hui, les États qui appliquent ce genre de sanction sont rares, si bien qu'en pratique, une sorte d'abstention délibérée existe dans le monde musulman mais pas au point de nier la théorie. D'où l'intérêt de trouver des voies qui ne nient pas la théorie mais l'ouvrent à des alternatives à l'interprétation littérale. Trois courants doctrinaux peuvent être identifiés à propos de l'application des châtiments. Tout d'abord, le courant traditionnel majoritaire exige l'application immédiate et à la lettre de la charia en considérant les châtiments corporels comme une partie essentielle de celle-ci. *A contrario*, le courant hostile à ce mode de répression, par opposition à la charia en général ou aux punitions corporelles en particulier, estime que ces sanctions n'ont plus leur place dans les sociétés musulmanes contemporaines. Il existe ici un courant caché qui n'ose pas déclarer son opposition pour diverses raisons, notamment la crainte de l'opinion publique.

Face à ces deux écoles de pensée, une troisième voie s'élève, considérant que l'application des *hudûd* est conditionnée par l'état de la société qui doit être juste et, pour certains, « idéale ». Pour ses partisans, la priorité est donc la promotion de la justice sociale, de la lutte contre la pauvreté, etc. Ces objectifs peuvent être atteints par la mise en place de l'État de droit, de la société civile, du respect de la volonté populaire et d'une législation juste garantissant l'égalité des femmes et des hommes, des pauvres et des riches, devant la loi (voir : RAMADAN, 18 mars 2005). Suivant cette logique, le penseur musulman suisse d'origine égyptienne T. RAMADAN lance « *un Appel international à un moratoire immédiat sur les châtiments corporels, la lapidation et la peine de mort dans tous les pays majoritairement musulmans* »⁸³ (RAMADAN, 18 mars 2005). Il justifie cet appel par le fait que « *les avis des savants ne sont ni explicites ni unanimes [...] quant à la compréhension des textes et à l'application des hudûd et que, de surcroît, les systèmes politiques et l'état des sociétés majoritairement musulmanes ne garantissent pas un traitement juste et égalitaire des individus devant la loi* » (RAMADAN, 18 mars 2005). Il essaye également de trouver la justification de son appel au sein des écrits islamiques et par la logique même de la charia. Suivant un principe reconnu par la totalité des savants, les textes qui se réfèrent au domaine du droit, dans lequel figurent les peines prescrites, exigent d'être lus et appliqués en fonction des finalités qui les justifient. Ils ne doivent donc pas contrarier les « finalités de la charia ».

« Ainsi parmi les finalités essentielles et supérieures, on trouve stipulées la protection de l'intégrité de la personne (an-nafs) et la promotion de la justice (al-'adl). Or, une application littérale des hudûd, non contextualisée et sans le respect des strictes et multiples conditions énoncées, et qui se présenteraient comme une fidélité formelle aux enseignements de l'islam, peut en être, dans les faits, une trahison puisqu'elle peut produire, selon le contexte, de l'injustice caractérisée » (RAMADAN, 18 mars 2005).

L'idée de RAMADAN consiste à différer l'application des châtiments faute de réunir les conditions nécessaires. Il s'agit d'une solution pragmatique qui joue sur

⁸³. Dans son programme "*Ash-Shari'a wal Haya*" du 2 janvier 2011, le Cheick Yusuf al-Qaradawi confirme les termes de l'appel à un moratoire sur les "*hudud*", <http://www.tariqramadan.com/Shaykh-Yusuf-al-Qaradawi-sur-le,11456.html>

l'impossibilité de créer une société « idéale », tout en cherchant à satisfaire une certaine justice sociale et d'autres exigences. Quels critères peuvent définir cette société presque idéale et qui est habilité à les édicter ? RAMADAN ne répond pas et se contente de proposer un moyen d'éviter l'exécution des peines. Il semble limiter son analyse aux pays islamiques sans cibler la société occidentale au sein de laquelle il vit et enseigne. Dans tous les cas, le point de vue du courant islamique favorable aux châtiments corporels considère que ceux-ci ne s'appliquent pas dans le « *territoire de l'incroyance* » auquel appartiennent l'Europe et les États-Unis.

Au-delà de ces considérations générales sur les châtiments corporels, il est possible de remettre en cause l'existence même de certains d'entre eux, notamment la lapidation, la sanction du fouet pour consommation d'alcool et l'exécution de l'apostat.

3. Des discussions sur la légitimité de certains châtiments

3.1. Le châtiment de la fornication

Certains auteurs tentent d'alléger les critiques occidentales sur le châtiment de la fornication en rappelant que « *cela n'est pas une particularité de la Charia islamique, mais que cette loi existait dans les législations célestes antérieures tels que le Judaïsme et le Christianisme* » (AL-SHEHA, janvier, 2009).

D'abord, il faut noter que la fornication n'est pas un crime motivé de la même manière que le vol ou le meurtre, parce qu'elle vise à satisfaire un besoin vital comme celui de manger. Il semble ainsi qu'elle ait été interdite pour d'autres raisons qui concernent la sauvegarde de la filiation.

Ensuite, force est de constater que la sanction de la fornication ne concerne pas une pratique sexuelle normale, mais grossière et vulgaire, favorisant l'impudeur et l'obscénité. C'est pourquoi les oulémas s'accordent sur le fait que cette peine n'est infligée que dans deux cas :

« Premier cas : L'aveu des contrevenants, fait en toute liberté, sans contrainte. La peine n'est pas appliquée au premier aveu. L'aveu ne peut entraîner l'application de cette peine que s'il est répété à quatre reprises, lors de quatre assises différentes [...]. Deuxième cas : Quatre témoins dignes de confiance et de bonne moralité attestent qu'ils les ont effectivement vus en plein acte sexuel (c'est-à-dire qu'ils ont vu l'intromission de la verge du fornicateur dans le vagin de la fornicatrice) » (AL-SHEHA, janvier, 2009).

Ainsi, il est quasiment impossible de prouver cet acte sauf si les deux personnes en arrivent à s'exposer de manière vulgaire dans un lieu public défiant les lois et les règles de civilisation au point d'être vus par ce nombre de témoins. Ce qui sous-entend que cette sanction correspond à une situation extrêmement rare. Cette discussion concerne jusqu'à maintenant le châtement de la fornication imposé par le Coran, c'est-à-dire « *cent coups de fouet* ». Or, une autre discussion spécifique devra être faite à propos de la lapidation.

3.2. L'évolution des idées sur la lapidation

Il faut tout d'abord rappeler que la lapidation n'est nullement mentionnée dans le Coran. Ce qui pose l'interrogation sur sa légitimité. S'il existe des hadiths qui l'évoquent, d'autres interrogations peuvent être avancées : Comment le Coran (la première et l'essentielle source de charia) se contente d'évoquer la petite peine de fornication (*cent coup de fouet*) et évite de parler de la grande peine (la lapidation) ? La Sunna (les hadiths du Prophète) peut-elle légiférer au-delà de la législation du Coran, notamment lorsqu'elle impose une sanction plus grave que celle précisée par le Coran ?

Ensuite, quelle appropriation entre l'acte et la sanction dans le cas de l'adultère ? Il s'avère qu'il n'est pas adéquat de stipuler une peine de mort pour un acte sexuel. Certains essayent ainsi de rattraper cette non-conformité en arguant que :

« L'adultère a pour conséquence de menacer l'avenir des âmes innocentes : le bâtard paye lourdement un crime qu'il n'a pas fait, il vient au monde sans avenir. Il n'a ni père pour l'élever, ni famille pour prendre soin de lui. [...] L'adultère a pour conséquence de rompre les liens généalogiques de la famille par la confusion de la paternité en donnant à l'enfant un autre père que le sien » (AL-HUKAIL, 1999, p. 157).

Or, cette argumentation ne peut pas légitimer la lapidation, puisqu'il n'est logiquement pas concevable de protéger les droits de l'enfant en massacrant ses parents.

En outre, face à la majorité des juristes qui sont favorables à la lapidation, certaines voix se sont élevées pour la dénoncer. À l'époque ancienne, les Al-Khawarij (un groupe d'opposants à l'imâm Aly, le 4^{ème} Calife musulman) ont déclaré hardiment que la lapidation n'existait point en islam. Puis, à l'époque contemporaine, plusieurs oulémas ont suivi cet avis, malgré leur position minoritaire.

AL-QARADAWY raconte dans sa autobiographie que, lors d'un colloque tenu en Libye en 1972, le grand cheikh et jurisconsulte Muhammad ABOU ZAHRA fit exploser une « *bombe juridique* » : depuis ses 20 ans, il pensait que le Prophète Muhammad avait reconnu la lapidation au début de l'islam en tant qu'héritage de la législation juive, avant que le Coran ne le remplace par une autre peine, cent coups de fouet, ne mentionnant guère la lapidation de façon générale. La preuve d'ABOU ZAHRA est que le Coran dit : « *Si une fois engagées dans le mariage, elles commettent l'adultère, elles reçoivent la moitié du châtement qui revient aux femmes libres (non esclaves) mariées* » [Coran, 4/25]. Comme le châtement de l'adultère d'un esclave marié est la moitié de celui de l'adultère d'un homme libre marié, alors ce dernier se voit infligé cent coups de fouet (précisé dans un autre verset du Coran) puisque la lapidation ne peut pas être divisée⁸⁴.

AL-QARADAWY précise que dès la fin de l'intervention du cheikh ABOU ZAHRA, la majorité des participants ont manifesté leur désapprobation, se ralliant à l'avis des anciens savants. AL-QARADAWY ajoute qu'il a avoué au cheikh partager en grande partie sa position, considérant que cette punition n'est pas un « châtement prescrit » mais un châtement possible et non obligatoire (*Taazir*). Il se souvient qu'ABOU ZAHRA lui a répondu : *est-ce raisonnable que Muhammad, que Dieu a envoyé comme miséricorde pour l'humanité, tue un être humain en le lapidant ?* (AL-QARADAWY, 30 novembre 2003).

L'avis d'ABOU ZAHRA peut éveiller la conscience musulmane à l'importance de repenser la problématique de la lapidation. Son anecdote illustre, au-delà d'une opinion intéressante, la pression contre les partisans de la réforme et de nouvelles interprétations. Elle permet aussi de souligner l'hésitation de grands penseurs musulmans à exprimer un point de vue différent de l'héritage traditionaliste fortement ancré chez les cheikhs, par crainte des campagnes de diffamation contre ce qui touche au tabou religieux. Toute évolution en matière des châtements se heurte à une tendance populaire majoritaire qui voit dans leur application un véritable retour à la charia. Cette passion des foules entrave les efforts des juristes

⁸⁴ . Alors que le Coran a encouragé à libérer les esclaves, il a établi quelques règles pour eux en conformité avec la réalité de l'époque, contre laquelle il a essayé de lutter progressivement.

et des savants qui tentent de dénoncer l'application et la légitimité de certains châtiments.

3.3. Un doute sur le châtement de la consommation d'alcool

L'école favorable aux châtiments met face à face, comme cela a déjà été dit, la liberté de l'individu et les droits de la société à la sécurité et à la prospérité. La consommation d'alcool n'échappe pas à cette dichotomie : « *la communauté a des droits sur lui [le musulman]. Il n'a pas donc le droit d'altérer sa raison, ce don divin, d'annuler le droit de la société sur lui dans le domaine du travail et des activités intellectuelles* » (AL-HUKAIL, 1999, p. 163). En outre, la consommation d'alcool peut provoquer des crimes plus dangereux : « *les effets maléfiques du vin ne touchent pas uniquement l'ivrogne mais ils poussent au meurtre, au vol et à l'adultère* » (AL-HUKAIL, 1999, p. 162).

Nous avons montré plus haut que les manuels de 74 et de 2004 (ceux de 64 n'évoquent pas ce sujet) ne définissent pas de châtement précis pour la consommation d'alcool, et que la peine encourue se situe entre 40 et 80 coups de fouet.

Pourtant, cette incertitude est contraire à la définition même des « châtiments prescrits ». Les auteurs des manuels n'ont pourtant pas remis en cause ce châtement malgré leur hésitation sur le contenu de la sanction : une fois ils disent 40 coups, une autre fois 80 coups et une troisième fois « *entre 40 et 80 coups de fouet* ». Comment les auteurs peuvent affirmer qu'il s'agit d'un « châtement prescrit » (*hâdd*) alors qu'ils hésitent tant à le caractériser ? Il convient d'ailleurs de noter que cette ambiguïté ne survient pas seulement dans les manuels. Elle existe aussi dans tous les recueils du *fiqh* islamique, conduisant de nombreux jurisconsultes et penseurs à réfuter l'idée que la punition pour avoir consommé de l'alcool puisse être classée parmi « les châtiments prescrits ». Il s'inscrit en fait dans les sanctions indéterminées « *Taazir* ». Autrement dit, il s'agit, selon ce courant, d'une sanction évolutive qui change selon le contexte. L'ancien jurisconsulte AL-SHAWKANY énonce que « *les deux savants IBN AL-MUNZER et AL-TABARY rapportent qu'il n'y a pas de hâdd (châtiment) pour la consommation du vin, mais la sanction est le taazir (l'estimation)* » (AL-SHAWKANY, 1993, vol. 7, p. 169).

De plus, quelques textes des traditions du Prophète montrent qu'il n'a pas châtié celui qui consomme l'alcool. Selon son cousin IBN ABBAS, le Prophète n'a formulé aucun châtement pour la consommation du vin. Il ajoute qu'un homme, après avoir bu, fut amené par des gens chez le Prophète, mais à hauteur de la maison d'AL ABBAS (l'oncle du Prophète), l'homme entra chez lui afin de se protéger. Les gens ont raconté cet épisode au Prophète, qui rit et dit : "a-t-il fait cela ?" Et il n'ordonna aucun châtement à son égard (ABOU-DAWOUD, hadith n° 3883).

3.4. La problématique de l'apostasie

L'apostasie se définit comme l'abandon de l'islam pour devenir incrédule. Dans un hadith certifié, le Prophète dit : « *tuez celui qui abjure sa religion* » (AL-HUKAIL, 1999, p. 132). C'est pourquoi, la plupart des écoles islamiques, et par la suite les manuels scolaires, admettent un châtement sévère pour l'apostat, à savoir l'exécution pour toute personne qui ne désavouerait pas son reniement.

Cette peine constitue une violation du droit à la liberté religieuse assurée par la DUDH, dont l'article 18 alinéa b prévoit que « *chacun a le droit de changer de religion* ». Cette transgression manifeste explique l'ampleur du débat actuel initié à la fin du XIX^e siècle au moment où émerge l'école de la réforme islamique. Si ce débat s'inspire des idées libérales produites à partir de la révolution française, il n'aurait pas pu avoir lieu si le texte islamique lui-même n'était pas susceptible d'être repensé, et si les mécanismes de la raison islamique n'étaient pas capables de permettre une telle discussion.

Dès le VIII^e siècle, certains juristes ont dénoncé le châtement de l'apostasie comme AL-THAWRY et AL-NAKHIY (AL-HAJ, 13 avril 2011) en s'appuyant sur le fait que le Coran a garanti la liberté de croire et de ne pas croire : « *Et dis : « La vérité émane de votre Seigneur. Quiconque le veut, qu'il croie, quiconque le veut qu'il mécroie » »* [Coran, 18/29]. La principale source de la législation islamique n'évoque nulle part un châtement dans ce monde pour l'apostasie. Elle entraîne uniquement des conséquences dommageables dans l'au-delà. En outre, le Prophète n'a jamais appliqué ce châtement dont les juristes parlent, malgré l'existence en son temps de nombreux et célèbres apostats.

Pour certains oulémas, comme le cheikh AL-GAZALY, l'évolution ne concerne pas le châtement lui-même, mais la justification de celui-ci. Ainsi, au lieu de

légitimer le châtement par un choix personnel de l'incroyance, ils l'analysent comme une trahison de la nation. Le cheikh AL-GAZALY suggère que

« l'apostasie ne constitue que rarement une affaire personnelle. Dans la plupart des cas, il s'agit d'un masque pour cacher la rébellion contre les traditions, les règles religieuses et les lois, voire contre le fondement de l'État lui-même. Cela fait du crime d'apostasie un synonyme de trahison capitale. En conséquence, la lutte contre ce crime est un devoir sacré » (AL-GAZALY, 2005).

Cette approche confond deux situations différentes : « la sortie de l'islam » et « la sortie contre l'islam ». La première est de nature intellectuelle (un choix de pensée), alors que la seconde est de nature politique et militaire. Un des hadiths du Prophète présentés comme preuve et qui apparaît d'ailleurs dans les trois livres scolaires dit : « *Le sang de l'individu musulman doit être protégé, à l'exception de trois cas ; le marié qui commet l'adultère, l'auteur d'un homicide volontaire et celui qui abjure sa religion et délaisse la communauté* » (Manuels 64, 1/ p. 154, Manuels 74, p. 26 et Manuels 2004, p. 126). La dernière phrase « *abjure sa religion et délaisse la communauté* » a été analysée par les opposants au châtement de l'apostasie comme une double condition : l'apostasie n'est pas seulement une opinion religieuse mais aussi une volonté de quitter la communauté, voire de la combattre comme l'indique la signification du mot arabe « *al-mufâriq* » (c'est-à-dire ce qui se sépare de, s'oppose à, ou confronte la communauté). Le hadith « *tuez celui qui change de religion* » doit ainsi être compris à la lumière de dualisme de la peine. Ainsi, la justification fournie par AL-GAZALY est devenue la base sur laquelle s'appuie l'opposition à ce châtement. Les tentatives de réforme se fondent sur l'évolution de la considération de la nature de l'apostasie, d'un délit juridique à un délit politique (AL-GHANNOUSHI, 1993, p. 50).

Cette orientation est renforcée par d'autres arguments. Le Professeur universitaire AL-RAISSOUNY met l'accent sur le socle de la liberté de croyance en islam. Selon lui, le principe « *nulle contrainte en religion* », (il s'agit d'un verset du Coran) est un principe essentiel, général, sûr, complet et valide jusqu'à la fin des temps. Il embrasse à la fois le croyant et le non croyant, les hommes et les femmes. Il est appliqué tant avant qu'après l'entrée en islam. Autrement dit, la crainte dans la religion n'est pas acceptée comme motivation, ni pour l'embrasser, ni pour y rester. L'universitaire marocain conclut que le châtement corporel de

l'apostasie contredit totalement le principe « *nulle contrainte en religion* » et c'est pourquoi il faut le réfuter. Dès lors, les textes évoquant initialement le châtement de l'apostasie peuvent se comprendre de deux façons : soit il s'agissait d'une punition indéterminée influencée par les circonstances qui accompagnaient le mouvement de l'apostasie au début de l'islam, notamment le but de détruire la religion de l'intérieur ; soit sa détermination a tenu compte d'autres crimes commis parallèlement, comme l'homicide ou le fait de rejoindre les ennemis (voir AL-RAISSOUNY, 29 août 2007).

Cette nouvelle tendance trouve aujourd'hui beaucoup de partisans. Dans son ouvrage intitulé *Nulle contrainte en religion, la problématique de l'apostasie et des apostas du début de l'islam jusqu'aujourd'hui*, le penseur musulman T. J. AL-ELWANY soutient que l'islam reconnaît une liberté d'opinion et de religion pleine et complète. Il n'est pas concevable que le Coran consacre, dans plus de deux cent versets, la liberté d'opinion et de confession, et qu'il impose ce châtement sévère sur celui qui exerce cette liberté, sans qu'il agresse quelqu'un ou commette un autre crime en parallèle de cet égarement choisi. Il semble que les anciens jurisconsultes ont approuvé ce châtement en amalgamant à l'époque l'apostasie et la rupture totale avec tout ce qui compose l'entité de la nation. S'ils avaient été confrontés à de simples changements de croyance (complet ou partiel) sans accompagnement d'autres crimes, ils n'auraient probablement pas imposé une telle punition (voir AL-ELWANY, 2006, p. 175).

Concernant les manuels, il faut noter que les éditions de 2004 ont supprimé une phrase de celles de 74 qui distinguait les dimensions individuelle et collective de l'apostasie, décelant les deux natures du châtement, religieuse et juridique au niveau individuel, et politique au niveau collectif : « *En outre, si les apostats ont formé une force, le Calife des musulmans doit les combattre jusqu'à ce qu'ils reviennent à l'islam* » (Manuels 74, p. 156). En ne conservant pas ce passage, les ouvrages scolaires les plus récents signalent leur refus d'intégrer l'évolution conceptuelle opérée sur l'apostasie et leur volonté de s'en tenir à l'avis le plus radical.

Notre longue discussion sur les châtements corporels est pour but de comparer la position des manuels par rapport à la tendance de renouvellement de l'islam à propos de ces sanctions. Nous avons vu qu'il existe une rupture des ouvrages

scolaires avec ces tendances. D'une part, les manuels enseignent aux élèves des sanctions n'existent pratiquement que dans les livres du *fiqh* islamique, et d'autre part, ils les leur présentent selon une lecture traditionnelle que beaucoup d'efforts ont été consommé pour la développer.

Conclusion

En guise de conclusion, certains châtiments corporels islamiques représentent une violation de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Néanmoins, l'approche des manuels scolaires sur ces châtiments consiste à soutenir que ceux-ci n'introduisent aucune violation au droit de l'intégrité physique du corps humain.

En insistant sur la nécessité d'appliquer la charia, les déclarations islamiques des droits de l'homme acceptent implicitement ces châtiments corporels. Quant aux manuels scolaires, ils se conforment à la lecture islamique traditionnelle. Ils répondent indirectement aux critiques portant sur la sévérité des peines en cherchant à rendre ces dernières nécessaires à la lumière d'objectifs essentiels à atteindre, en particulier la paix et la prospérité sociales. Cette façon de traiter le sujet des châtiments est en décalage avec la réalité juridique et politique syrienne, voire avec la réalité du monde musulman. Puisque même pour ceux qui optent pour l'application des châtiments islamiques, les conditions des sociétés musulmanes aujourd'hui, marquées par la corruption, la pauvreté et l'injustice sociale, empêchent cette application prenant en compte les conditions d'application exigées par les ressources mêmes de la charia. Ce qui a poussé plusieurs penseurs à proposer un moratoire immédiat sur les châtiments corporels dans tous les pays majoritairement musulmans.

Notre étude a montré que malgré le développement de nombreuses réflexions visant à revoir l'application et le fondement des châtiments corporels, voire à les dénoncer entièrement, les manuels scolaires syriens, n'émettent aucune réserve ou critique à propos de ces sanctions. Ils ne font allusion à aucune évolution existante ou potentielle sur les conditions d'application de ces peines, ni aux études très sérieuses qui ont fini par conclure que les châtiments concernant la lapidation, l'apostasie et la consommation d'alcool ne sont même pas légitimes.

TITRE III
LA VISION ISLAMIQUE DES COMMUNAUTÉS HUMAINES
(LES DROITS FAMILIAUX ET SOCIAUX)

Après avoir étudié les droits de l'homme à travers le prisme de la conception islamique du monde et de l'individu, nous allons maintenant aborder deux types de communautés humaines, à savoir la famille (chapitre I) et la société (chapitre II).

CHAPITRE I
LES DROITS FAMILIAUX

L'analyse des droits de la famille dans les manuels scolaires syriens est particulièrement intéressante parce que la législation civile s'inspire entièrement de la loi islamique en la matière. La loi de l'état civil, qui régit le mariage, le divorce, l'héritage, la filiation ou encore les droits et les devoirs des mariés et des enfants est inspirée de la jurisprudence développée par les quatre écoles sunnites reconnues⁸⁵ et principalement de l'école Hanafite. Toutefois, la communauté chrétienne syrienne bénéficie, quant à elle, d'une loi d'état civil spécifique et conforme à la doctrine chrétienne. C'est pourquoi, l'extrait d'état civil en Syrie indique la religion de son titulaire, musulman(e) ou chrétien(ne).

La Déclaration universelle ainsi que les déclarations islamiques des droits de l'homme attribuent à la famille une importance centrale dans l'édifice de la société. L'article 16 de la Déclaration universelle énonce qu'« *à partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, [...] ont le droit de se marier et de fonder une famille* » (DUDH, 1948, art. 16, alinéa 1). La famille constitue « *l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'Etat* » (DUDH, 1948, art. 16, alinéa 3). Les déclarations islamiques partagent cette conception (voir la DCDHI, 1990, art. 5, alinéa a, et la DIUDH, 1981, art. 19, alinéa a), de même que quelques ouvrages scolaires qui soulignent que « *la*

⁸⁵ . Les écoles Hanafite, Chafiite, Malikite et Hanbalite. Cela dit que l'école islamique Chiite n'est pas reconnue par la loi syrienne.

famille ne peut être fondée qu'à partir du mariage légitime » (Manuels 74, p. 190, et Manuels 2004, p. 139).

L'article 16 considère le mariage comme le préalable indispensable de la famille, une condition nécessaire pour avoir et éduquer des enfants. La quasi totalité des écoles de pensée islamiques approuvent cette orientation, d'ailleurs exprimée dans la DCDHI et la DIUDH. Il est à noter que toutes écartent l'hypothèse de fonder une famille sur la base d'une relation homosexuelle, même si le couple homosexuel réussit à adopter un enfant, pratique strictement interdite en islam.

La famille, petite société dans la société, est considérée comme une « *société naturelle* » qui présente la particularité de conjuguer le biologique et le social » (BLAIS, GAUCHET et OTTAVI, 2010, p. 13). Elle recouvre en plus en islam une dimension religieuse et sacrée. Issue d'un mariage légitime entre les deux sexes, elle constitue une communauté première dans laquelle les relations sont organisées par le biais de droits et devoirs.

Les ouvrages scolaires syriens nous indiquent tout d'abord que la famille ne se borne pas aux parents et aux enfants, mais « *s'élargit pour intégrer les grands-pères et les grands-mères, les oncles et les tantes du côté du père et de celui de la mère* » (Manuels 74, p. 188, et Manuels 2004, p. 137).

Les enseignements de 1974 et de 2004 mettent l'accent sur le rôle éducatif de la famille en précisant que « *dans le système islamique, la famille n'est pas seulement une réunion fondée sur la consanguinité, mais elle est le premier endroit où se préparent les normes, les principes et les aptitudes de la société. Elle est donc responsable de la constitution des caractères capitaux de l'organisation sociale, tels que l'ordre et le chaos* » (Manuels 74, p. 189, et Manuels 2004, p. 137). Il semble que les manuels évoquent ici l'éducation à la citoyenneté ou à la socialisation. Mais, nous nous demandons s'il s'agit là d'une spécialité islamique, à moins que les auteurs veuillent par cette phrase signaler l'importance de l'éducation religieuse assurée par la famille musulmane et de son contenu moral. De plus, ce rôle de la famille change radicalement aujourd'hui

« à partir du moment où l'organisation politique ne peut plus se concevoir comme le miroir élargi d'une famille subordonnée à un chef qui protège, interdit et autorise. La cellule familiale bascule dans le cadre des institutions de droit commun régies sur le mode du contrat entre individus libres et égaux, et il ne fait

plus de doute que la puissance publique doive jouer un rôle dans l'éducation de la jeunesse » (voir BLAIS, BAUCHET et OTTAVI, 2010, p. 13-14).

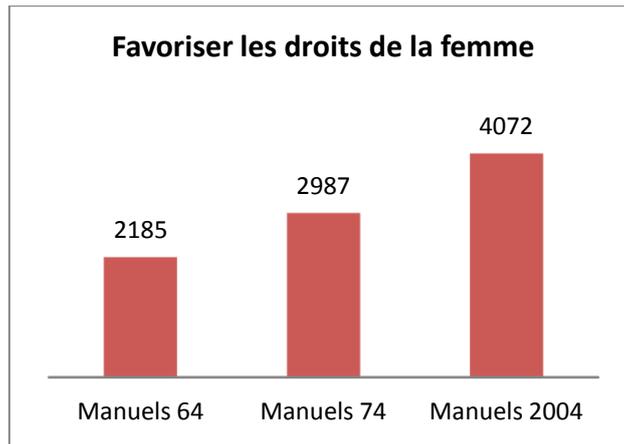
Ce passage introduit la question de la répartition des rôles entre la famille et l'école. S'agit-il d'une complémentarité ou d'une opposition ? Peut-on parler d'une éducation pour l'une et d'une instruction pour l'autre ? (voir BLAIS, GAUCHET et OTTAVI, 2010, p. 14). Il faut ajouter que le rôle de la famille dans l'éducation doit être évalué à l'aune de la société arabo-musulmane et de ses mutations. Par exemple, la place de la femme dans l'éducation a évolué en raison de son insertion professionnelle grandissante.

Ensuite, les livres de 1964 traduisent l'intérêt qu'accorde l'islam à la famille en affirmant que celui-ci « *a décrété les meilleurs dispositions pour la fondation de la famille et la protection des droits de ses membres* » (Manuels 64, 1, p. 15). La protection de la famille représente, selon eux, une priorité islamique. Les ouvrages plus récents invitent à « *suivre la méthode coranique permettant de surmonter les problèmes familiaux, afin de sauvegarder la famille de la dissolution* » (Manuels 2004, p. 26). Pour illustrer cette préoccupation, les livres de 64 retiennent que « *le divorce est interdit sans nécessité puisqu'il déconstruit la famille* » (Manuels 64, 2, p. 39) et ceux de 74 et de 2004 précisent que « *la fornication entraîne la destruction de la famille et de la société* » (Manuels 74, p. 107, et Manuels 2004, p. 89).

Les membres de la famille doivent donc veiller à son maintien. Dans ce but, ils peuvent s'en remettre à l'autorité hiérarchique du *paterfamilias*, car la famille est organisée comme « *une petite société dont le chef est le mari* » (Manuels 64, 2, p. 164, voir aussi Manuels de 2004, p. 25). Cette autorité relève du *kawama*, qui confère à l'homme une qualité supérieure à la femme dans la relation familiale en tant que responsable des charges de la famille. Nous étudierons donc successivement les droits de l'épouse et ceux du mari.

Section I : Les droits de la femme

Une évolution notable peut être remarquée dans l'analyse quantitative du thème « favoriser les droits de la femme ». En effet, il occupe une place plus importante dans les manuels contemporains, comme le montre le graphique suivant :



En réalité, le progrès observé s'inscrit dans une tendance plus large, qui concerne l'ensemble des droits familiaux, comme nous allons le voir à travers ce chapitre.

L'analyse qualitative des textes permet de classer deux types de droits selon la situation de la femme : ceux qu'elle obtient par nature, en raison de son sexe, et ceux qui lui sont octroyés en tant que mariée.

§1 : Les droits de la femme en général

Ils concernent toute personne de sexe féminin, quel que soit son âge et son statut familial, qu'elle soit enfant, adulte, épouse ou mère, etc.

1. Le droit à l'égalité avec l'homme

Ce droit a été étudié auparavant et peut être consulté sous la section « *le droit à l'égalité* ».

2. Le droit/devoir à l'apprentissage

Nous l'avons déjà traité également au sujet de l'égalité des sexes (voir Manuels 64, 2, p. 49, Manuels 74, p. 177, et Manuels 2004, p. 226).

3. Le droit à la dignité humaine

Les auteurs de 74 estiment que la sourate du Coran intitulée *al-nissa (les femmes)* « a redonné à la femme son humanité, en lui offrant des droits autant que des devoirs. Suivant les préceptes de l'islam, la femme n'est plus un être consacré au service de l'homme, mais un être honoré ayant son propre rôle dans cette vie » (Manuels 74, p. 9). Ils confirment cette posture en considérant que « *l'islam a élevé le statut de la femme et lui a rendu sa dignité* » (Manuels 74, p. 139). Les textes de 2004 insistent davantage sur le principe d'unité de l'origine humaine qui « *met en place la conception la plus développée de l'humanité, au moment où l'homme éclairé du XX^e siècle appréhende la femme comme objet de désir et de*

luxure » (Manuels 2004, p. 8-9). Ils décident ainsi que « *la femme est l'égale de l'homme en termes de dignité humaine* » (Manuels 2004, p. 9).

Les ouvrages de 64 évoquent la réciprocité de ce droit au sein du mariage : « *L'un des éléments de bonne tenue du couple est le fait que l'homme prend soin de sa femme afin qu'elle conserve sa dignité et que la femme protège en retour la dignité de son mari* » (Manuels 64, 2/ p. 164-165).

Nous rappelons à cet égard que l'article 6 de la DCDHI proclame que « *la femme est l'égale de l'homme au plan de la dignité humaine* » (DCDHI, 1990).

4. Le droit à la vie

Le droit à la vie pour la femme est abordé par l'intermédiaire de deux exemples. Le premier évoque l'interdiction de l'ancienne coutume visant à tuer les nouveaux nés de sexe féminin : « *Quelques tribus arabes connaissaient l'infanticide des filles (wa'ad), [...]. Lorsque l'islam est venu, comme religion du monde entier, il a mis fin à cette décadence sociale* » (Manuels 64, 2/ p. 71).

Le second porte sur la prise en considération de la vie de la mère dans l'acceptation de l'IVG : « *L'IVG est interdite en islam quelle que soit la raison, sauf si le fait de garder le fœtus constitue une menace pour la vie de la mère elle-même* » (Manuels 74, p. 107 et Manuels 2004, p. 211). Cette disposition est confirmée par la DCDHI qui prône que : « *La mère et le fœtus doivent également être protégés et faire l'objet d'une attention particulière* » (DCDHI, 1990, art. 7, alinéa a).

5. Le droit à la protection, à la liberté et à la propriété

Selon les manuels de 2004, « *le Coran a protégé la femme de toute sorte de persécutions [...]. Cela s'ajoute à sa liberté de croyance, de pensée, d'expression et de propriété* » (Manuels 2004, p. 9). Ces droits se répercutent sur le statut d'épouse : « *l'islam assure l'autonomie de la femme mariée en matière de propriété et de dépense* » (Manuels 2004, p. 26). La reconnaissance du droit de la liberté pour la femme en islam est un point positif. Les manuels soulignent ce droit car il s'est produit très tôt dans l'histoire islamique, ce qui a marqué un moment important dans les droits de la femme par rapport aux autres législations positives.

6. Les droits politiques de la femme

Absents des livres scolaires, ces droits sont, selon l'opinion islamique majoritaire, « *partagés par la femme à égalité avec l'homme, à l'exception du statut de « grand imâm » ou de président de l'État* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 223). Cette exception apparaît dans les manuels de 74, notamment à propos du titre de « *Calife suprême* » (Manuels 74, p. 24), par interprétation des faveurs qu'Allah accorde aux hommes sur les femmes. Les exemples de ce type ont cependant disparu des publications de 2004.

Cette asymétrie dans le *fiqh* islamique contrevient au principe général d'égalité consacré par le Coran. Le spécialiste en charia AL-ZUHAILY assure que « *de nos jours, la majorité des pays autorise en théorie la femme à accéder à la présidence de l'État, mais combien ont en pratique gouverné les États-Unis, la France, la Russie, l'Allemagne ou la Chine ? Ces cas sont rares et les savants disent que le rare ne doit recevoir aucune considération* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 225). Cet argument est biaisé car il compare le principe (islamique) avec la pratique (occidentale), cherchant à justifier un lien de cause à effet dépourvu de sens. En effet, le constat du faible nombre de femmes chefs d'État ne remet pas en cause le principe d'égalité mais sa mise en œuvre, qui est défectueuse.

D'une façon générale, les éditions de 2004 ont bien fait en supprimant ce signe dans ceux de 74 puisqu'il s'agit d'une inégalité flagrante contre la femme.

7. Le droit à l'héritage

La DIUDH évoque le droit à l'héritage dans l'alinéa d de l'article 20 : « *Toute femme mariée a le droit [...] d'hériter de son mari, de ses parents, de ses enfants et d'autres personnes apparentées conformément à la Loi* ». Cette proclamation est source de confusion car elle peut laisser entendre que ce droit serait spécifique à l'épouse alors qu'il appartient à la femme quelle que soit sa situation familiale. Les manuels scolaires opinent dans ce sens. Nous lisons dans les textes de 64 que « *la femme a droit à l'héritage de son mari* » (Manuels 64, 2/ p. 51) et, dans ceux de 74 et de 2004, que « *l'héritage est un droit aussi bien pour l'homme que pour la femme, il n'est donc pas permis d'en priver cette dernière* » (Manuels 74, p. 15, et Manuels 2004, p. 16). La protection de ce droit est envisagée dans toutes les hypothèses, y compris lorsque l'homme demande le divorce : « *l'islam ne prive pas la femme, même divorcée, de l'héritage de son mari* » (Manuels 74, p. 216, et

Manuels 2004, p. 172). L'ancienne coutume présente dans certaines tribus arabes qui vise à « limiter l'héritage à l'homme » (Manuels 64, 2/ p. 71) est également dénoncée. Il faut néanmoins remarquer que cet exposé ne concerne que le droit de la femme à obtenir un héritage, non à statuer sur le montant de la part qui lui revient, qui demeure globalement inférieure à celle de l'homme comme nous l'avons vu précédemment.

8. Le droit au libre choix par rapport au mariage

Le respect du consentement au mariage est assuré par la DUDH : « *Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux* » (DUDH, 1948, art. 16, alinéa 2) - et par la DIUDH : « *Personne ne peut être marié contre sa volonté* » (DIUDH, 1981, art 19, alinéa i). Les manuels de 64 rejoignent ces dispositions, notant que « *la femme peut de plein droit accepter ou refuser la demande en mariage* » (Manuels 64, 2/ p. 154). Ils critiquent vivement « *toute contrainte de la femme dans le mariage* » (Manuels 64, 2/ p. 71). Les ouvrages de 74 et de 2004 précisent, dans le même sens, que « *le consentement de la femme est une condition nécessaire sans laquelle le contrat de mariage est considéré comme nul et non avenue* » (Manuels 74, p. 201-202 et Manuels 2004, p. 153). En revanche, ils exigent tout de même l'accord du tuteur (son père le plus souvent) pour que l'union soit légitime, car « *la femme pourrait se marier avec un homme n'ayant pas la capacité d'assurer ses droits, de telle sorte qu'en cas de désaccord, son tuteur en supporterait les conséquences* ». Mais, si le tuteur refuse arbitrairement le mariage « *sans présenter une raison valable, la femme peut avoir recours au juge, qui peut lui accorder le droit de se marier sans l'accord de son tuteur* » (Manuels 74, p. 202-203, et Manuels 2004, p. 153-154). Cette condition entache le libre consentement de la femme au mariage, puisque celui de son tuteur peut venir en opposition et primer.

Pire, le mariage forcé est indirectement admis par les auteurs de 2004, en contradiction totale avec le principe précédemment posé : « *le tuteur peut marier la jeune fille dans l'intérêt de cette dernière, notamment s'il s'agit de choisir un homme digne et méritant* » (Manuels 2004, p. 186). Dans ce point, ils sont emprisonnés dans la pensée traditionnelle des anciens jurisconsultes qui donnaient leurs avis conformément au niveau du développement de leur époque, et pas nécessairement selon l'esprit des textes. Ils n'opèrent aucun repositionnement

compatible avec les appels contemporains à la liberté de la jeune fille sur un sujet primordial dans sa vie. Il est légitime de conclure qu'une telle lecture des manuels s'oppose aux articles des déclarations des droits de l'homme énoncés ci-dessus.

Il est étonnant en revanche de constater que les manuels de 64 étaient en rupture avec cette violation de la liberté individuelle. Ils rapportent que le gouvernement a ordonné d'inscrire le contrat de mariage dans des archives formelles « *pour que les parents ne puissent pas marier leurs petites filles avant qu'elles soient prêtes pour la vie conjugale. Il a exigé également que l'âge du mariage ne soit pas inférieur à 18 ans pour l'homme et à 16 ans pour la femme* » (Manuels 64, 2/ p. 160-161). Il y a donc eu une régression entre 1964 et 2004.

§2 : Les droits de la femme mariée

1. Le droit à la dépense (*nafaka*)

Le droit à la dépense est un droit propre à la culture jurisprudentielle islamique, qui permet à toute épouse d'exiger de son mari la satisfaction de ses besoins. Les déclarations islamiques des droits de l'homme l'explicitent en ces termes : « *La charge d'entretenir la famille et la responsabilité de veiller sur elle incombent au mari* » (DCDHI, 1990, art. 6, alinéa b) ; « *Tout époux est tenu d'entretenir son épouse et ses enfants selon ses moyens* » (DIUDH, 1981, art. 19, alinéa c).

Les manuels scolaires syriens mettent également en lumière ce droit. Ils définissent tout d'abord la *nafaka* comme « *tout ce dont la femme a besoin en matière de nourriture, de vêtement, de logement, de serviteur, etc.* » (Manuels 64, 2, p. 163, Manuels 74, p. 207, et Manuels 2004, p. 160).

Ensuite, les livres de 74 et de 2004 détaillent quelques règles de mise en œuvre. D'après eux, la *nafaka* est « *une obligation qui pèse sur l'homme envers sa femme, quelle que soit sa religion. Elle est évaluée conformément à la situation financière du mari, mais ne doit pas être inférieure à ce qui est nécessaire pour subvenir aux besoins de la femme* » (Manuels 74, p. 207, et Manuels 2004, p. 160).

En outre, les ouvrages de 64 essaient de motiver cette règle islamique comme suit :

« *La nafaka est un droit de la femme parce que le contrat de mariage exige qu'elle se consacre aux affaires de son mari, en s'occupant de sa maison et de l'éducation de ses enfants. De fait, l'homme, qui a autorité sur elle (kawama), doit l'affranchir*

de la peine du travail à l'extérieur de la maison afin de gagner sa vie » (Manuels 64, 2/ p. 163).

Ce passage fait le lien entre la *nafaka* (dépense), comme droit de la femme, et la *kawama* (autorité), comme droit de l'homme. Tous deux s'inscrivent dans un système de règles qui sont attachées les unes aux autres, ainsi que dans un ordre indivisible de droits et de devoirs. Ce système et cet ordre sont basés sur une attribution spécifique des rôles entre les époux. Pourtant, cette répartition s'organise au sein d'un ordre social en mouvement, et pas selon un ordre religieux déterministe qui établit les fonctions de chacun une fois pour toute. Cette position est le point de départ de chaque étude en matière d'égalité des sexes. Or, force est de constater que ni la loi syrienne, ni la politique de l'éducation, n'accomplissent de progrès en la matière, du moins pas suffisamment pour affecter la société dans son ensemble.

Aujourd'hui, malgré l'apparence positive du *nafaka*, nous pensons que l'épouse est considérée dans l'enseignement syrien comme une personne complètement dépendante de son mari. Quelques auteurs considèrent d'ailleurs cette « *obligation alimentaire de l'homme* » comme un caractère commun à « *toutes les sociétés où la femme est subordonnée à celui-ci* » (GAUDIO et al., 1980, p. 19).

Toutefois, la femme peut, de nos jours, intégrer le marché du travail de la même façon que l'homme. Elle n'a donc plus besoin de rester sous la tutelle financière de celui-ci. Cette évolution s'accompagne d'autres considérations nouvelles portant notamment sur l'autorité de l'homme ou la répartition de l'héritage entre époux. Il ne suffit pas de quelques avancées dispersées en matière d'égalité des sexes, un changement radical et profond dans la lecture religieuse est nécessaire afin de repenser le statut de la femme de façon plus adéquate. Les manuels scolaires en sont loin.

2. Le droit à la dot

En islam, le conjoint est obligé de verser une certaine somme à son épouse pour valider le mariage : « *la dot (mahr) est un droit propre à la femme mariée, celle-ci a le droit de la dépenser à sa volonté* » (voir Manuels 64, 2/ p. 162, Manuels 74, p. 17, et Manuels 2004, p. 19). Depuis les éditions de 74, les auteurs s'emploient à expliciter la philosophie de la dot en islam, afin de contrecarrer l'idée reçue selon laquelle elle serait une « évaluation » de la femme. Ils précisent que « *la dot est une grande ou petite somme d'argent que l'homme offre à sa femme pour l'aider*

à mener sa nouvelle vie qui crée de nouveaux besoins et demande plus d'efforts. Elle n'est guère un « prix » pour la femme en échange de son amour. Dieu dit : « et donnez aux épouses leur mahr, de bonne grâce » [Coran, 4/4] » (Manuels 74, p. 204, et Manuels 2004, p. 156).

En réalité, cette idée reçue, qui stigmatise la femme, a imprégné la société musulmane suite à la mise en application de ce droit. La compréhension populaire la véhiculait en constatant que la dot augmente proportionnellement avec la beauté et la richesse de la future épouse.

3. Le droit à un bon traitement

L'homme doit se comporter convenablement avec sa femme, comme Dieu l'ordonne dans le Coran. Le mari doit ainsi apprécier son avis, la respecter et la consulter dans toutes leurs affaires ; être patient lorsqu'elle s'énerve ; lui montrer une bonne image de son physique, en étant élégant, ravissant et bien habillé : Ibn Abbas, un compagnon du Prophète, a dit : « *je me fais beau pour ma femme comme elle se fait belle pour moi* » (voir Manuels 64, 2/ p. 164, Manuels 74, p. 208-209, et Manuels 2004, p. 161-162). Certains exemples figurent exclusivement dans les ouvrages de 64 : lui apporter la joie et le bonheur, lui offrir des cadeaux lors des fêtes et des différentes occasions, être souriant et la consoler lorsqu'elle éprouve du chagrin (Manuels 64, 2/ p. 164). D'autres apparaissent dans les éditions de 74 et de 2004 : s'amuser avec elle, l'aider dans les affaires du ménage suivant l'exemple du Prophète et ne dévoiler ses secrets à personne (Manuels 74, p. 208-209, et Manuels 2004, p. 161-162).

De façon contradictoire, les manuels évoquent en parallèle la possibilité pour l'époux de frapper sa conjointe. Ceux de 64 avertissent que l'homme « *ne doit pas frapper sa femme violemment lors de nushouze* » (Manuels 64, 2, p. 164), c'est-à-dire lorsque l'épouse déteste son mari, refuse de faire son devoir envers lui et devient insubordonnée. Ceux de 74 énoncent quant à eux qu'« *il doit l'orienter et ne pas la frapper sans motif* » (Manuels 74, p. 209). Ces deux textes sous-entendent la reconnaissance du droit pour le mari de frapper son épouse. En revanche, ceux de 2004 n'évoquent pas cette possibilité, se contentant de dire qu'« *il doit l'orienter et être patient avec elle* » (Manuels 2004, p. 162). Cependant, si ces éditions contemporaines évitent soigneusement le sujet dans ce contexte, elles en acceptent le principe général (voir Manuels 2004, p. 25, et p.

168). Ce point sera davantage débattu lorsque nous parlerons du « droit à l'obéissance » dans la section « droits du mari ».

4. Le droit à la satisfaction sexuelle

Le droit à la satisfaction sexuelle a été évoqué dans la section parlant du droit d'entretenir des relations sexuelles dans le cadre strict du mariage. Nous y avons signalé que les trois manuels affirment que l'islam donne à l'épouse le droit de demander le divorce, si son mari ne peut lui apporter de satisfaction sexuelle.

Les ouvrages de 64 et de 74 rapportent également l'histoire de Salman, un compagnon du Prophète. Entrant chez un autre compagnon appelé Abo Al-Darda'a, il a trouvé sa femme dans un tel état de chagrin qu'il l'empêchait de prendre soin d'elle-même. Étonné, il l'a interrogé sur la raison de sa tristesse. Elle lui a répondu que son époux, en passant sa journée à faire le jeûne et sa nuit à adorer Dieu, est devenu anachorète. Salman a alors conseillé à l'homme de prendre soin de sa femme en disant : « *ton Seigneur a un droit sur toi, et ta femme a un droit sur toi également* ». Puis, ils ont raconté l'histoire au Prophète qui a dit : « *ce que Salman a dit est juste* » (Manuel 64, 2/ p. 41, et Manuels 74, p. 144).

5. Le droit au divorce

Selon les différentes écoles islamiques, le droit au divorce appartient essentiellement à l'homme. La femme peut aussi en disposer en l'érigeant en condition obligatoire du mariage. Elle a d'ailleurs le droit de demander le *kul'a* par la suite et de demander la dissolution du contrat du mariage devant les tribunaux en réponse aux torts et aux dommages causés par son mari (AL-ZUHAILY, 2008, p. 220). Ce droit est inscrit à l'alinéa c de l'article 20 de la DIUDH.

Les manuels scolaires ne font pas exception à cette règle. Ils estiment que « *si l'homme peut se défaire de sa mauvaise femme par l'exercice du droit au divorce que l'islam lui a donné, cela ne signifie pas que la femme n'a aucune arme contre les attitudes injustes de l'homme* » (Manuels 74, p. 216, et Manuels 2004, p. 172). Puis, ils exposent les cas où la femme peut demander le divorce : « *la femme a le droit de demander le divorce si son mari la maltraite, s'il n'a plus la capacité financière de subvenir à ses besoins, s'il s'absente pour une longue période sans aucune nouvelle, ou s'il est stérile ou victime d'une maladie chronique, infectieuse ou antipathique* » (Manuel 64, 2/ p. 170, Manuels 74, p. 217, et

Manuels 2004, p. 172). Les éditions de 74 et de 2004 complètent cette liste en ajoutant le *kul'a* : « *L'islam a permis à la femme de demander la séparation en échange d'une somme d'argent à verser au mari* » (Manuels 74, p. 218, et Manuels 2004, p. 174-175).

Certains auteurs justifient cet inégal accès au divorce des conjoints par le fait que « *la femme dispose d'une nature émotionnelle qui, malgré son importance pour la maternité, menacerait la stabilité de la famille si elle disposait du droit de divorcer* » (UTHMAN, 1982, p. 141-142). Ce traitement différencié découle de la lecture des textes faite par les écoles juridiques islamiques, qui supposent que le divorce est une arme dans les mains de l'homme pouvant être activée à tout moment par une simple parole. Cette appréciation n'est pas, à notre avis, sacrée ou indiscutable, et s'oppose à l'article 16 alinéa 1 de la DUDH qui déclare que l'homme et la femme « *ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution* ». Les manuels ne font aucune relecture de cette question à la lumière du principe d'égalité sachant que les textes islamiques originaux sont susceptibles d'être interprétés différemment afin de parvenir à une règle plus logique et compatible avec cet esprit égalitaire. En effet, vu de son importance et ses conséquences graves, le divorce devrait découler soit d'un accord amiable entre les conjoints, soit par décision de justice en cas de mésentente et d'action intentée par une partie contre l'autre. Ce n'est pas logique que le mariage soit, selon le *fiqh* islamique, entourée par une série des conditions comme les témoins, la déclaration publique ou l'accord du tuteur, et que sa dissolution soit le résultat d'une décision individuelle et unilatérale, et souvent émotionnelle, voire arbitraire, du mari, sans besoin d'aucune justification.

Faute de cette relecture par les penseurs musulmans contemporains, les auteurs des manuels se contentent de justifier les avis d'anciens jurisconsultes et n'apportent aucune critique. La grande contradiction dans l'opinion des oulémas est qu'ils privent la femme de l'égal accès au divorce à cause de sa nature émotionnelle qui lui pousse à avoir une décision prématurée, alors qu'ils autorisent le divorce introduit par l'homme par la « simple parole »⁸⁶ qui est

⁸⁶ . Ils considèrent que le fait de prononcer le mot « *talék* » (divorcée) par l'époux à sa femme, même si elle était absente, cette parole prend effet et les deux époux doivent se séparer définitivement s'il s'agit de la troisième fois que l'homme prononce ce mot.

effectivement, dans la plupart de cas, hâtive et prématurée, puisqu'elle intervient souvent lorsque l'homme est énervé ou fâché contre sa femme.

Entre les propos et la pratique

Malgré les critiques évoquées ici, un décalage peut être observé entre les enseignements islamiques en matière des droits de la femme et leur mise en œuvre dans les sociétés à majorité musulmane.

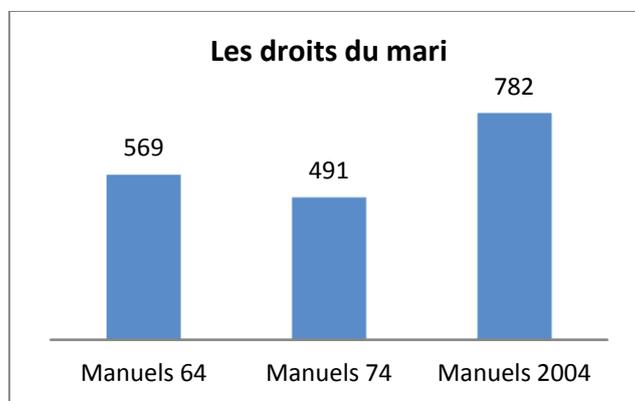
Beaucoup d'écrits s'intéressent à ce paradoxe qui handicape l'expression des libertés fondamentales de la femme et rend sa réforme nécessaire.

« L'islam fut un précurseur en matière de libération de la femme, redéfinissant dès le 7^e siècle son statut au sein de la société, et lui donnant sa pleine quote-part de droits et de responsabilités. [...]. Néanmoins, en ce début du 21^e siècle, les associations féminines opérant dans le domaine des droits des femmes, ainsi que les différents organismes internationaux spécialisés en la matière, estiment que le statut de beaucoup de femmes reste peu enviable, dans de nombreux pays musulmans. Les femmes dont ces associations s'occupent vivent dans des foyers caractérisés par l'oppression, l'exploitation, le mauvais traitement, la menace constante de répudiation, la polygamie, la violence domestique, les « crimes d'honneur », etc. » (CHRAIBI, 11 mars 2008).

Un spécialiste en charia remarque également que la vision islamique originelle de la femme est radicalement différente de celle des musulmans d'aujourd'hui, où elle subit *« la privatisation de l'enseignement et de l'héritage, le mauvais traitement, la mauvaise utilisation de la polygamie et du divorce, et la crainte du mariage. Tout cela au nom de l'islam, alors qu'il n'a aucun lien avec les enseignements islamiques »* (AL-ZUHAILY, 2008, p. 211-212). La question des droits de la femme doit faire face à deux défis majeurs qu'il faut solutionner ensemble : d'une part le décalage entre les écrits et les faits au sein des sociétés musulmanes, et d'autre part l'examen nécessaire des positions classiques des spécialistes du *fiqh* islamique. Quant aux textes des manuels, ils n'exposent que les propos théoriques sans montrer le doigt aux violations des droits de la femme dans la société syrienne parfois au nom de la religion islamique. Donc, c'est difficile que ces manuels répondent à ces deux défis et présenter les droits de la femme dans une lecture contemporaine.

Section II : Les droits du mari

Parallèlement à l'évocation des droits de la femme au sein de la famille, les auteurs des manuels mettent en lumière ceux du conjoint. Ils traitent quantitativement ce point comme suit :

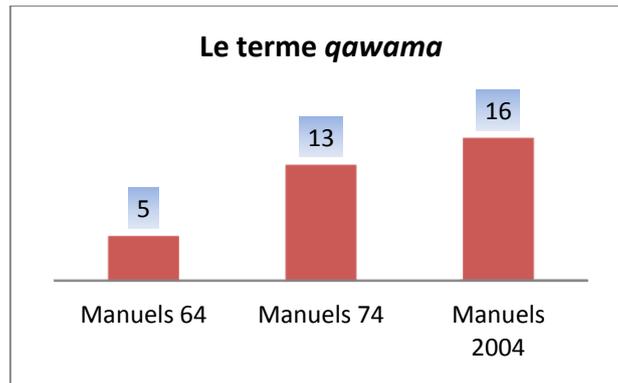


Le graphique ci-dessus confirme le grand intérêt que les textes de 2004 portent aux droits familiaux. Pourtant, une analyse qualitative thématique reste incontournable afin de cristalliser la perspective de l'éducation syrienne en matière des droits du couple, car une lecture des droits de la femme reste réduite si nous ne mettons pas côte à côte ces droits avec les droits du mari. Une telle comparaison permet en effet de mettre à nu les points positifs et les failles de l'enseignement syrien au regard des acceptions nouvelles s'agissant des droits des mariés.

Les différents manuels scolaires exposent le droit du mari à hériter de sa femme (Manuels 64, 2/ p. 165, Manuels 74, p. 12, et Manuels 2004, p. 15) et à recevoir un bon traitement de sa part. Selon eux, « *elle doit être fidèle pour lui, faire de son mieux pour le satisfaire et le combler de joie, être souriante avec lui, respecter son avis, le tolérer s'il a commis une faute et sauvegarder ses biens en modérant ses dépenses* » (Manuels 64, 2/ p. 165, voir aussi Manuels 74, p. 210-211, et Manuels 2004, p. 164). L'époux a également le droit de divorcer, comme expliqué précédemment (voir aussi Manuels 64, 2/ p. 168, Manuels 74, p. 213, et Manuels 2004, p. 167-168). Nous allons nous concentrer désormais sur trois questions sensibles qui ont besoin d'être clarifiées.

§1 : Le droit à la « *qawama* »

Les manuels les plus récents ont tendance à utiliser davantage les termes dérivés du mot *qawama* :



Les ouvrages scolaires citent le verset du Coran qui est la seule source de l'idée de *qawama* : « *Les hommes (qawwamoun) sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens* » [Coran, 4/34] » (Manuels 64, 2/ p. 163, Manuels 74, p. 24, et Manuels 2004, p. 25). L'interprétation du mot arabe *qawwamoun*, qui vient de l'infinitif *qawama*, a provoqué une grande ambiguïté dans l'opinion courante sur la nature de la relation entre les conjoints. Les interprètes en déduisent une sorte d'autorité ou de supériorité de l'homme sur la femme sans rendre compte de la véritable signification et de la racine linguistique de ce mot en langue arabe.

Cette lecture a contaminé la traduction française du Coran. La plupart de ces dernières emploient les mots « autorité » ou « supériorité ». Nous trouvons par exemple : « *Les hommes sont supérieurs aux femmes à cause des qualités par lesquelles Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci, et parce que les hommes emploient leurs biens pour doter les femmes* » [Coran, 4/34] (traduction de KASIMIRSKI, 1970) ; « *Les hommes ont autorité sur les femmes en raison des privilèges que Dieu accorde à certains par rapport à d'autres et en raison des biens qu'ils dépensent pour elles...* » (traduction de CHEBEL, 2009) ; « *Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens* » (traduction de Complexe Roi FAHD).

Ces traductions ont poussé quelques auteurs à parler d'une « *supériorité [de l'homme] à la femme par la volonté divine* » (GAUDIO et al., 1980, p. 19).

Pourtant, aucune signification en arabe ne permet de citer le sens d'autorité, de supériorité ou n'importe quelle hiérarchisation statutaire. En effet, le mot *qawwamoun* est le pluriel du mot *qawwam* qui signifie « *celui qui s'occupe d'une personne, la protège et prend soin d'elle* » comme le précise le grand interprète

IBN ASHOUR. Ainsi, « *la qawama des hommes sur les femmes est un acte d'entretien, de soin et de protection* » (IBN ASHOUR, 1984, vol. 5, p. 38). Nous n'avons trouvé qu'une seule version approchant cette signification linguistique : « *Les hommes ont la charge et la direction des femmes en raison des avantages que Dieu leur a accordés sur elles, et en raison aussi des dépenses qu'ils effectuent pour assurer leur entretien* » (traduction de CHIADMI, 2010). Le traducteur souligne en outre que « *l'autorité de la direction (qawâma) conférée à l'homme n'est pas absolue, car elle est réglementée par les prescriptions divines et les exigences des us et coutumes (al-urf)* » (CHIADMI, 2010, p. 84, note). Mais le mot « direction » porte toujours la signification d'hierarchie.

Les traducteurs évoqués ont suivi la plupart des exégètes du Coran, qui consacrent une sorte de domination et de pouvoir de l'homme dans l'institution de la famille, calquée sur l'image de l'État où la désignation d'un chef est indispensable.

Cette vision est aussi celle des livres scolaires de 64, qui enseignent que « *la famille est une petite société dont le mari est le chef (raïsse)* » (Manuels 64, 2/ p. 164). Ceux de 2004 utilisent le même terme : « *L'homme est qaiyyem sur la femme, c'est-dire qu'il est son chef, ainsi que le responsable de la direction et de la protection de l'association de la famille* » (Manuels 2004, p. 25). Néanmoins, ceux de 74 posent que « *l'homme est le pourvoyeur et le protecteur de la femme* » (Manuels 74, p. 24).

Les ouvrages de 74 et de 2004 rappellent en outre que cette autorité ne signifie pas la servitude : « *L'homme a le droit de (qawama) sur la femme [...]. Or, cette qawama est une autorité de conduite et de commande et non une autorité de servitude* » (Manuels 74, p. 27, et Manuels 2004, p. 26). Or, la frontière entre une autorité de commande et une autorité de servitude est affaire d'interprétation.

Les auteurs de 64 anticipent la question sur les conséquences de cette attitude sur l'égalité entre époux : « *Pourquoi le mari dispose-il de la direction de la famille ? Penses-tu que cela est contradictoire avec l'égalité des droits entre les deux mariés ? Justifie ton avis* » (Manuels 64, 2/ p. 171).

À cause de ce mot magique, l'homme devient le « chef » de famille, alors que le texte décrit tout simplement un état courant dans la société au moment de la révélation. En effet, « *on constate dans les sociétés humaines que les hommes ont toujours eu la responsabilité de répondre aux besoins des femmes de leur famille.*

Le travail est une affaire d'hommes pour la majorité des gens, notamment les arabes » (IBN ASHOUR, 1984, vol. 5, p. 39), qui sont les premiers récepteurs de la révélation. Mais, cet état est susceptible d'évoluer car il n'est pas déterminé.

Le cheikh syrien Al-Habach estime que la *qawama* « est limitée à l'appui financier. Celui-ci dépend lui-même du désir ou non de la femme de rester au foyer et d'éduquer la famille (une question qui doit être discutée puis précisée dans le contrat de mariage et non présupposée d'emblée). Ainsi, ceux qui voient dans ce verset une justification du contrôle des femmes en détournent le sens » (DUPRET et al. 2007, p. 417).

De surcroît, attribuer un statut élevé à l'homme contredit le principe de mutualité que le Coran met en place : « *Les croyants et les croyantes sont solidaires les uns des autres [Coran, 9/71]* ». Les affaires sociales et familiales constituent une responsabilité mutuelle des conjoints, « *toute discrimination existante parmi les musulmans n'est, dans cette perspective, qu'une pratique culturelle que les musulmans ont le tort de transformer en volonté religieuse* » (DUPRET et al. 2007, p. 417). En d'autres termes, ce n'est pas le Coran, mais « *le patriarcat qui spécifie et impose des rôles donnés en s'appuyant sur un ordre social qui place les hommes au-dessus des femmes selon un schéma complexe de hiérarchie de pouvoir* » (BADRAN, 2007).

Mais pourquoi cette charge a-t-elle été accordée aux hommes ? La réponse du verset réside dans les faveurs que Dieu leur a accordés sur les femmes. En ce qui concerne les faveurs, les livres de 74 expliquent qu'elles forment le pendant « *des avantages dont dispose l'homme dans la direction des affaires publiques, telles que l'imama (la direction) dans la prière, la position de Calife suprême, la non exemption de la prière, etc.* » (Manuels 74, p. 24).

Cette explication ne s'accorde pas avec le contexte du verset qui intéresse les affaires familiales. Au contraire, IBN ASHOUR estime que ces faveurs sont « *les caractéristiques innées qui débouchent sur le fait que les femmes ont besoin des hommes pour leur protection. Les résultats de cette préférence sont apparus à travers les âges, c'est pourquoi elle est devenue un droit propre aux hommes* » (IBN ASHOUR, 1984, vol. 5, p. 39). C'est dans ce sens que les textes de 2004

expliquent qu'il s'agit « *d'une faveur de devoir et de responsabilité*⁸⁷ » (Manuels 2004, p. 25). En effet, si l'on explique la *qawama* comme une charge, les faveurs sont en réalité les capacités physiques qui aident l'homme à supporter cette charge.

A notre avis, la signification du mot *qawama* et l'interprétation convenable des faveurs dont les hommes bénéficient remettent en cause l'expression « droit de *qawama* ». Il convient *a contrario* de parler de « devoir de *qawama* ». En raison des changements sociaux structurels concernant le statut de la femme, une nouvelle lecture du verset 34 de la Sourate 4 du Coran doit être réalisée.

Malgré leur essai d'alléger les conséquences de la signification courante, et non soutenue, de ce terme du *quawama*, les manuels n'ont pas pu échapper à former une image de la famille en tant qu'entreprise dont le chef est l'homme. Cette image a introduit une attribution des rôles spécifiques des deux sexes au sein de la famille ainsi que plusieurs figures de supériorité de l'homme sur la femme tel que le devoir de la femme à obéir à son mari qui fait l'objet du paragraphe suivant. Donc, lorsque les manuels de 2004 utilisent davantage le terme *qawama* avec sa signification courante, ils consacrent de plus en plus cette image de la famille.

§2 : Le droit à l'obéissance

Le « droit de *qawama* » engendre, selon les programmes scolaires, un autre droit pour l'homme et un devoir pour la femme. Il s'agit du « droit à l'obéissance » :

« L'un des droits du mari est que sa femme doit lui obéir dans tout ce qu'il apporte la satisfaction d'Allah. Or, si elle lui désobéit, il a le droit de l'orienter de la façon appropriée. Il doit d'abord l'exhorter, ensuite s'abstenir de coucher avec elle, et enfin la frapper mais doucement. Or, aucune de ces méthodes ne doit être appliquée sans une dose appropriée permettant de corriger la femme et de la ramener ainsi à la raison » (Manuels 64, 2/ p. 165, et voir Manuels 74, p. 213, et Manuels 2004, p. 167-168).

La seule restriction, mentionnée dans les livres de 74 et de 2004, intervient lorsque l'objet demandé par l'homme constitue « *une désobéissance à Dieu, parce qu'il n'y a pas d'obéissance à une créature dans la désobéissance au Créateur* ».

⁸⁷ . Malgré cela, cette précision semble compatible avec leur image de la famille en tant que société dont le mari est le responsable, c'est-à-dire le chef.

Les auteurs fournissent par ailleurs quelques éléments sur le contenu de cette obéissance : obéir au mari dans la direction des affaires de la famille, car il a le droit de la *kawama* et de la conduite ; répondre à son appel au lit ; sauvegarder ses biens, elle ne doit alors pas dépenser son argent sans sa permission ; préserver l'honneur de sa maison, ainsi, elle ne doit autoriser à personne d'y entrer tant que son mari est absent (Manuels 74, p. 210-211, et Manuels 2004, p. 163-164). Les éditions de 64 détaillaient plus ce dernier point : « *La femme doit rester à la maison, elle ne doit pas sortir sans la permission de son mari. Elle ne doit permettre à personne d'y entrer sans la permission de son mari, qu'il soit proche ou étranger* » (Manuels 64, 2/ p. 165).

Comme ces illustrations relient le droit à l'obéissance à celui de *qawama*, notre critique de ce dernier vaut également pour ce qui en découle.

En outre, les enseignements scolaires attribuent des rôles spécifiques aux conjoints qui n'ont pas évolué depuis 1964, conservant une hiérarchisation des statuts au sein du couple. Selon elle, l'homme est le chef qui dirige les affaires familiales. C'est lui qui décide, qui commande et qui corrige, tandis que la femme doit se contenter d'obéir. Cette inégalité limite la liberté individuelle de l'épouse. Elle ne peut ainsi pas aller et venir à sa guise ou accueillir des personnes, même proches, chez elle. Le vocabulaire employé dans les manuels souligne l'absence du droit de propriété de l'épouse sur les biens familiaux : à propos du mari, ils évoquent « sa maison » et « son argent », sans faire référence à sa femme ou au couple. Ces détails contredisent la dimension associative et mutualiste de la relation homme-femme affirmée par le verset (9/71) du Coran. Il s'agit alors d'une violation des libertés fondamentales (l'égalité des sexes et la liberté individuelle) ainsi que des principes coraniques d'égalité et de mutualité.

La justification de cette vision qu'empruntent les manuels au courant traditionnel majoritaire, se trouve dans une lecture courante du verset du *qawama* [Coran, 4/34] : « ... *Les femmes vertueuses sont [qanitâte] obéissantes (à leurs maris), et protègent ce que doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance [nushouze], exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les...* » (traduction de Complexe Roi FAHD). Une telle lecture est orientée et s'abstient de tenir compte des divers sens des deux mots arabes mis entre parenthèses. En effet,

ce passage compare deux types de femmes, les *qanitate* et les *nashizate* (un mot se dérivant du mot *nushouze*). Le mot *qanitate* signifie en arabe soumises, obéissantes ou fidèles. Le texte opère donc un choix arbitraire en retenant le sens d'obéissance plutôt que de fidélité, et écarte le fait que l'obéissance devrait probablement dans ce contexte davantage être exprimée en direction d'Allah plutôt que du mari. Des erreurs similaires sont faites à propos du mot *nushouze*. Selon le dictionnaire arabe, il signifie l'hostilité et l'arrogance (IBN-MANZOUR, 2003). Le Coran évoque d'ailleurs la *nushouze* de l'homme en ce sens dans un autre verset : « *Et si une femme craint de son mari [nushouze] abandon...* » [4/ 128]. Pourquoi les interprètes s'accordent-ils dans ce cas sur le fait que la *nushouze* renvoie à l'abandon (voir AL-TABARY, *Tafsir AL-Tabary*, vol, 9, p. 267-268), alors qu'au sujet de l'épouse, ils préfèrent le terme de désobéissance (voir AL-TABARY, *Tafsir AL-Tabary*, vol, 8, p. 299) ? Leur choix est légitimement discutable. Le verset (4/ 34) concernerait donc la situation exceptionnelle de la rupture et non une simple désobéissance. Et même en cas de *nushouze*, pourquoi les conséquences seraient-elles différentes selon qu'elle soit accomplie par l'homme ou la femme ?

La traduction du verset 4/34 proposée par CHIADMI et datant de 2010 est par conséquent plus recevable : « ... *les épouses vertueuses demeurent toujours [qanitate] fidèles à leurs maris pendant leur absence et préservent leur honneur, conformément à l'ordre que Dieu a prescrit. Pour celles qui se montrent [nashizate] insubordonnées, commencez par les exhorter, puis ignorez-les dans votre lit conjugal et, si c'est nécessaire, corrigez-les...* ». Néanmoins, le défaut inhérent à la traduction du mot *nashizate* (celles qui font la *nushouze*) persiste. En effet, *nashez* (le singulier de *nashizate*) signifie en français une femme qui arrive à détester son mari, à le traiter avec arrogance et à aspirer à l'abandonner. Dès lors, l'usage du mot « insubordonnée » est inapproprié car bien trop général. Malgré ces considérations, le droit à l'obéissance reste très répandu, ainsi que les moyens de corriger sa violation, dont le plus extrême consiste pour le mari à frapper son épouse.

Le droit de frapper son épouse

Mentionnée dans le Coran dans un contexte particulier, la possibilité donnée au mari de frapper son épouse est fortement débattue. Les trois manuels

reconnaissent cet acte. Ceux de 64 indiquent que l'homme « *ne doit pas frapper sa femme violemment lors de nushouze* » (Manuels 64, 2, p. 164). Autrement dit, il peut la frapper mais doucement... Les ouvrages de 74 et de 2004 sont plus prolixes. Ils admettent « *la frappe non violente* » comme l'un des moyens pour empêcher le divorce. Ils précisent que

« lorsque la femme refuse d'accomplir ses devoirs, l'islam a ordonné de l'exhorter, puis de l'ignorer dans le lit conjugal, qui est une punition psychologique visant à lui faire retrouver la raison ; enfin, si cela n'était pas suffisant, de la frapper mais non violemment, de sorte qu'aucune trace n'apparaisse sur son corps. Il s'agit, comme tu le vois, de menacer plus que d'endommager ou de faire mal. Tout cela doit demeurer entre les deux conjoints et ne doit survenir que dans des cas particuliers » (Manuels 74, p. 213, et Manuels 2004, p. 168).

Les oulémas souscrivent à la possibilité pour le mari de frapper sa compagne à condition de ne causer aucun mal (IBN ASHOUR, 1984, vol. 5, p. 44). Le but n'est pas de l'humilier ou de lui faire mal. Ibn ABBASSE, un compagnon du Prophète, a rapporté que cette frappe devrait être occasionnée par un *al-siwak*, un tout petit bâton comme le stylo (RIDA, *Tafsîr Al-Manâr*, vol 5, p. 60), dans un contexte de mécontentement extrême, la *nushouze*, afin de raisonner l'épouse par un geste physique et ainsi éviter la séparation⁸⁸. Si cet acte physique ne donne pas de résultat, une quatrième et dernière étape est prévue : l'intervention de deux arbitres conciliateurs. Le divorce ne survient qu'en cas d'échec de leurs efforts.

Par contre, l'interprète reconnu Ata'a (Mort 732) refuse toute coercition physique. Il dit : « *l'homme ne frappe guère son épouse, mais il se fâche contre elle* » (IBN ASHOUR, 1984, vol. 5, p. 43). Récemment, l'imâm M. ABDOU (l'une des icônes de la réforme) a affirmé que « *la frappe est un acte nécessaire au sein d'un environnement où la morale est mauvaise. Or, si l'environnement a évolué, il faut alors l'éviter, car la charia donne à chaque circonstance son jugement convenable* » (voir RIDA, *Tafsîr Al-Manâr*, vol 5, p. 62). Cet avis ouvre la voie vers une nouvelle compréhension justifiant l'interdiction de cet acte.

⁸⁸ . La traduction de (CHIADMI, 2010) du verset 4/34 évite le mot « frapper » : « *Pour celles qui se montrent insubordonnées, commencez par les exhorter, puis ignorez-les dans votre lit conjugal et, si c'est nécessaire, corrigez-les...* ».

De surcroît, le grand interprète IBN ASHOUR estime que la frappe a été autorisée pour un peuple qui ne la vivait pas comme une humiliation, mais comme une chose banale au sein de la famille. Ce sentiment ayant évolué, la frappe devient, à son tour, interdite. En conséquence, les détenteurs du pouvoir peuvent imposer une règle prohibant et pénalisant le fait de frapper son épouse. (IBN ASHOUR, 1984, vol. 5, p. 42, et p. 44). De plus, même si nous acceptons l'avis de ceux qui admettent le fait de frapper, une législation juste doit prendre en compte qu'un tel fait provoque des dérives graves sur la sécurité des femmes, et qu'il doit en conséquence être interdit.

Il serait bienvenu que les enseignements scolaires syriens s'inspirent de cette évolution doctrinale, quoique encore minoritaire. Ils ne doivent pas en tout cas propager une règle très particulière et controversée sans aucune limite ou critique. D'autant que dans la situation actuelle, le risque de dérive est important : ils apprennent aux élèves que cette pratique doit être cachée et ne pas laisser de trace... Comme quelqu'un qui dissimule les traces de son crime.

§3 : Le droit à la polygamie

L'étude de la polygamie dans les manuels scolaires implique quelques remarques préalables.

Tout d'abord, les manuels rappellent que la polygamie n'est pas une invention de l'islam. Elle existait inconditionnellement et sans limites dans la période préislamique⁸⁹. L'islam a réduit à quatre le nombre d'épouses que le croyant peut avoir.

« L'interdiction de se marier avec plus de quatre femmes est justifiée par le fait que cela nuit aux intérêts et aux droits des femmes que Dieu a ordonné de sauvegarder [...]. En effet, ce mariage fait peser sur l'homme une grande peine et de larges responsabilités, et même riche, il ne pourrait pas effectuer ses devoirs en tant que mari envers plus de quatre femmes. Dieu dit : « Si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule » [Coran, 4/3] » (Manuel 64, 2/ p. 149, et voir Manuels 74, p. 195, et Manuels 2004, p. 12 et p. 145).

⁸⁹. Un célèbre cheikh syrien note que « la polygamie était pratiquée déjà dans la religion judaïque qui est à l'origine de la religion chrétienne. Ces deux religions admettent que les prophètes de l'ancien testament pratiquaient la polygamie depuis Abraham reconnu comme le père des prophètes, aussi bien par les Arabes que par les Juifs et par les Musulmans » (DAOUALIBI, 1982).

Il existe là un lien entre le droit de la femme à la *nafaqa* (dépense) et les limites de la polygamie, « *car il ne suffit pas de se marier, encore faut-il pouvoir entretenir ses femmes sur un pied d'égalité : c'est là une question non seulement d'équité mais d'équilibre social* » (GAUDIO et al., 1980, p. 19).

Il serait judicieux de dire, selon les manuels, que l'islam n'encourage pas cette forme de mariage, mais l'autorise. De plus, certains auteurs arguent que cette limitation en islam est préférable aux abus excessifs qui nuisent aux droits de la femme et de l'enfant. Ils soulignent que « *la polygamie reste en vigueur d'une façon occulte même chez ceux qui l'interdisent, comme il est reconnu, et cela d'une manière qui porte un préjudice grave, matériel, social et moral à l'époux, aux épouses et eux enfants*⁹⁰ » (DAOUALIBI, 1982). Mais, avec l'autorisation limitée en islam, « *chaque femme est considérée comme une véritable épouse ayant tous les droits sur son mari, et elle n'est guère une concubine ou une compagne avec qui il couche quand il veut ou qu'il abandonne quand il veut, fuyant toute responsabilité à l'égard de l'enfant, de la filiation, de l'éducation et de la dépense, comme il est courant en Occident* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 221). Ensuite, les ouvrages scolaires relèvent une seconde limitation de la polygamie suivant l'ordre coranique : « *Si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule* » [Coran, 4/3] » (Manuel 64, 2/ p. 149). Ainsi, les éditions de 74 assurent simplement qu'« *il est interdit de se marier avec plus d'une seule femme si l'homme craint ou doute de faire la justice dans les droits entre elles* » (Manuels 74, p. 15), tandis que celles de 2004 détaillent davantage, expliquant que « *l'islam autorise la polygamie à condition que le mari fasse la justice entre les femmes [...] dans la dépense, le traitement, la pratique sexuelle, mais s'agissant des émotions, la justice n'est pas exigée parce que celles-ci ne sont pas contrôlables* » (Manuels 2004, p. 12). Le *fiqh* islamique précise que si cette condition n'est pas respectée, la femme est autorisée à demander que « *le contrat de mariage soit résilié* » (DAOUALIBI, 1982). Au lieu de contracter le texte de 74, comme à leur habitude, les manuels de 2004 développent des arguments supplémentaires pour étayer les intérêts de la polygamie et affirmer sa conciliation avec les droits de la femme.

⁹⁰. Beaucoup de prêcheurs musulmans font référence à cet égard à l'affaire de la compagne secrète du président français François Mitterrand et à sa fille cachée.

« Il existe dans la polygamie un avantage pour l'humanité puisqu'elle vise à faire face aux conjonctures individuelles ou sociales telles que les guerres [...]. Si elle était interdite, cela serait une limitation de la liberté de la femme davantage que celle de l'homme. En effet, il ne peut avoir une seconde épouse qu'avec son consentement et celle-ci n'aurait accepté d'épouser un homme marié si elle n'en avait pas besoin... Toutefois, la femme a le droit, lors du mariage, d'exiger que son mari ne puisse pas se marier avec une autre » (Manuels 2004, p. 12).

Nous avons l'impression que les correcteurs des manuels de 2004 s'inspirent de ce texte de cheikh DAOUALIBI :

« il y a lieu de remarquer qu'en ce qui concerne « l'épouse nouvelle », celle-ci, comme il est clair, accepte de plein gré la polygamie, pour devenir une épouse légitime jouissant de tous les droits matrimoniaux, au lieu d'être une simple concubine peu considérée dans la vie sociale. [...] En la privant de cette alternative, on porte une atteinte flagrante à son droit de devenir une épouse légitime. Quant à la première épouse, on doit dire qu'un second mariage de son époux se fait le plus souvent contre sa volonté. C'est pourquoi il lui appartient, au moment de conclure son mariage, de stipuler pour elle le droit de divorce au cas où son mari procéderait à un second mariage sans son propre consentement » (DAOUALIBI, 1982).

Il semble bien que la législation sur la polygamie s'appuie sur l'interdiction des relations sexuelles en-dehors du mariage. Ce principe constituerait une solution pour les filles *awanés* (qui ne trouvent pas de mari), les divorcées et les veuves. Ses partisans s'appuient sur le fait social supposé reconnu que le nombre de femmes dans toutes les sociétés humaines est plus grand que celui des hommes, étant donné que les hommes prennent plus de risques à travers leur participation aux guerres et à certains travaux, alors que l'espérance de vie des femmes est supérieure (IBN ASHOUR, 1984, vol. 4, p. 226, et voir AL-QARADAWY, 1997, p. 171-172).

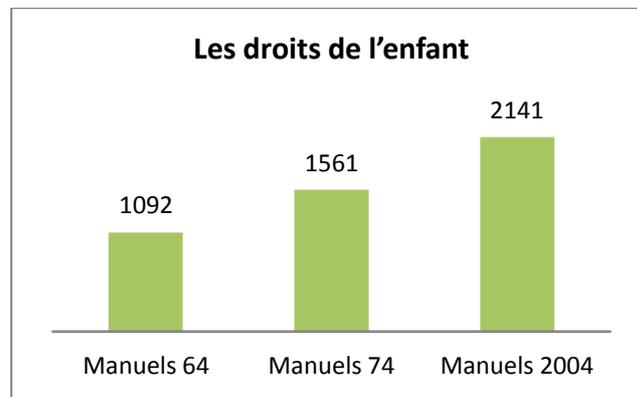
Les défenseurs du mariage polygame font peu écho à la formule suivante du Coran : *« Et si vous craignez de n'être pas justes envers les orphelins, il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule... »* [Coran, 4/3]. Selon ce verset, la polygamie est autorisée sous deux conditions cumulatives. Premièrement, l'homme doit craindre de ne pas être juste avec les orphelins, exigence dont le contenu suscite un vif débat entre les savants. Deuxièmement,

l'homme doit avoir suffisamment confiance en lui pour être juste avec ses épouses. Ainsi, le recours au mariage polygame est un choix exceptionnel et l'homme n'est pas libre de le contracter selon sa seule volonté. L'origine de ces dispositions coraniques remonte probablement à des périodes de guerre, où les orphelins étaient nombreux. Dans ce contexte, la légalisation du mariage de leur mère, veuve, apparaissait comme une solution pour répondre à leurs besoins et assurer leur protection. Il ne faut pas oublier qu'une telle législation est intervenue à une époque où il n'existait aucune forme de sécurité sociale.

En tout cas, la position des manuels ne diffère point de celle de la quasi totalité des courants islamiques qui voient dans la polygamie un acte autorisé mais entouré de conditions rigoureuses. Tant qu'ils légitiment la polygamie, celle-ci ne représentent ainsi pour les manuels ni une violation des droits de la femme, ni une inégalité entre l'homme et la femme. D'ailleurs, aussi bien dans les manuels scolaires que dans la société musulmane, c'est loin que cette question soit tranchée.

Section III : Les droits de l'enfant

Une évolution quantitative remarquable peut être constatée dans les manuels scolaires les plus récents par rapport à l'intérêt accordé aux droits de l'enfant par les précédentes éditions, comme le démontre le graphique suivant :



Par ailleurs, l'analyse des textes permet de retracer le contenu des droits de l'enfant.

§1 : Le droit à la vie

Consacré par l'alinéa 1 de l'article 6 de la CDE, le droit à la vie est une préoccupation pour tous les manuels syriens : « *Ne tuez pas vos enfants par crainte de la misère. C'est Nous qui leur donnons de quoi vivre ainsi qu'à vous-*

mêmes, car les tuer est un crime abominable » [Coran, 17/31] » (Manuels 64, 1/ p. 148, Manuels 74, p. 104, et Manuels 2004, p. 86). Ils indiquent ensuite :

« Le Coran interdit l'infanticide, quels que soient sa forme ou le sexe de l'enfant, par crainte de pauvreté, car Dieu a assuré le droit de vivre aux enfants comme à leurs parents. L'infanticide est un grand crime, puisqu'il s'agit d'une transgression contre une créature faible et innocente qui aboutit à la disparition du genre humain » (Manuels 64, 1/ p. 153, Manuels 74, p. 106, et Manuels 2004, p. 89).

Les ouvrages de 74 et de 2004 ajoutent que *« l'une des figures de l'infanticide, que l'islam a interdit, est l'interruption volontaire de grossesse, car il s'agit d'un homicide contre une âme innocente »* (Manuels 74, p. 107, et Manuels 2004, p. 89). Cette position concorde avec celle des Conventions islamiques des droits de l'homme (voir l'article 2 de la DDPEMI, l'article 7, alinéa a de la DCDHI et l'article 6 de la CDEI).

Pour les manuels, la sauvegarde de la vie de l'enfant prévaut sur le respect de la liberté de la mère enceinte et du droit de disposer de son corps.

§2 : Le droit à l'héritage

L'enfant, même s'il est un fœtus, a droit à une part de l'héritage de ses parents et proches : *« L'Islam donne à chaque enfant, qu'il soit une fille ou un garçon, le droit de posséder par don, legs et héritage »* (DDPEMI, 1994, art. 7). Les manuels de 74 et de 2004 reprennent le texte coranique qui organise la distribution l'héritage aux enfants en islam : *« Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles. S'il n'y a que des filles, même plus de deux, à elles alors deux tiers de ce que le défunt laisse. Et s'il n'y en a qu'une, à elle alors la moitié »*⁹¹ [Coran, 4/11] » (Manuels 74, p. 12, et Manuels 2004, p. 14).

Les textes de 2004 rappellent que cette distribution de l'héritage représente un progrès notable par rapport à celle de la période préislamique, où les femmes et les enfants étaient privés de ce droit (voir Manuels 2004, p. 16).

⁹¹. Nous avons déjà discuté la raison pour laquelle la distribution de l'héritage en islam constituait une inégalité entre la quote-part de la fille et celle du garçon, sous la question de droit à l'égalité.

§3 : Le droit à la charge (*nafaka*)

Lié au droit à la vie, le droit pour l'enfant de voir assurer ses besoins figure dans les livres scolaires de 74 et de 2004.

« Les savants s'accordent sur l'obligation du père de subvenir aux besoins de ses enfants, si ceux-ci n'avaient pas une propriété propre. Il convient d'ailleurs de préciser que la charge des enfants n'est pas une obligation de la mère. En effet, ce devoir reste sur les épaules du père tant que l'enfant avance dans ses études et même s'il dépasse l'âge de la majorité, à condition que son père en soit lui-même capable. De surcroît, la charge demeure un devoir pour le père si l'enfant est incapable de travailler à cause d'une maladie ou d'un handicap. Il n'est pas permis de préférer un enfant sur un autre dans les cadeaux. Néanmoins, en ce qui concerne la charge, l'égalité entre les enfants n'est pas obligatoire, car elle est estimée selon la nécessité » (Manuels 74, p. 223-224, et Manuels 2004, p. 180).

Par conséquent, c'est le père qui a la charge de son enfant. S'il en est incapable, un autre texte explique que c'est « *la responsabilité du plus proche, puis de la société et enfin de l'État* » (Manuels 74, p. 152, et Manuels 2004, p. 213). Cette attribution est également dévolue au père par les conventions islamiques des droits de l'homme (voir la DCDHI, 1990, art. 6, alinéa b, la DIUDH, 1981, art. 19, alinéa c, et la DDPEMI, 1994, art. 6).

Or, l'alinéa 5 de l'article 19 de la CDEI proclame que « *les Etats parties garantissent à l'enfant, les mesures nécessaires pour obliger parents ou son tuteur légal à pourvoir à son entretien dans la limite de leurs possibilités* » (CDEI, 2005). Elle évoque les « parents » au pluriel et impose donc cette responsabilité à la mère également, ce qui contredit les autres textes.

Cette règle de la charia, approuvée par la loi syrienne, et enseignée par les manuels scolaires est très importante dans un pays où il n'existe ni sécurité sociale, ni aucune aide de l'État pour l'éducation et les besoins des enfants.

§4 : Le droit à l'éducation

L'analyse textuelle montre que le droit à l'éducation possède une double composante selon les manuels scolaires.

1. Assurer des conditions familiales convenables pour l'éducation

Les manuels de 64 abordent la problématique de l'éducation en se concentrant sur les conditions familiales qui sont en mesure d'assurer une bonne éducation pour les enfants. Tout d'abord, ils estiment qu'« *il faut éviter le mariage dont la*

stabilité est menacée et non assurée, car il ne permet pas d'accomplir les nécessités familiales et les devoirs qu'exige l'éducation des enfants » (Manuels 64, 2/ p. 33). Ensuite, ils exposent quelques règles islamiques dont le but est l'établissement d'une atmosphère garantissant une meilleure éducation familiale, telles que :

1.1. L'interdiction du divorce sans nécessité

« Le divorce est interdit sans nécessité, car il aboutit à la dissolution de la famille et au vagabondage des enfants » (Manuels 64, 2/ p. 39).

1.2. L'interdiction du mariage avec une mécréante

« Le mariage avec une femme mécréante est interdit, puisqu'il menace l'éducation de ses enfants en les instruisant sur ses convictions fautives » (Manuels 64, 2/ p. 150). Il est précisé ailleurs que l'instruction religieuse « véritable » n'est pas seulement un droit mais un devoir pour les parents. Elle s'inscrit dans un cadre monothéiste puisque l'éducation faite par une femme de confession juive ou chrétienne est approuvée.

1.3. L'interdiction de la fornication

L'une des justifications de l'interdiction de la fornication et de l'adultère est que cet acte *« conduit au métissage des filiations de telle sorte que le mari ne peut pas savoir si l'enfant que sa femme a fait naître est bien le sien. En conséquence, il le néglige et ne prend pas au sérieux son éducation »* (Manuels 64, 1/ p. 154).

2. Promouvoir le droit à l'enseignement et à l'instruction morale et religieuse

Les manuels de 74 et de 2004 mettent en lumière ces spécificités du droit à l'éducation.

2.1. Le droit à l'enseignement

« L'enfant a droit à ce que son père lui fournisse une bonne éducation, une protection et un enseignement adéquat » (Manuels 74, p. 224, et Manuels 2004, p. 180). Ce passage contraste avec les déclarations des droits de l'homme qui attribuent le rôle d'éducateur aux parents et pas seulement au père. Toutefois, comme ce dernier doit supporter les charges de l'enseignement de ses enfants, les manuels syriens restent conformes avec l'alinéa 1 de l'article 12 de la CDEI : *« Chaque enfant a droit à l'enseignement de base obligatoire et gratuit ».*

2.2. Le droit à l'instruction morale

Pour dispenser aux enfants une instruction dite morale, il faut que la vertu figure parmi les critères de sélection des futurs conjoints : « *L'islam insiste sur le fait que les deux époux appartiennent chacun à une famille connue pour sa vertu et sa bonne conduite, afin de garantir une meilleure éducation aux jeunes dans le cadre de la famille* » (Manuels 74, p. 198, et Manuels 2004, p. 147-148).

2.3. Le droit à l'instruction religieuse

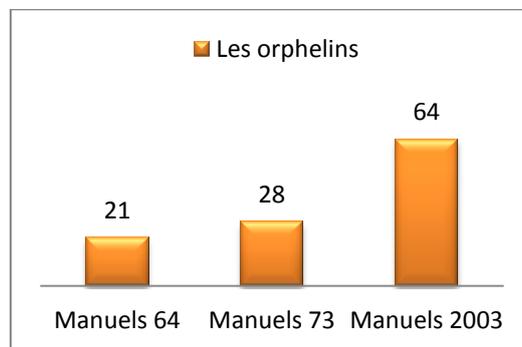
« *L'enfant a le droit d'être instruit sur la véritable croyance. Le Prophète dit : "chaque enfant naît sur la fitra, puis ce sont ses parents qui le font embrasser la chrétienté ou le judaïsme..."* » (Manuels 74, p. 224, et Manuels 2004, p. 181). La « véritable croyance » désigne ici l'islam, qui se considère dans le hadith comme la religion de la *fitra*, à la différence de la chrétienté et du judaïsme. Les manuels de 74 et 2004 ont opéré un revirement sur ce point par rapport à ceux de 64. Dans leur justification de l'interdiction du mariage avec une mécréante, ces derniers admettent implicitement que l'enfant musulman puisse être élevé par une femme juive ou chrétienne, élargissant le cadre légitime de l'instruction religieuse aux trois religions du Livre. Cette ouverture apparaît aussi à l'article 8 de la DDPEMI de 1994 qui énonce que « *la société musulmane s'engage à sauvegarder la pérennité de la "Fitra" (disposition naturelle immaculée) et de la Foi de ses enfants et à protéger ceux-ci contre les tentatives visant à leur faire renier leur religion musulmane* ».

Sans entrer dans la problématique visant à déterminer quelle religion est véritable ou non, ce droit semble compatible avec la DUDH qui affirme que « *Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants* » (DUDH, 1984, art. 26, alinéa 3). Ces dispositions ont été reprises ensuite par l'article 7 alinéa b DCDHI de 1990, l'article 19 alinéa a de la DIUDH de 1981 et l'article 11 alinéa 1 de la CDEI. Les ouvrages scolaires ne mettent pas en concurrence les deux espaces principaux d'éducation, la famille et l'école. Néanmoins, ils mettent davantage en valeur le rôle de la famille, vu qu'ils abordent la question du droit à l'éducation à travers les rapports parents-enfants dans le cadre de la construction de la famille et de l'énoncé des droits de ses membres.

En outre, les élèves chrétiens et ceux venant de la communauté sunnite majoritaire reçoivent une éducation religieuse en relation avec leur propre confession, évitant toute opposition entre les enseignements scolaires et l'éducation parentale. En pratique, le risque de conflit parents-professeurs est le plus important dans le cas des élèves des différentes écoles islamiques minoritaires (alaouites, chiites ou drouzes).

§5 : Les droits des orphelins

Les manuels scolaires s'intéressent beaucoup aux droits des orphelins comme en témoigne l'utilisation fréquente du terme orphelin (au singulier et au pluriel, au féminin et au masculin) :



Les dernières éditions portent une attention accrue et résolument positive sur les orphelins, parlant notamment du bon traitement qui doit leur être réservé et de la protection de leurs biens. Cette conception rejoint celle de l'article 9 de la DDPEMI qui explique que « *l'Islam accorde un intérêt particulier aux enfants se trouvant dans des conditions difficiles et d'exception et notamment les enfants ayant perdu leurs parents ou l'un d'eux [...]. Les enfants nés hors mariage ou abandonnés [...]* » (DDPEMI, 1994, art 9). Les deux principaux droits de l'orphelin traités sont :

1. Promouvoir le droit à un bon traitement

L'ensemble des ouvrages invite à la bienfaisance et au bon traitement avec les orphelins, comme le montre les extraits suivants : « *Allah invite à la douceur et la bonté avec les orphelins* » (Manuels 64, 2/ p. 94). « *L'islam a incité à la compassion et à la bienfaisance envers l'orphelin ; le Prophète a dit : "celui qui adopte un orphelin sera mon compagnon au paradis"* » (Manuels 2004, 126-127). « *Nous devons honorer les filles orphelines et il nous est interdit de violer leurs droits* » (Manuels 74, p. 55).

2. Inciter à la protection de ses biens

Les ouvrages scolaires s'appuient à cet égard sur des textes du Coran, tels que : « *Ceux qui mangent [disposent] injustement des biens des orphelins ne font que manger du feu dans leurs ventres. Ils brûleront bientôt dans les flammes de l'Enfer* » [Coran, 4/10] » (Manuels 64, 1/ p. 155, Manuels 74, p. 12, et Manuels 2004, p. 14) ou « *donnez aux orphelins leurs biens ; n'y substituez pas le mauvais au bon. Ne mangez pas leurs biens avec les vôtres : c'est vraiment un grand péché* » [Coran, 4/2] » (Manuels 74, p. 11-12, et Manuels 2004, p. 10).

Ceux de 64 avancent que « *l'islam interdit toute forme d'appropriation indue de l'argent de l'orphelin. Les tuteurs ne doivent employer cet argent que de la meilleure des façons. Celle-ci consiste à le préserver et à le faire fructifier au moyen du bon investissement* » (Manuels 64, 1/ p. 154). Les autres enseignent que l'islam considère « *l'agression contre les biens de l'orphelin comme une grande faute. Il estime nécessaire que les musulmans les protègent et les développent bénévolement* » (Manuels 74, p. 110, et Manuels 2004, p. 93).

Nous pensons que l'intérêt accordé aux orphelins en islam et dans les manuels en particulier, résulte d'abord de la considération accordée à la famille, et à la responsabilité des parents dans l'éducation de leur enfant, c'est pourquoi la privation de leur soutien introduit des nouvelles règles aptes de rattraper ce manque. Ensuite, l'attachement à la situation des orphelins répond au déficit de l'État en la matière. Il n'existe pas ou peu d'institutions publiques les prenant en charge, renforçant par conséquent la nécessité de recourir à des tuteurs légaux, et qui nécessite des dispositions organisant cette prise en charge dans le cadre familial.

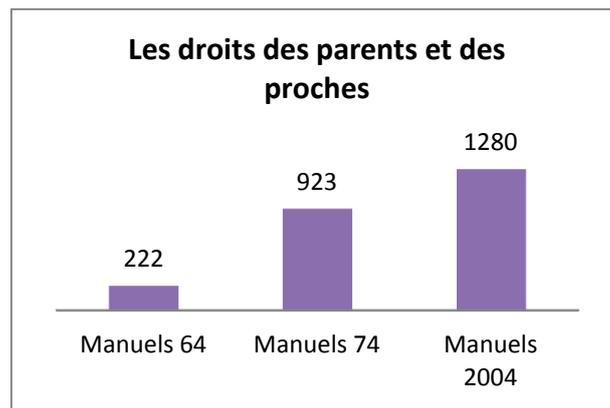
Section IV : Les droits des parents et des proches

Les droits des parents et des proches constituent une particularité islamique. Les spécialistes de *fiqh* prétendent que « *les droits des parents présentés par la charia n'a aucun équivalent, ni dans l'histoire des jurisprudences, ni dans le domaine de l'éducation et les coutumes sociales* » (AL-ZUHAILY, 2008, p. 230). Cependant, des études supplémentaires sont nécessaires pour confirmer ou démentir de telles prétentions, ce qui n'est pas le but de cette thèse.

Toutefois, la Déclaration universelle des droits de l'homme ne comporte qu'une seule référence à la maternité. L'article 25 alinéa 2 précise ainsi que « *La*

maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciales », alors que le reste du texte ne mentionne aucun droit pour le père ou les proches. A *contrario*, la Déclaration du Caire des droits de l'homme en islam de 1990 souligne que « *Conformément aux dispositions de la Chari'a, les parents ont des droits sur leurs enfants ; les proches ont des droits sur les leurs* » (DCDHI, 1990, art. 7, alinéa c).

L'intérêt accordé à ces droits par les manuels syriens croît au fur et à mesure des éditions :



Parmi les droits présentés, ceux-ci sont les plus explicites :

§1 : Le droit à l'héritage

Les parents et les proches reçoivent une part de l'héritage selon la règle islamique imposée par le Coran et rappelée dans certains manuels :

« Quant aux père et mère du défunt, à chacun d'eux le sixième de ce qu'il laisse, s'il a un enfant. S'il n'a pas d'enfants et que ses père et mère héritent de lui, à sa mère alors le tiers. Mais s'il a des frères, à la mère alors le sixième... De vos ascendants ou descendants, vous ne savez pas qui est plus près de vous en utilité... » [Coran, 4/11] » (Manuels 74, p. 12, et Manuels 2004, p. 14).

§2 : Le droit à la charge (*nafaka*)

S'agissant des parents, le *nafaka* est surtout abordé dans les textes de 74 et 2004 :

« Les savants s'accordent sur le fait que les enfants doivent assurer la dépense de leurs parents [...]. Or, il y a deux conditions pour que les parents méritent ce droit. Premièrement, il faut qu'ils soient pauvres, ne possédant ni argent, ni travail. Deuxièmement, il faut que le fils ou la fille dispose de ressources qui dépassent ses propres besoins. Si l'enfant n'a la capacité d'entretenir qu'un seul parent, il faut que ce dernier soit la mère » (Manuels 74, p. 220, et Manuels 2004, p. 177).

Ensuite, l'ensemble des manuels déclarent qu'« *il faut aider ses proches en subvenant à leurs besoins, surtout lorsqu'ils se trouvent dans la nécessité. Mais si*

l'homme est incapable d'accomplir ces dons, il doit s'excuser poliment » (Manuels 64, 1, p. 152, Manuels 74, p. 105, et Manuels 2004, p. 87). Les plus récents précisent ce que le terme « proches » recouvre : « *L'islam impose ce devoir à la famille [...] pour le grand-père, la grand-mère, les enfants, leurs enfants, les frères et leurs enfants, les oncles, et les tantes [...]* » (Manuels 74, p. 225, et Manuels 2004, p. 181). Ce droit s'inscrit dans un système de solidarité sociale fonctionnant au sein de la famille et la préservant. Il correspond à un ordre social ancien mais qui demeure indispensable dans le contexte syrien où le gouvernement ne prend pas en charge les besoins de ses citoyens pour diverses raisons, tels que le manque de moyens et la corruption.

§3 : Le droit à l'obéissance

Le droit à l'obéissance est spécifique aux parents. Selon la vision de l'organisation familiale en islam, les parents ont droit à l'obéissance de leurs enfants dans toutes les affaires. La satisfaction des parents est une condition nécessaire pour la réussite. Les manuels de 74 et de 2004 affirment que « *l'enfant doit obéir à ses parents tant qu'ils ne lui ordonnent pas de faire un geste contredisant l'ordre d'Allah* » (Manuels 74, p. 221, et Manuels 2004, p. 178). Ce droit des parents constitue ainsi une limitation de la liberté des enfants.

§4 : Le droit à un bon traitement

Les textes de 74 et de 2004 favorisent la charité envers les parents. Selon eux, « *il ne suffit pas que l'enfant obéisse à ses parents et subviennne à leurs besoins, il est nécessaire qu'il soit charitable envers eux, en faisant tout pour apporter la joie dans leurs cœurs, en leur offrant des cadeaux aux bons moments...* » (Manuels 74, p. 221, et Manuels 2004, p. 178). Les éditions de 64 mettent également en lumière le droit des parents à la charité et à la bienfaisance (Manuels 64, 1, p. 152). Ils indiquent en outre que les dispositions islamiques visent à la sauvegarde du bien-vivre ensemble au sein de la famille (voir Manuels 64, 2, p. 148-149).

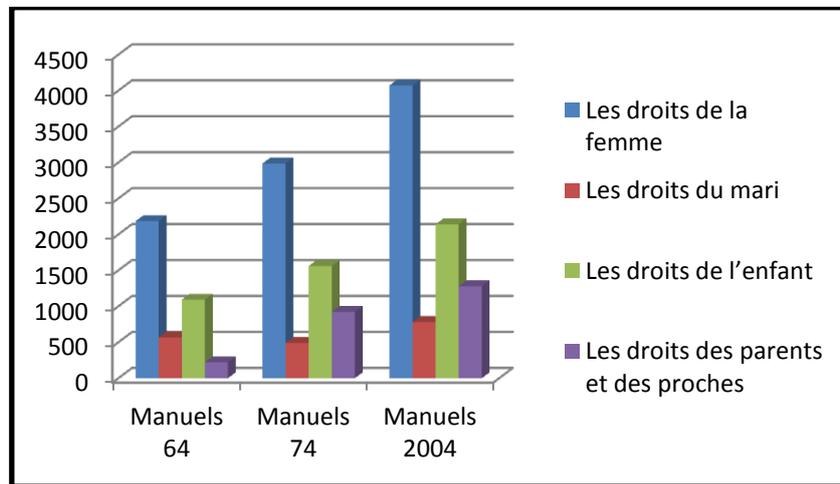
Conclusion

Selon les manuels, l'islam a élargi et consolidé le concept de famille et les relations entre ses membres par un ensemble de droits et de devoirs à portée matérielle et morale.

Le système islamique du *nafaqa*, sorte de solidarité familiale obligatoire qui concerne la femme mariée, les enfants, les parents et les proches, est une forme de

solidarité sociale qui s'exerce en dehors des institutions publiques. Il a été créé alors que l'État n'était pas formé et a perduré en raison de l'incapacité de celui-ci à prendre en charge les besoins essentiels des personnes vulnérables. En se bornant au contexte syrien, nous constatons le manque d'établissements s'occupant des personnes âgées, des invalides, des handicapés, des orphelins, etc. Le rôle modeste des services hospitaliers et des centres médicaux publics, ainsi que les limites imposées par le régime sécuritaire aux associations de la société civile rendent utile, voire indispensable, le recours à cette solidarité familiale. Dans ce contexte, la préoccupation des manuels à l'égard des droits de l'enfant, y compris des orphelins, s'avère très pertinente.

Pour représenter le poids relatif de chacun des droits familiaux dans les manuels, nous regroupons ici les graphiques figurés plus haut dans ce chapitre.



Ce graphique démontre l'intérêt grandissant pour les droits familiaux dans les manuels scolaires au fur et à mesure des éditions. Il permet de constater que les enseignements syriens privilégient les droits de la femme et, dans une moindre mesure, ceux de l'enfant. Pourtant, en dépit d'une présence réduite des droits du mari en termes quantitatifs, l'analyse qualitative a révélé que certains droits qui lui sont octroyés affectent et réduisent les droits de son épouse, suivant une conception traditionnelle (cf. le droit à l'obéissance, à la *qawama* et à la polygamie).

Au-delà des droits indiscutables à la vie et à la dignité humaine, les exemples étudiés démontrent que les ouvrages adoptent les positions traditionnelles des juristes musulmans au sujet des droits de la femme. Malgré la possibilité de repenser ces questions, de l'intérieur, à la lumière des mécanismes reconnus de

l'interprétation et du raisonnement logique (*ijtihad*), la politique de l'éducation reste fidèle aux courants conservateurs.

En revanche, depuis environ une vingtaine d'années, nous assistons à la naissance d'un discours féministe musulman qui se traduit par des campagnes contre les discriminations dans le droit musulman de la famille tel qu'issu des interprétations patriarcales du Coran et des débuts de l'histoire de l'islam (MOGHADAM, 2007). Il faut noter que l'attribution d'un rôle spécifique à chacun des conjoints est le résultat d'une construction sociale et culturelle et non de l'islam proprement dit. Au regard de l'évolution des rapports homme-femme au sein du mariage dans les sociétés modernes et des réformes islamiques opérées à cet égard, nous pouvons conclure d'une part que la politique de l'éducation syrienne est archaïque et de l'autre qu'il n'existe pas d'avancées significatives dans les manuels récents en la matière. Au contraire, nous avons vu, à travers l'exemple du mariage forcé des petites filles, que la position des manuels de 64 était plus progressiste que celle des éditions ultérieures.

En parallèle, les manuels scolaires valorisent les droits des parents et des proches, qui n'existent pas dans les déclarations universelles des droits de l'homme. Ils mettent aussi l'accent sur le droit de l'enfant à l'éducation, en soutenant à la fois le rôle de la famille et de l'école, et en insistant sur l'instruction religieuse et morale.

CHAPITRE II

LES DROITS SOCIAUX

La DUDH évoque les droits sociaux, économiques et culturels sous le titre de « droit à la sécurité sociale ». Son article 22 proclame que « *Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale* ». Celle-ci « *est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels* », c'est-à-dire « *l'ensemble des droits individuels et collectifs pris sur le pouvoir de l'argent dans la vie économique et qui constituent le commencement de la démocratie* ».

économique » (BERCIS, 1993, p. 144). Puis, pour affirmer leur importance et veiller à leur application, deux organisations internationales ont été créées : l'Organisation internationale du travail (OIT) et l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) (voir BERCIS, 1993, p. 144). Garantir ce type de droits constitue un impératif pour le progrès social, car les personnes touchées par la pauvreté et la faim se retrouvent privées de l'exercice d'une partie importante de leurs autres droits (voir BETTATI et al., 2008, p. 27). Ces droits appartiennent à ce qu'on appelle « les droits-créances », qui signifient, selon la distinction formulée par le théoricien du droit allemand JELLINEK, les « *droits de statut positif* »⁹², c'est-à-dire ceux appelant une action positive de l'État et pouvant être qualifiés de « droit à ... », comme par exemple le droit à l'éducation, au travail, à la protection sociale, etc. Ils sont apparus dans les textes constitutionnels de la première moitié du XX^e siècle, telles que la Constitution de l'URSS de 1918, ou celle de 1946 en France (voir FAVOREU et al., 2009, p. 313).

Plusieurs textes islamiques esquissent une obligation de la part du *hakém* (le détenteur du pouvoir) de répondre aux besoins de son peuple, notamment cette parole du Prophète : « *quiconque laisse après sa mort des biens, ils sont à ses héritiers, et quiconque laisse des enfants nécessiteux, c'est à moi [en tant que hakém] de les entretenir* » (rapporté par AL-BUKHARY, n° 2234). Pourtant, la garantie de ces droits à travers l'histoire islamique a pris un caractère volontaire à cause du faible nombre d'institutions publiques qui organisent leur mise en œuvre, à l'exception de la collecte et la distribution de la Zakat (le pilier islamique financier) qui a pris, dans les périodes des califats islamiques, la forme d'un véritable impôt social.

Les manuels scolaires laissent entendre que les droits sociaux trouvent leur légitimité en tant que « droits de Dieu ». En effet, étant propriétaire des âmes et des biens des hommes, Dieu peut ordonner et légaliser tout ce qu'il juge bon pour la communauté humaine. Dans cette optique, le religieux organise l'ordre social par

⁹² . Ils s'opposent, en ce sens, aux « droits de statut négatif », « à savoir les droits-libertés qui impliquent l'abstention de l'État et garantissent la protection d'une « sphère de liberté » individuelle » (FAVOREU et al., 2009, p. 313).

l'ordre politique d'une part et l'ordre moral de l'autre. Les ouvrages de 64 enseignent que « *l'islam décide que l'argent doit être dépensé pour le bien de la communauté parce qu'il est une propriété d'Allah et que l'individu n'est que Son mandataire ; il doit donc reconnaître le droit de la communauté sur cet argent* » (Manuels 64, v, 2, p. 76). Ceux de 74 confirment cette idée à deux occasions différentes. La première précise que « *l'argent, aux yeux de l'islam, appartient à Allah, et la société en a droit* » (Manuels 74, p. 106). La seconde signale que « *la vie de l'homme est une propriété d'Allah et la société en a une part ; dès lors, toute agression contre elle est une agression envers le droit d'Allah et une violation du droit de la société* » (Manuels 74, p. 152).

D'autres passages consacrent la logique sociale sans s'appuyer sur la légitimité religieuse : « *L'homme doit améliorer son propre travail, car son fruit est une propriété de la société* » (Manuels 64, v, 2, p. 84). « *L'homme est responsable du bon ordre, du progrès et de la prospérité de sa société. Il est chargé en islam des affaires sociales puisqu'il fait partie de la société* » (Manuels 2004, p. 209). Ici, nous observons que l'utilité sociale en tant que telle est la base de l'organisation de la société et relève de la responsabilité de ses membres.

La tendance sociale dans les manuels

Face aux tendances capitaliste et communiste, la vision islamique « *répugne autant à imposer le primat de l'individu sur le groupe que l'inverse et entend plutôt accorder à chacun son dû. L'individu a des droits sur la société, de même que la société a des droits sur l'individu* » (AL-SHEHA, octobre 2008). Le conflit entre les deux se résout en faveur de la société puisque l'intérêt général a toujours la priorité sur l'intérêt particulier. Cette hiérarchisation apparaît explicitement dans les manuels scolaires en comparant l'utilisation des termes individu et société :

Individu/Société	Manuels 64	Manuels 74	Manuels 2004
L'individu	31	61	36
La société	71	114	101

Le tableau ci-dessus démontre que le terme société a été employé dans les manuels de 64 et 74 à peu près deux fois plus que celui d'individu et environ trois fois plus dans ceux de 2004. La prévalence de la société est donc remarquable dans les éditions contemporaines.

Section I : Le droit à la solidarité sociale

L'expression « sécurité sociale » n'apparaît pas dans les manuels scolaires, qui lui préfèrent celle de « solidarité sociale ». La différence majeure entre les deux réside dans la détermination du responsable de cette sécurité ou solidarité. Il s'agit de l'État ou du gouvernement pour la première et de la société pour la seconde.

Comme cela a été dit, l'article 22 de la DUDH consacre le principe de la sécurité sociale. Elle invite tout pays à assurer ce droit compte tenu de son organisation et de ses ressources, et encourage à cet égard la coopération internationale. De son côté, la DCDHI, dans l'alinéa b de l'article 17, confie à l'État ainsi qu'à la société le devoir de « *garantir à chaque Homme la protection sanitaire et sociale* ». La DIUDH l'attribue, quant à elle, à la communauté, sans plus de précision : « *Toute personne a droit à la nourriture, au logement, à l'habillement, à l'enseignement et aux soins médicaux en fonction des ressources de la communauté* » (DIUDH, article 18).

§1 : La reconnaissance du droit à la solidarité sociale dans les manuels scolaires

Les ouvrages scolaires expliquent que l'islam commande la solidarité au sein de la communauté musulmane. Elle constitue un devoir qui pèse sur chacun des membres de la société islamique. Autrement dit, chaque individu a droit à la solidarité sociale et a le devoir de la garantir pour les autres selon ses capacités. Il s'agit, selon les manuels, d'un système complet de la solidarité en islam. Les éditions de 64 distinguent les rôles complémentaires de l'individu et de l'État dans la mise en œuvre de la solidarité sociale, ainsi que son caractère obligatoire.

« L'islam a décrété la solidarité sociale entre l'individu et la communauté. D'une part, chaque individu doit améliorer son propre travail car les fruits de son travail reviennent à tous. Il doit également préserver les intérêts de la société comme les siens, et s'interdire tout mal à l'égard de la communauté car cela le ferait souffrir lui-même. D'autre part, l'État doit protéger les personnes démunies et répondre à leurs besoins, comme par exemple protéger les biens des orphelins » (Manuels 64, v. 2, p. 84-86).

La contribution obligatoire de l'État dans la solidarité sociale est confirmée par les ouvrages de 74 et 2004 :

« Dieu a prescrit pour les musulmans un système obligatoire de solidarité. Parmi les éléments de ce système figurent les dépenses obligatoires pour les proches, ainsi que la Zakat pour les pauvres et les voyageurs indigents. Toutefois, si la

Zakat ne suffisait pas pour accomplir ces droits, le hakém musulman (le président) doit prélever aux riches de quoi répondre aux besoins des nécessiteux » (Manuels 74, p. 105-106, et Manuels 2004, p. 87-88).

De surcroît, l'aspect moral de la solidarité est clairement exposé dans d'autres extraits :

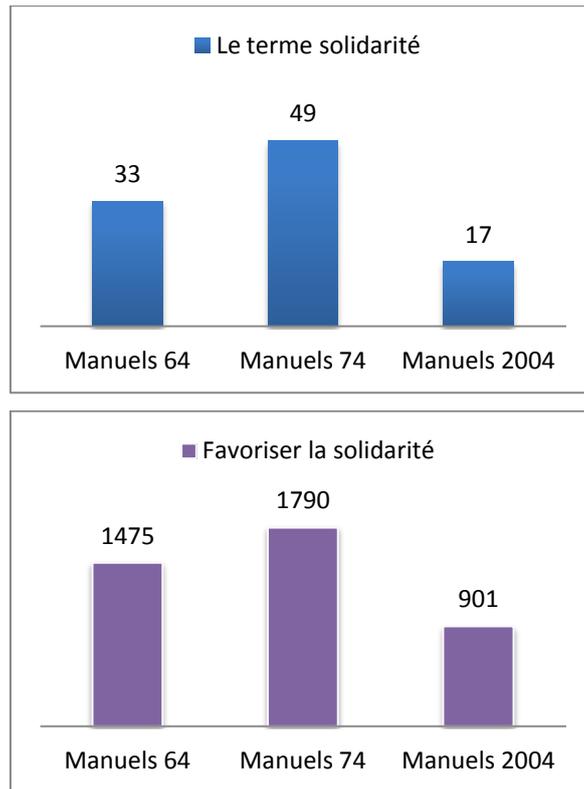
« L'homme est un être naturellement social, il faut qu'il coopère avec les membres de la société afin de mener une vie digne et respectable pour tous. Il existe deux sortes de coopération : la première est imposée par la force de loi, telle que les charges que supporte le père pour l'enfant et vice versa ou l'acquittement de la Zakat, et la deuxième est supposée par la force de la morale religieuse » (Manuels 74, p. 237). « La fidélité est à la tête des caractéristiques qui contribuent à la solidarité et la coopération entre les gens » (Manuels 2004, p. 235).

Pourtant, à l'exception du droit à la dépense et du recours à la Zakat (qui peut être définie comme un impôt de nature religieuse) au début de l'islam et dans les califats islamiques successifs où « le gouvernement » se chargeait de la collecter et la distribuer aux nécessiteux, le support de la solidarité sociale est aujourd'hui principalement religieux et moral. En effet, en Syrie comme ailleurs, aucun gouvernement islamique ne prend la responsabilité de s'occuper de la Zakat, qui est devenue une affaire individuelle. Ainsi, ce sont la piété et l'éthique qui poussent l'individu à être solidaire avec ses semblables, non une contrainte juridique ou une véritable organisation publique. Selon le langage actuel, nous pouvons dire que la solidarité sociale islamique se pratique dans les pays islamiques au niveau de « la société civile ».

Les manuels précisent que la solidarité en islam est conçue essentiellement pour les personnes vulnérables, à savoir « *les proches, les nécessiteux, les pauvres et les voyageurs indigents* » (Manuels 64, v. 1, p. 152, et Manuels 74, p. 105-106) ou « *les veuves, les orphelins et les invalides* » (Manuels 2004, p. 119).

En outre, ce droit/devoir à la solidarité inclut également les non musulmans qui font partie de la société islamique, tels que les chrétiens et les juifs (les gens du Livre), conformément à la règle générale de l'égalité des droits et devoirs entre musulmans et non musulmans.

Pour retracer l'évolution de ce droit dans les trois manuels scolaires, nous avons recherché le terme « solidarité » et le thème « favoriser la solidarité », avec les résultats suivants :



L'analyse quantitative, tant terminologique que thématique, révèle une évolution chaotique : la solidarité est davantage évoquée dans les manuels de 74 par rapport aux précédents, mais nettement moins dans les éditions de 2004. Le pic obtenu en 74 est dû au grand intérêt que manifestent les écrits et les courants islamiques à la philosophie socialiste au cours des années 60 et 70. À cette époque, de nombreuses études ont mis en valeur le « socialisme islamique » en le comparant avec le socialisme moderne et en recherchant dans l'histoire et les textes des idées concordant avec les principes de l'école socialiste, notamment au sujet de la solidarité sociale⁹³.

§2 : La dimension humaine de la solidarité dans les manuels

Prenant en compte le facteur humain/religieux, nous avons distingué deux types de solidarité dans les manuels, la solidarité humaine et la solidarité entre musulmans.

1. La solidarité humaine

⁹³. L'ouvrage de cheikh AL-SIBA'I sur *la tendance socialiste de l'islam*, paru en 1959, et le livre de cheikh AL-QARADAWY sur *le problème de la pauvreté et son remède en islam*, paru en 1966 et édité par la librairie Wahba en sont des exemples ..

La solidarité peut concerner la société humaine, c'est-à-dire tous les êtres humains, indépendamment de leur confession.

« [...] les premiers musulmans [...] avaient achevé la puissance par leur solidarité et leur collaboration avec les non musulmans » (Manuels 64, v. 2, p. 87).

« La bienfaisance doit être pour tout homme, le Prophète dit : “les êtres humains sont les enfants de Dieu, et le plus précieux aux yeux de Dieu est celui qui est le plus bienfaisant pour Ses enfants” » (Manuels 74, p. 241).

« Nous devons faire le bien pour tout les gens sans exception » (Manuels 2004, p. 29).

2. La solidarité entre les musulmans

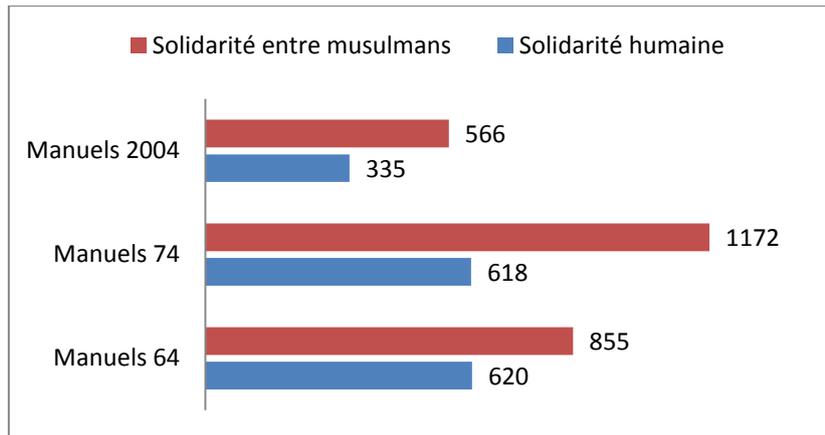
La solidarité peut aussi se limiter à la population musulmane ou s'effectuer au sein d'une société musulmane.

« L'islam a institué la communauté musulmane sur les fondations solides de la fraternité et de l'amour. Il a appelé à la justice, à la coopération et à la solidarité sociale » (Manuels 64, v. 1, p. 147).

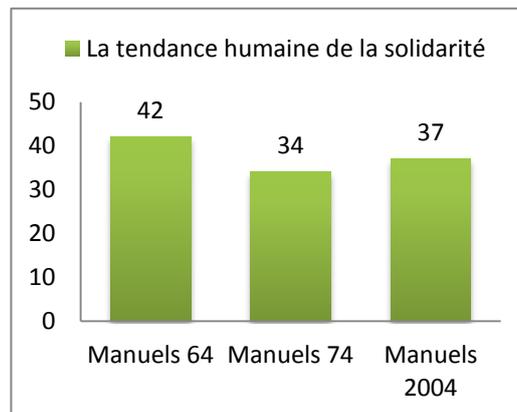
« Le Prophète dit : “les croyants, dans leur amour, leur miséricorde et leur solidarité, sont semblables au corps humain : si un des organes souffre, le reste du corps souffre et veille sur lui”. Alors, d'une part, l'islam combat l'égoïsme et s'applique à construire l'homme social qui s'intéresse à la fois aux autres et à lui-même. De l'autre, la communauté musulmane est solidairement responsable, chaque individu est responsable tant de lui-même que des autres » (Manuels 74, p. 149, et voir Manuels 2004, p. 210).

« Le Coran vise à construire une société musulmane solide sur la base de la solidarité et de la miséricorde, et qui soit gouvernée par une loi divine éternelle » (Manuels 2004, p. 8).

Pour mesurer la place accordée par les manuels à chaque forme de solidarité, nous avons répertorié les textes selon qu'ils renvoient à la solidarité humaine ou musulmane :



Puis, en calculant le pourcentage du thème « solidarité humaine » dans le thème « favoriser la solidarité », nous pouvons prendre une idée de la tendance humaine de la solidarité sociale dans les manuels dans le graphique suivant, qui montre que ce trait humain a diminué dans les manuels récents par rapport à ceux de 64 :



§3 : Le droit à la solidarité nationale

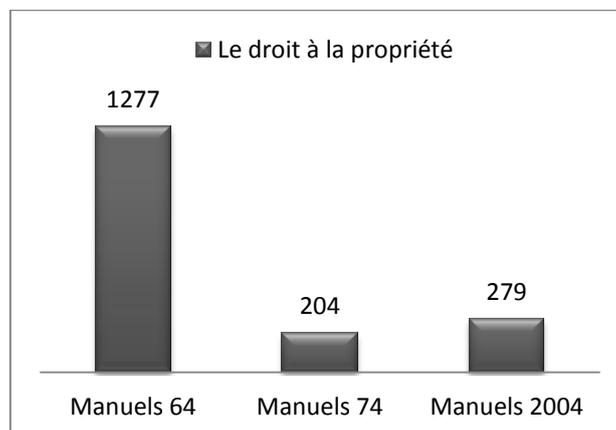
Un dernier type de solidarité est identifiable dans les manuels de 64 et de 74. Il s'agit de la solidarité de toute la communauté face aux catastrophes nationales. Les textes de 64 rapportent que « *le Prophète invite la communauté musulmane à la coopération et à la solidarité en période de guerre ou lors de catastrophes naturelles, pour faire face par exemple aux inondations, à la disette ou à la propagation des épidémies* » (Manuels 64, v. 2, p. 18). Ceux de 74 énoncent, pour leur part, que « *les musulmans doivent s'aider les uns les autres notamment lors des drames et des calamités* » (Manuels 74, p. 121). Ce droit est connu en France sous l'appellation « droit à la solidarité nationale ». Il est consacré par l'alinéa 12 du Préambule de la Constitution de 1946 qui dispose que « *la nation proclame la solidarité et l'égalité de tous les Français devant les charges qui résultent des calamités nationales* » (FAVOREU et al., 2009, p. 331).

Section II : Les droits économiques

§1 : Le droit à la propriété

C'est un droit fondamental décrété par les différentes déclarations internationales des droits de l'homme. L'article 17 alinéa 1 de la DUDH énonce que « *Toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété* ». L'alinéa 2 ajoute le droit à la sauvegarde de la propriété : « *Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété* ». La DCDHI et la DIUDH conservent ce principe général (voir l'article 15 de la DCDHI, et l'article 15 alinéa c de la DIUDH). Cependant, l'article 15 de la DCDHI soumet son exercice à des conditions spécifiques : d'une part, il précise que la propriété doit être « *acquise par des moyens licites* », et d'autre part exige qu'une personne peut jouir de ce droit « *à condition de ne porter préjudice ni à lui même, ni à autrui, ou à la société* ». Ces moyens dits « licites » doivent être compris en référence à l'islam, créant ainsi une divergence avec la Déclaration universelle. Par exemple, l'usure en islam est un moyen illicite d'accès à la propriété, autant d'un point de vue théologique, (puisqu'elle porte préjudice à autrui) qu'économique, ce qui n'est pas le cas chez les courants capitalistes.

Quant aux manuels scolaires, l'analyse quantitative démontre bien que ceux de 64 s'intéressent plus à ce droit que les éditions ultérieures :



Ce désaveu progressif du droit à la propriété concorde avec l'évolution de l'intérêt accordé à la relation entre la propriété individuelle et la propriété collective dans les pays arabes. Elle fut vivement débattue dans les années 50 et 60. En Syrie, le processus de nationalisation, qui a débuté avec la révolution du parti Baath en 1963, témoigne de la propagation des idées socialistes à l'époque.

Nous constatons que les textes de 64 sont très proches du contenu de l'article 17 de la DUDH. Il se concentrent sur la confirmation du droit à la propriété et sur la sauvegarde de celle-ci : « *L'islam a reconnu le droit à la propriété individuelle obtenue par les moyens légitimes comme le travail, l'héritage, etc. En outre, il a protégé ce droit par des châtiments répressifs telle que l'amputation de la main pour le voleur* » (Manuels 64, v. 2, p. 74). La différence majeure avec l'article 17 réside donc dans la façon de protéger la propriété, en l'occurrence les châtiments reconnus par la charia. Sans compter le fait qu'à l'instar de la DCDHI, les manuels exigent que la propriété soit obtenue par des moyens légitimes ou licites.

Par ailleurs, ils rapportent que l'islam a développé certains principes concernant la propriété et la distribution de l'argent dans la société :

« *[D'abord], l'islam estime que l'argent appartient à la nation puisqu'il est l'argent de Dieu et l'individu n'est que Son successeur ou Son substitut. [De plus], il refuse que l'argent soit consacré à une petite catégorie de gens alors que les autres n'en profitent pas. [Autrement dit], l'islam réfute le capitalisme et lui reproche son contrôle de l'argent et l'humiliation des pauvres, et invite à une distribution juste [de la production]* » (Manuels 64, v. 2, p. 76).

En outre, ils clarifient la vision islamique à propos des limites de la propriété, qui prend systématiquement en compte le principe de justice sociale. D'après eux, « *l'islam a attribué à l'État le droit de réaliser la justice sociale par les moyens qu'il juge adéquats. Il lui a donné en plus le droit de réquisitionner la propriété des individus s'il est nécessaire de préserver l'intérêt public* » (Manuels 64, v. 2, p. 81). Cette dernière phrase répond à la question de la nationalisation, dont la pratique fut très controversée à l'époque. Cet avis est compatible avec celui du cheikh syrien M. AL-SIBA'I dans son ouvrage *Ishtirakiyat al-islam (La tendance socialiste de l'islam* (voir AL-SIBA'I, 1959, p. 101). Les manuels de 74 et de 2004 traitent davantage ce sujet sous l'angle de la liberté, estimant que « *la liberté signifie que l'homme a le droit de disposer de lui-même ainsi que de tout ce qu'il a autour de lui et qui lui appartient* » (Manuels 74, p. 153, et Manuels 2004, p. 214). Ils insistent en la matière sur les droits qui en découlent pour la femme, les enfants et les orphelins :

- « *La femme jouit de la liberté de croyance et d'expression ainsi que du droit à la propriété* » (Manuels 2004, p. 9).

- « *La dot est une propriété exclusive de l'épouse* » (Manuels 74, p. 17, et Manuels 2004, p. 17).
- « *L'islam décide l'indépendance des époux dans la propriété ainsi que dans les dépenses d'argent* » (Manuels 2004, p. 26).

Ce soutien est très important à cause des injustices commises contre ces catégories de personnes à travers l'histoire, notamment au sein des sociétés arabes, où elles subissent la privation de l'héritage et l'autorité masculine. Adoptée par la Conférence islamique, la DCDHI proclame, à l'alinéa a de l'article 6, que la femme « *jouit de sa personnalité civile et de l'autonomie financière* ».

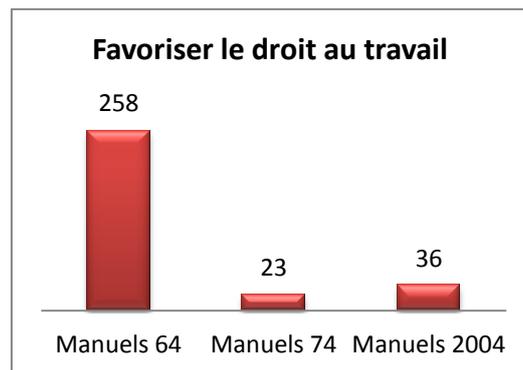
§2 : Le droit au travail

En islam, le travail est considéré comme une chose honorable. C'est pourquoi, l'article 17 de la DIUDH énonce que « *l'Islam honore le travail et le travailleur* ». Les préceptes islamiques encouragent les individus à chercher du travail plutôt qu'à solliciter l'aide d'autrui. Les manuels de 64 soulignent cette parole du Prophète : « *celui qui revient le soir chez lui éreinté par son travail, reçoit le pardon et la miséricorde de Dieu pour ses péchés* » (Manuels 64, v, 2, p. 74). Le travail figure en tête des activités des croyants avant même l'adoration : « *L'homme doit travailler plutôt que se consacrer à la dévotion. Ibn Abbas rapporte qu'un groupe d'individus est venu chez le prophète l'informer que l'un d'entre eux ne cesse pas de jeûner pendant la journée et de prier pendant la nuit. Il leur a demandé : "qui subvient à ses besoins ?" Et ils ont répondu : "nous tous". Il a alors conclu : "chacun de vous est meilleur que lui"* » (Manuels 64, v. 2, p. 41).

En ce qui concerne le droit au travail, l'article 23 alinéa 1 de la Déclaration universelle des droits de l'homme énonce que « *Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage* ». L'article 13 de la DCDHI de 1990 reprend ces quatre volets et ajoute que leur satisfaction incombe tant à l'État qu'à la société : « *Le travail est un droit garanti par l'Etat et la société à tous ceux qui y sont aptes. Tout individu a la liberté de choisir le travail qui lui convient et qui permet d'assurer son intérêt et celui de la société. Le travailleur a droit à la sécurité et à la protection [...]* ». Enfin, l'article 17 de la DIUDH se concentre davantage sur l'assurance de conditions équitables et humaines pour le

travailleur : « *L'Islam [...] ordonne aux musulmans de traiter le travailleur certes avec justice, mais aussi avec générosité. Non seulement il doit recevoir promptement le salaire qu'il a gagné, mais il a également droit à un repos et à des Loisirs suffisants* ».

Dans l'enseignement syrien, ce sont les ouvrages de 64 qui s'intéressent le plus au droit du travail, comme c'était déjà le cas pour le droit de propriété, et comme le montre la comparaison du nombre de mots abordant le thème « *favoriser le droit au travail* » :



Les textes de 74 et de 2004 relèvent l'importance du libre choix du travail, déjà consacré par la Déclaration universelle : « *La liberté sociale signifie la liberté de l'homme de choisir le travail qui lui convient pour gagner sa vie* » (Manuels 74, p. 164, et Manuels 2004, p. 219). Ceux de 64 tiennent plutôt à exposer les conditions légitimes de sa mise en œuvre. Ils apprécient notamment deux types de travail : l'œuvre manuelle et le commerce légal.

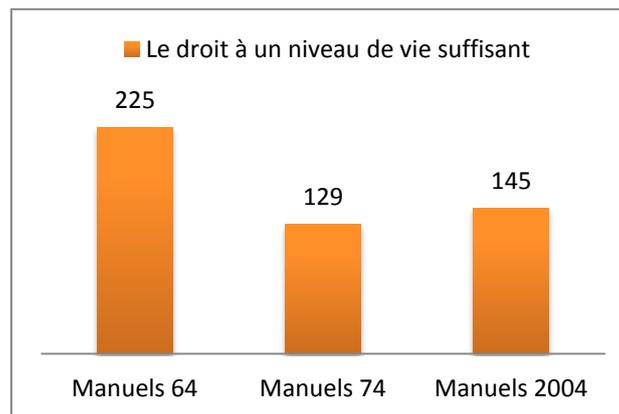
« *L'islam, qui a octroyé à l'homme le droit de propriété, a autorisé celui-ci à agrandir sa propriété par le travail et tous les moyens qui ne portent pas préjudice aux autres. Les meilleurs de ces moyens sont l'œuvre manuelle, car sa récompense est tout-à-fait légitime, et le commerce, à condition que le commerçant soit honnête et évite la fraude et le monopole de vente* » (Manuels 64, v, 2, p. 74).

Aucune argumentation ne vient expliquer cette préférence pour ces deux formes de travail. S'agit-il de prendre en compte les besoins du développement de la société syrienne à l'époque ? Le problème est qu'elle exclut les métiers intellectuels tels que l'enseignement et la recherche, pourtant essentiels au développement et à l'épanouissement de toute société.

§3 : Le droit à un niveau de vie suffisant

Le droit à un niveau de vie suffisant est un élément essentiel de la sécurité sociale. Le manque de ressources matérielles de certains individus ou catégories de personnes et l'inégale répartition des richesses entre les classes sociales privent une partie de la population de la possibilité de subvenir à ses besoins élémentaires. L'intervention de l'État est par conséquent requise pour assurer un meilleur équilibre social.

Une nouvelle fois, les manuels de 64 sont ceux qui traitent le plus du sujet, comme l'illustre le graphique suivant :



La Déclaration universelle des droits de l'homme énonce que « *Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires* » (DUDH, 1948, article 25, alinéa 1). La DCDHI reprend ce principe général en attribuant à l'État sa mise en œuvre : « *L'Etat garantit à tout Homme le droit à une vie décente lui permettant de subvenir à ses besoins et à ceux des personnes à sa charge, pour l'alimentation, l'habillement, le logement, l'enseignement, les soins médicaux et tous autres besoins fondamentaux* » (DCDHI, 1990, article 17, alinéa c).

Les manuels de 64 contiennent des dispositions similaires à ces déclarations, notamment au sujet du rôle de l'État : « *L'État doit pourvoir aux besoins des plus démunis pour assurer leur suffisance matérielle* ». Toutefois, ils désignent la Zakat, la première prescription financière islamique, comme moyen principal pour le financement de ce droit. Tout autre moyen est subsidiaire : l'État « *collecte la Zakat et la distribue aux nécessiteux, et si la Zakat n'est pas suffisante, l'État peut prélever aux riches ce qui répond aux besoins des pauvres* » (Manuels 64, v. 2, p. 84-86).

De leur côté, les ouvrages de 74 et de 2004 soutiennent l'idée du droit à une vie décente par le biais d'autres droits. Ainsi, lorsqu'ils abordent le sujet du droit à la vie, ils indiquent que « *l'islam n'a pas seulement respecté le droit à la vie, mais il a aussi cherché à élever le niveau de vie* » (Manuels 74, p. 152, et Manuels 2004, p. 213). De même, en mentionnant certaines règles concernant la mise en œuvre du droit à la pension (*nafaka*) pour la femme, ils précisent que celle-ci est « *estimée conformément à la situation financière du mari, or il ne faut pas qu'elle soit inférieure au niveau de vie permettant de subvenir aux besoins vitaux* » (Manuels 74, p. 207, et Manuels 2004, p. 160).

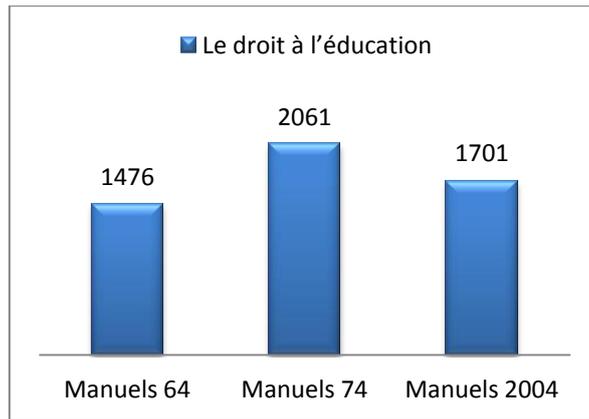
Enfin, les manuels les plus récents font allusion à la condition « idéale » pour garantir une vie convenable et digne pour chacun des individus de la société. Seule la mise en application des dispositions de la charia permet, selon eux, de réaliser la justice sociale et le bonheur de tous les membres de la société musulmane : « *Dieu nous recommande de mettre Ses règles en pratique afin qu'elles nous guident vers notre bien et notre bonheur* » (Manuels 2004, p. 22). Cette affirmation n'est pas contradictoire avec le rôle de l'État, souligné par les textes de la DCDHI et ceux des 64, car la vision politique des manuels concernant « l'État islamique » implique que le gouvernement applique en principe les règles de la charia.

Section III : Le droit à l'éducation

« *Toute personne a droit à l'éducation* » selon l'article 26 de la DUDH. Ce droit a été reformulé par la DCDHI, en son article 9 alinéa b, comme suit : « *Tout homme a droit à une éducation cohérente et équilibrée* ». Cette précision vise à prolonger le contenu de l'éducation « au plan religieux », posant la problématique du droit à l'éducation religieuse par rapport au principe de la laïcité, que nous traiterons postérieurement.

§1 : L'observation du droit à l'éducation dans les manuels scolaires

L'observation quantitative montre que les manuels de 74 accordent une place prépondérante au droit à l'apprentissage et à l'éducation par rapport à ceux 2004 et surtout ceux de 64.



Les textes des 74 et de 2004 consacrent en effet une section entière au droit à l'apprentissage. Il s'agit, la plupart du temps, d'illustrer l'importance de la science et de la propagation du savoir en islam, en faisant référence aux sources islamiques du Coran et des hadiths.

En revanche, les manuels de 64 essaient de démontrer la primauté des arabes et des musulmans dans la lutte en faveur de la science et dans l'application du droit à l'éducation et à l'apprentissage, en soulignant l'intérêt qu'accordaient les musulmans à la publication, à la traduction et à l'établissement des écoles, des centres de savoir, des bibliothèques et des observatoires astronomiques. En effet, outre les grandes écoles édifiées à Bagdad et à Damas, ces ouvrages donnent l'exemple d'écoles que les musulmans ont construit en Andalousie, dont 17 à Grenade et 120 autres vers lesquelles les Européens se sont dirigés au Moyen-Âge pour apprendre et revenir ensuite dans leurs pays (voir Manuels 64, v. 2, p. 52).

Les trois manuels scolaires s'appuient sur une parole du Prophète portant sur un des aspects de l'éducation⁹⁴, le savoir, afin d'explicitier l'intérêt porté par l'islam à la science une parole du Prophète : « *La quête du savoir est une obligation* » (voir Manuels 64, v. 2, p. 8, Manuels 74, p. 177 et Manuels 2004, p. 226). Cette quête fait également l'objet de la première phrase de l'article 9 de la DCDHI qui implique que les moyens visant à faciliter sa réalisation doivent être garantis. C'est pourquoi, les textes de 64 enseignent qu'il faut « *aider l'étudiant à accomplir son objectif en subvenant à ses besoins et en surmontant les difficultés qui surviennent devant lui* » (Manuels 64, v. 2, p. 8).

⁹⁴. Les trois aspects ou dimensions de l'éducation sont le savoir, le savoir-faire et la savoir-être.

Le droit à l'éducation de l'enfant est très présent depuis les éditions de 74 : « *L'enfant a droit à ce que son père lui fournisse une bonne éducation, une protection et un enseignement adéquat* » (Manuels 74, p. 224, et Manuels 2004, p. 180).

La sensibilisation au droit à l'apprentissage et la responsabilité de l'État en cette matière est une préoccupation des ouvrages de 64 qui se réfèrent au compromis conclu entre le Prophète et les prisonniers de sa première guerre, selon lequel « *il a accepté de les libérer contre une tâche précise, celle d'apprendre à un certain nombre de musulmans la lecture et l'écriture* » (Manuels 64, v. 2, p. 49). La promotion du savoir était, pour les pays musulmans, un argument essentiel pour soutenir le processus de décolonisation :

« Les pays musulmans, lorsqu'ils se sont réveillés de leur inadvertance en proclamant leur dignité, se sont empressés de rechercher et de favoriser le savoir. Cela leur a permis de prendre conscience de leurs libertés et de leur droit à mener dignement leur vie. En conséquence, ils se sont d'abord libérés de la colonisation, puis leurs gouvernements se sont acharnés à mettre en place des écoles, des instituts et des universités » (Manuels 64, v. 2, p. 53).

D'après cet extrait, le savoir serait à la base de l'« autodétermination des peuples », et cette dernière serait une exigence nécessaire pour proclamer la dignité de la nation et les libertés fondamentales de ses citoyens. Les auteurs de 64 se sont davantage intéressés à l'autodétermination et à son rapport avec les droits de l'homme, puisqu'ils ont vécu au début de la période postcoloniale, la Syrie ayant eu accès à l'indépendance en 1946.

§2 : L'égalité dans l'enseignement

Les trois manuels abordent la question de l'égalité dans le cadre du droit (ou devoir) à l'apprentissage et à l'enseignement. Tout d'abord, ceux de 64 invitent à réduire les discriminations sociales entre les élèves, estimant qu'« *il ne faut faire aucune distinction dans les classes scolaires entre les pauvres et les riches. Elles doivent être ouvertes et accessibles à tous ceux qui cherchent la vérité et l'éducation* » (Manuels 64, 1, p. 135).

Ensuite, les différences de traitement liées au genre sont prohibées. Les ouvrages de 74 et de 2004 notent que « *la recherche du savoir est un devoir [et non pas seulement un droit] pour le musulman et la musulmane. Le hadith du Prophète qui dit « La quête du savoir est un devoir sur le musulman » implique également*

la femme, car le mot « musulman » englobe « l'homme » et la « femme »⁹⁵» (Manuels 74, p. 177, et Manuels 2004, p. 226). Les éditions de 64 retranscrivaient déjà ce même hadith, en évoquant explicitement les deux sexes : « *La quête du savoir est un devoir sur le musulman et la musulmane* » (Manuels 64, v. 2, p. 8). Tous les livres scolaires syriens s'appuient sur les traditions du Prophète pour soutenir l'égalité. Ils rappellent que ce dernier

« n'a pas consacré sa connaissance à certaines personnes, mais l'a offerte à tous. Les femmes en avaient leur part également, car dans les traditions, "une femme vint trouver le Prophète et lui dit : envoyé de Dieu, les hommes accaparent tes paroles. Consacre-nous alors une journée pour qu'on puisse te trouver. Il leur répondit : rassemblez-vous tel jour, à tel endroit. Elles se rassemblèrent et le Prophète vint leur apprendre" » (Manuels 64, 2, p. 49, Manuels 74, p. 177, et Manuels 2004, p. 226).

Ce passage ne doit pas être interprété comme une nécessité de séparer les lieux d'enseignement des femmes et des hommes, car tous assistaient ensemble aux réunions à la mosquée, mixité qui s'est maintenue par la suite. Un Cheikh d'Al-Azhar explique que :

« le fait que les femmes aient demandé qu'un jour spécial leur soit consacré ne signifiait nullement qu'elles ne voulaient plus recevoir l'instruction dans la même assemblée que les hommes. Elles cherchaient simplement à bénéficier d'une opportunité plus large et plus favorable de s'instruire, en plus de l'instruction qu'elles recevaient déjà en même temps que les hommes à la mosquée » (ABOU CHOUQQA, 2007, vol. 1, p. 313).

Toutefois, les manuels évitent d'aborder, selon un point de vue islamique, la question sensible de la mixité dans les classes. En dépit du fait que le ministère crée des lycées pour filles et d'autres pour garçons, des établissements mixtes existent toujours. Or, si l'on suit la position des manuels sur la relation entre les fiancés, toute mixité entre les deux sexes est interdite, car ils estiment que les rencontres entre les fiancés sont interdites parce qu'ils sont étrangers l'un envers l'autre. Donc, le principe est que la mixité de deux sexes est interdite.

En outre, les auteurs des textes de 2004 vantent la politique de l'éducation syrienne qui a tenté de mettre en place « *le principe de l'ouverture à tous à*

⁹⁵. En arabe, on appelle le nom « musulman » un nom du genre.

l'enseignement, qui a permis d'élaborer un système d'études supérieures et d'établir des universités dans plusieurs régions du pays » (voir Manuels 2004, p. 225-226). La Déclaration universelle des droits ouvre également l'enseignement à tous, notamment les études supérieures : *« l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite »* (DUDH, 1948, art. 26, alinéa 1). En effet, la gratuité de l'enseignement supérieur est l'une des plus remarquables caractéristiques de la politique éducationnelle en Syrie depuis l'indépendance, c'est-à-dire depuis les années cinquante.

Or, les choses ont gravement changé récemment, avec l'ouverture des universités privées coûteuses, « l'enseignement équivalent » et « l'enseignement ouvert ». Cette réforme permet aux étudiants de s'inscrire à l'université en payant des frais d'inscription très élevés même s'ils n'ont pas eu le moyen exigé pour entrer à l'université normalement. Par exemple, le ministère précise un moyen pour la faculté de la médecine qui est 220 sur 240. Les étudiants de l'enseignement équivalent peuvent entrer à cette faculté même s'ils ont un moyen inférieur à 220 puisqu'ils payent très cher. De même, la multiplication des cours privés afin de mieux préparer le baccalauréat favorisent la réussite des plus riches et leur accès à l'université.

§3 : L'enseignement est à la fois gratuit et obligatoire

La DUDH précise que *« L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire »* (DUDH, 1948, art. 26, alinéa 1).

Les ouvrages de 74 et de 2004 ne dérogent pas à ce principe. Ils affirment que *« l'enseignement dans l'État de l'islam est un enseignement gratuit ; l'État supporte les charges des enseignants et leurs salaires »*. Ils concluent ainsi que *« l'islam a devancé toutes les lois positives du monde consacrant la gratuité de l'enseignement »* (Manuels 74, p. 176, et Manuels 2004, p. 225). Cette prétention est justifiée à travers le comportement du Prophète :

« Le Prophète a envoyé Muaze Ibn Jabal pour enseigner aux gens au Yémen, et il ne leur a imposé ni frais d'enseignement, ni prise en charge de ce professeur. En outre, il a accepté de libérer chaque prisonnier de guerre de la bataille de Badre qui enseignerait à dix enfants musulmans sans imposer de frais d'enseignement aux parents de ces enfants, laissant cette charge à l'État. De surcroît, le Prophète

était lui-même le premier enseignant dans l'État de l'islam et ne demandait aucun salaire en contrepartie » (Manuels 74, p. 176).

Le caractère obligatoire de l'enseignement durant l'âge d'or de l'islam est aussi mis en valeur dans l'éducation syrienne : *« l'islam n'exigea pas seulement le caractère gratuit de l'enseignement, mais aussi son caractère obligatoire, ce que les législations les plus modernes du monde n'ont réussi que sur le papier et non dans la pratique effective » (Manuels 74, p. 176, et Manuels 2004, p. 226).* Un extrait provenant des éditions de 74 fait d'ailleurs le point sur la situation des écoles gratuites et obligatoires dans le moyen-âge islamique :

« [...] le savoir s'est répandu partout dans les pays islamiques et les écoles gratuites se sont multipliées. Dans ces dernières, le principe de (l'égalité de chance) est apparu, parce que la connaissance était offerte à chaque homme sans exception. Les étudiants y mangent, boivent et dorment à la charge de l'État. Chaque école contenait un médecin, un hôpital et un hammam, même les livres, les stylos et les cahiers étaient fournis gratuitement. Les reliques de ces écoles existent encore aujourd'hui, tels que les lycées de charia à Damas, à Alep, à Homs, etc. Ce progrès, aucun État n'a pu l'achever à l'époque moderne malgré la mise en place du principe de la gratuité de l'enseignement par l'UNESCO, considéré par les pédagogues comme la meilleure acquisition que le monde ait connu dans le domaine de l'éducation » (Manuels 74, p. 177).

Nous inscrivons notre réserve concernant l'affirmation qu'*« aucun Etat n'a pas pu achever ce progrès à l'époque moderne »*. Il faut une étude sérieuse confirme ou réfute cette affirmation.

Les auteurs de 2004 remplacent cet exposé historique par une « flatterie » politique en exaltant les accomplissements du parti Baath et de son leader H. AL-ASSAD dans le domaine de l'éducation : l'établissement des écoles dans les villes comme dans les campagnes, la distribution gratuite des livres scolaires au niveau élémentaire, l'application de la loi sur l'obligation de l'enseignement en 1981, etc. (voir Manuels 2004, p. 225-226). Cette flatterie n'est pas juste notamment pour un régime qui est capable de détruire ces écoles par les chars ou les transformer en camps d'arrestation pour le peuple comme nous l'avons vu aujourd'hui. Cependant, il est connu que les auteurs des manuels en Syrie ont des obligations par les services de sécurité d'inclure les manuels une ou des signes exaltant le « leader éternel et immortel » ou son héritier.

§4 : Le droit à une éducation religieuse et la question de la laïcité

1. L'enseignement religieux dans le contexte laïc

Dans le contexte laïc français en particulier⁹⁶, nous ne parlons plus d'éducation, d'instruction ou d'enseignement religieux, mais d'enseignement du fait religieux. L'émergence de ce type d'enseignement est liée à la problématique suivante : *« comment articuler le respect de la laïcité avec la pluralité culturelle et religieuses de la société civile ? »* (SOËTARD, 2007 ? P. 125). L'intitulé « enseignement du fait religieux » a d'abord été retenu afin de prendre en compte l'histoire des religions. Jean BAUBEROT a ainsi proposé un cours dans une perspective interdisciplinaire. Cette orientation a été suivie par Mohamed ARKHOUN qui se pose en défenseur d'un cours d'anthropologie religieuse. Dominique BORNE préfère quant à lui parler de la dimension historique des religions. En outre, le terme culture religieuse est aussi souvent employé par les sociologues (voir DENEUCHE, 2010, p. 29-31).

La proposition d'un enseignement du fait religieux fut émise par le philosophe R. DEBRAY. Le choix de cette expression a fait l'objet d'une sorte de « compromis » dans le contexte de laïcité à la française qui réproouve toute manifestation de la religion à l'école publique. En effet, DEBRAY réconcilie les deux notions en considérant que *« le laïque soupçonneux d'une possible contrebande spiritualiste excusera le religieux par le fait [...] Et le croyant réticent devant toute réduction positiviste d'une foi vivante excusera le fait parce que religieux [...] L'alliage des deux mots neutralise l'un par l'autre »*⁹⁷.

Pour certains auteurs, le fait religieux *« désigne un fait social, dans la perspective de Durkheim et de Mauss, une réalité humaine observable, insérée dans un contexte historique et géographique particulier. Mais elle désigne également un*

⁹⁶ . Pour prendre le cas d'Europe, les pays peuvent classifiés comme *« pays où il n'y a pas d'enseignement religieux dans les écoles publiques (France, à l'exception de l'Alsace-Lorraine) ; Pays où il y a un enseignement religieux multiconfessionnel et comparatif (Norvège, Roumanie, Royaume-Uni, Turquie) ; Et pays (ou régions) dans lesquels un enseignement religieux confessionnel est dispensé suivant un système allant de l'enseignement multiconfessionnel parallèle (Allemagne, Alsace-Lorraine) à un enseignement essentiellement uni confessionnel (Grèce, Irlande) »* (WIMBERLEY, s.d).

⁹⁷ . R. DEBRAY. Qu'est-ce qu'un fait religieux ? Etudes, septembre 2002, p. 172, in : (ESTIVALEZE, 2005, p. 53).

fait scientifique, c'est-à-dire un objet que construit une science » (ESTIVALEZE, 2005, p. 53).

Pourtant, cette formule peut être critiquée car la réduction de la religion à un simple « fait » fait d'elle un monstre ou un objet historique qui n'a pas de sens, alors qu'elle constitue une dimension de la culture générale. La définition de DEBRAY semble tenir compte de cette remarque. Dans un article de la revue *Esprit* (septembre 2002), il estime que le fait religieux est « *un fait social total, multidimensionnel, à cheval sur le psychisme individuel (la croyance) et l'environnement collectif (les croyances), et ce, à partir d'une géographie déterminée. Un fait religieux est à la fois un fait de mentalité et un fait de société* » (voir CABANEL, 2004, p. 44).

De même, J.P. WILLAIME a élaboré une approche sociologique qui s'appuie plutôt sur des faits, que sur le fait, et qui peuvent être définis comme « *des faits collectifs, matériels, symboliques et sensibles* ». Collectifs puisqu'ils concernent des personnes rassemblées par des sentiments partagés. Matériels car ils sont aussi des textes, des images, des monuments et des traces archéologiques, culturelles, artistiques ou littéraires. Comme des faits symboliques, ils explorent les représentations du monde, de soi, des autres, par les théologies, les doctrines et les systèmes moraux. Enfin, comme des faits sensibles, ils témoignent des représentations et pratiques religieuses vécues par des millions de personnes qui y voient une dimension essentielle de leur existence. Ainsi, les religions sont appréhendées comme des faits objectivables, sociaux, politiques, culturels et de civilisations, que l'on peut observer à l'école (voir DENEUCHE, 2010, p. 32). Autrement dit, « *la religion est sans doute plus qu'un "fait"...* »⁹⁸.

2. Le droit à l'éducation religieuse dans les déclarations universelles et les manuels syriens

Ce droit est implicitement reconnu par la DUDH qui énonce que « *Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants* » (DUDH, 1984, art. 26, alinéa 3). Des dispositions similaires figurent à l'article 7 alinéa b de la DCDHI de 1990, à l'article 19 alinéa a de la DIUDH de 1981, et à l'article 1 alinéa 1 de la CDEI. La dimension religieuse de l'éducation apparaît clairement dans la DCDHI qui, au sujet du droit de tout homme à

⁹⁸. Michel SOËTARD, Communication personnelle. Le 20 mars, 2008.

l'éducation, précise que « *Cette éducation doit développer la personnalité de l'homme, consolider sa foi en Dieu* » (DCDHI, 1990, art. 9, alinéa b).

Elle ajoute que l'enseignement religieux doit être favorisé tant par la société que par l'État : « *L'enseignement est un devoir qui incombe à la société et à l'Etat. Ceux-ci sont tenus d'en assurer les voies et moyens et d'en garantir la diversité dans l'intérêt de la société et de façon à permettre à l'homme de connaître la religion islamique et de découvrir les réalités de l'univers...* » (DCDHI, 1990, art. 9, alinéa a). Ainsi, l'enseignement religieux relève à la fois du domaine privé et du domaine public, et son caractère obligatoire ferme la porte au principe de laïcité de l'enseignement.

Certes, il n'est pas étonnant que l'instruction religieuse soit un droit de chaque enfant selon les manuels scolaires religieux⁹⁹. Ceux de 64 estiment qu'« *avoir la connaissance de la religion est un devoir imposé à chaque musulman et musulmane* » (Manuels 64, v. 2, p. 49) tandis que les éditions de 74 et de 2004 expliquent que « *l'enfant a le droit d'être instruit sur la véritable croyance. Le Prophète dit : "chaque enfant naît sur la fitra (la nature créée), puis ce sont ses parents qui le font embrasser la chrétienté ou le judaïsme..."* » (Manuels 74, p. 224, et Manuels 2004, p. 181). Ce passage est confus. Il ne permet pas de savoir si les enfants non musulmans peuvent être éduqués dans un pays islamique suivant leurs confessions, considérées par les manuels comme de fausses croyances, ou bien si ce droit à l'éducation religieuse est strictement réservé à l'enfant d'une famille musulmane ou dont le père est musulman. En outre, il ne distingue pas les rôles de la famille et de l'école. Les manuels insistent sur le fait qu'un enfant né d'un père musulman et d'une mère non musulmane est en principe musulman, ce qui laisserait supposer que la famille participe à l'exercice du droit à l'éducation de la véritable croyance. Le silence des manuels sur l'implication éventuelle de l'école publique en la matière va également dans ce sens. Toutefois, ce silence ne signifie pas qu'elle ne puisse pas y contribuer en pratique, de façon mesurée.

Or, la politique de l'éducation en Syrie n'intègre pas la laïcité dans la scolarité. Contrairement à l'image « fabriquée » par le régime et ses propagandes pour gagner l'empathie de l'Occident, l'école n'est pas laïque. Elle fournit une

⁹⁹ . Voir aussi le droit à l'instruction religieuse que nous l'avons abordé parmi les droits de l'enfant dans le chapitre précédent.

éducation religieuse islamique aux élèves musulmans et une éducation religieuse chrétienne aux élèves chrétiens. Cette dualité se traduit par la séparation des élèves aux heures d'éducation religieuse. Les élèves chrétiens, toujours minoritaires, quittent la salle de classe pour retrouver leur enseignant dans une autre pièce. Bref, l'attitude du régime syrien envers la laïcité et l'enseignement religieux s'explique par la volonté de les utiliser afin de renforcer son pouvoir tant sur le plan intérieur (la religion) que sur le plan extérieur (la laïcité).

Conclusion

En guise de conclusion, nous remarquons que, selon les manuels, le support des droits sociaux est à la fois un support religieux (des droits de Dieu et c'est lui qui invite à les respecter), et un support sociale (ce sont des droits découlant du principe de l'utilité sociale). L'analyse a démontré que la tendance sociale augmente dans les manuels récents. Le droit à la solidarité sociale est particulièrement souligné par les manuels de 74 à cause de la montée du socialisme à cette époque, ce qui a multiplié les écrits islamiques sur le trait social en islam et sa contribution à soulever le problème de la pauvreté et la question de la sécurité sociale. Les manuels scolaires représentent à cet égard un miroir de cette tendance islamique.

Nous constatons que les droits économiques ont obtenu une attention notable de la part des manuels de 64 qui s'est par la suite affaiblie. En termes de contenu, ils étaient aussi les plus proches des dispositions des déclarations des droits de l'homme, bien que des divergences existent notamment sur les moyens licites d'accéder à la propriété. Ils ont opposé, sur ce sujet, les visions islamique et capitaliste, soulignant l'hostilité islamique envers l'inégalité entre les classes sociales, tandis que les éditions de 74 et de 2004 se sont davantage employées à consolider le droit à la propriété pour les femmes et les orphelins. Ainsi, les premiers se soucient de la justice sociale alors que les seconds mettent en avant la justice familiale.

Par ailleurs, l'ensemble des manuels évoquent le droit au travail, sans pour autant exposer les droits des travailleurs. Ceux de 64 soutiennent la vision islamique qui encourage le travail et honore le travailleur, alors que ceux de 74 et de 2004 invitent à respecter le libre choix du travail. Tous enseignent, à des degrés différents, que les règles islamiques à propos des questions économiques

permettent d'assurer la justice sociale et un niveau de vie convenable pour tous les membres de la société.

Le droit à l'éducation est aussi reconnu sous plusieurs aspects, tels que l'encouragement du savoir, l'aide aux étudiants ou le devoir des parents d'éduquer leurs enfants. L'instruction religieuse est encensée sans tenir compte du fait que la laïcité est théoriquement admise par le régime au pouvoir. Il existe une différence majeure entre l'enseignement religieux et l'enseignement du fait religieux, ce dernier pouvant être abordé à l'école publique en France. Elle renvoie au décalage entre la Syrie et la France vis-à-vis de la laïcité. En effet, le parti au pouvoir absolu en Syrie prétend être laïc pour améliorer son image auprès des pays occidentaux et justifier au niveau international sa mainmise sur l'État et la société au nom de la lutte contre les mouvements islamistes, alors qu'il ne s'intéresse point au contenu de la laïcité.

Les manuels insistent sur le droit à l'égalité dans l'enseignement, que ce soit en termes de classes sociales ou de sexe. Néanmoins, la question de la mixité à l'école reste à débattre et les populations les plus aisées y ont davantage accès et ont de meilleurs résultats. L'aspect positif est que l'enseignement est gratuit et obligatoire en Syrie, comme le rapportent les éditions de 2004.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les manuels scolaires analysés s'intègrent dans un environnement globalement défavorable aux droits de l'homme. D'une part, le régime politique syrien est classé par les organisations internationales des droits de l'homme parmi les plus liberticides du monde. D'autre part, le courant islamique majoritaire encourage des lectures et des dispositions religieuses très contestables aux yeux des défenseurs des libertés fondamentales.

Selon les ouvrages scolaires, Dieu est la source des droits de l'homme, rejoignant ainsi les propos de la Déclaration d'indépendance américaine. Ils affirment que l'homme - peu importe son origine, sa langue, sa couleur ou sa conviction - est honoré par Dieu, adoptant ainsi la vision coranique selon laquelle l'homme est institué vicaire de Dieu sur terre. La personne humaine mérite la dignité en tant que simple fils d'Adam, sans tenir compte d'autres considérations. Cette référence à Dieu ne semble cependant pas très problématique dans la mesure où elle garantit aussi les droits et les libertés des non croyants, mais elle pose toujours la question de la distinction faite entre droits des musulmans et droits des non musulmans.

L'absence dans les manuels de mécanismes de protection des droits de l'homme

En pratique, alors qu'il n'existe pas en Syrie de gouvernement islamique ou de soumission constitutionnelle à une loi divine, la garantie des droits de l'homme énoncés dans les manuels scolaires est plus religieuse et morale que politique et juridique. La seule exception à signaler concerne les droits de la famille qui sont consacrés par la loi syrienne, encore que celle-ci se fonde sur le *fiqh* islamique.

La conception du monde et ses effets

Les diverses conceptions du monde proposées par les doctrines islamiques au niveau global, social et individuel affectent la nature, le contenu et la protection des droits de l'homme. Notre étude a tenté de les extraire des manuels et d'en mesurer les effets sur les droits humains.

Tout d'abord, les écrits distinguent le monde musulman du monde mécréant. Cette division engendre plusieurs difficultés : une contradiction flagrante avec la structure et les objectifs du système international, des restrictions aux droits des non musulmans habitant dans les pays islamiques, des relations fragiles et tendues

entre ces mêmes États et le reste du monde, et enfin la situation des citoyens de confession musulmane dans les pays non islamiques.

Ensuite, les gens sont catégorisés selon qu'ils sont musulmans ou non. Au sein d'un pays musulman, et pour une société donnée comme la société syrienne, les manuels décrivent deux structures relationnelles : celle réservée aux musulmans entre eux et celle qui régit leurs rapports avec les gens du Livre. Ils en découlent deux formes différenciées de traitement. En conséquence, aucun type de traitement, bon ou mauvais, n'est proposé aux athées, à ceux qui sont neutres par rapport à la religion ou à ceux qui n'appartiennent pas à l'une de ces deux catégories. Les manuels contiennent d'ailleurs des arguments en faveur de la lutte contre l'athéisme, sans préciser l'attitude des musulmans envers les athées, ce qui menace leur liberté de conscience.

Des points positifs

✓ Les enseignements des manuels constituent une part de l'éducation aux droits de l'homme des jeunes, avec la particularité qu'ils s'inscrivent dans un ordre islamique. En gardant à l'esprit les critiques et réserves émises sur la mise en place de certains droits, ces programmes religieux contribuent finalement à la sensibilisation aux libertés fondamentales et à l'amélioration de leur application, dans un contexte où il n'existe pas d'éducation spécifique à la citoyenneté, à la paix ou à l'inter-culturalité. Le fait de réserver des leçons à ces enjeux est, dans ce sens, positif. Les principaux droits fondamentaux, dont ceux ayant trait à la liberté sociale et religieuse, à l'égalité, à la propriété, à la solidarité sociale, sont en effet mis en lumière. L'égalité des races et les droits des non musulmans concernant la liberté religieuse, la tolérance et la justice sont aussi évoqués. Enfin, des notions clés pour la diffusion et l'uniformisation des droits sont également donnés aux élèves, tels que l'unité de la nature humaine et du genre humain, la dignité inhérente à la personne humaine, l'honneur de l'être humain quels que soient son origine, son sexe, sa couleur et sa confession, ou encore le respect de l'homme en tant qu'homme.

Cette remarque générale pose une question importante : l'enseignement religieux représente-t-il un atout ou un frein pour l'éducation aux droits de l'homme ? Les manuels évoquent les DH en tant que valeurs religieuses essentielles. En adoptant une position purement pragmatique, cette démarche est un atout en termes de

sensibilisation dans des milieux islamiques traditionnellement assez réfractaires à l'universalisme des droits de l'homme qu'ils considèrent comme une création occidentale. Certains considèrent à cet égard que

« les droits de l'homme ne reposent pas seulement sur des valeurs communes à toutes les grandes religions et à toutes les grandes civilisations, ils sont également considérés comme universels par la quasi-totalité des nations. On ne saurait reprocher à quiconque de vouloir transmettre les valeurs liées aux droits de l'homme ! » (BRANDER, et al., 2008, p. 31).

Ainsi, s'agissant des valeurs universelles, les droits de l'homme peuvent-ils trouver une légitimation « islamique » sans que cela soit contradictoire avec d'autres légitimations séculières ? L'approche pluraliste qui distingue « *entre valeurs et leur légitimation ultime* » permet d'envisager une réponse positive. La culture pluraliste a été peu à peu imposée en Europe au niveau de l'organisation des relations humaines, selon celle-ci, l'important « *n'était plus d'avoir la même religion, mais plutôt de partager un certain nombre de valeurs et d'attitudes, quelles qu'en soient leurs légitimations* » (FOUREZ, 2006, p. 181). Donc, accepter la séparation entre la valeur et sa légitimation, si elle a été acceptée au niveau des relations humaines, elle doit être acceptée au niveau de la théorisation des droits humains.

Néanmoins cet enseignement constitue par essence un frein à la notion d'universalité des droits, tant au niveau national qu'international. C'est pourquoi, les questions liées à la tolérance, au vivre-ensemble ou à l'inter-culturalité sont si sensibles.

✓ Notre analyse a relevé l'absence du phénomène de « *takfir* » dans les trois manuels et celle des idées issues du courant radical fondamentaliste. Ce désaveu est partagé par plusieurs pays musulmans qui ont entamé une relecture de leurs programmes scolaires afin de tarir les sources du terrorisme. L'absence d'une pensée radicale dans les manuels offre un environnement propice à l'essor des libertés d'opinion, d'expression et de culte, ainsi qu'à la tolérance et au vivre-ensemble.

Des contradictions

Notre analyse a révélé des contradictions remarquables dans les manuels scolaires sur plusieurs points.

- Tout d'abord, la situation des non musulmans dans les pays islamiques varie. Ils sont considérés comme des « citoyens », mais aussi comme des « gens du pacte ». Le mot citoyen implique une égalité complète entre les citoyens, en dépit de l'orientation religieuse. Or, les règles spécifiques des « citoyens non musulmans » aboutissent à les considérer comme des citoyens à part.

- Ensuite, l'ensemble des ouvrages scolaires insistent sur l'égalité des sexes à travers plusieurs aspects comme l'égalité dans la dignité humaine ou l'égalité dans les droits et les devoirs au sein de la famille. Cependant, quelques passages approuvent certaines formes d'inégalité que subit la femme, notamment en matière d'accession au statut de chef d'État, de divorce ou de polygamie.

- En outre, si les manuels explicitent, sur la base de l'unité des messages divins, le droit à la tolérance des gens du Livre à partir de certains principes comme le droit à un bon traitement, la justice et le respect, ils n'hésitent pas à lui apporter des exceptions suivant l'idée de la primauté du message islamique sur les autres messages divins.

- Enfin, les manuels reconnaissant la liberté de croyance alors qu'ils admettent le châtement de l'apostasie.

Convergence et divergence avec la Déclaration universelle

Voici quelques exemples illustrant les rapports entre les manuels et la DUDH en termes de libertés fondamentales :

- Les manuels mettent l'accent sur le principe de la dignité en tant que qualité humaine originale, approchant ainsi la vision de la DUDH et des déclarations islamiques. Mais, ils présentent ce principe en tant que fonction humaine pouvant croître ou décroître selon l'opinion et la pratique religieuses, alimentant une certaine ambiguïté à propos de la notion d'égalité de dignité.

- La reconnaissance première du droit à la vie est en accord avec les dispositions de la DUDH. Le différend surgit à propos de la source divine de ce droit, retenue par les manuels et les déclarations islamiques des droits de l'homme.

- Les manuels reprennent le principe de la liberté de l'homme dès sa naissance énoncé par la Déclaration universelle ainsi que par les Déclarations islamiques des droits de l'homme. Toutefois, deux notions spécifiques distinguent la conception islamique de la liberté des manuels. La première est la soumission à

Dieu comme moyen de se libérer de la soumission aux hommes. La deuxième est la liberté octroyée à l'homme par Dieu, qui est encadrée par les limites de Sa Loi.

- Les manuels évoquent par ailleurs le respect de la liberté religieuse et l'interdiction de toute contrainte dans la croyance. Or, ils affirment la stricte interdiction de changer de religion, contredisant ouvertement la DUDH.

- La reconnaissance de l'égalité en général constitue un point commun avec la DUDH. Par contre, il existe une différence majeure concernant l'égalité devant la loi. Dans les manuels, elle renvoie à la loi de Dieu, ce qui pose la question de l'égalité de tous les citoyens, pas nécessairement musulmans, devant le droit islamique.

- Certains châtiments corporels islamiques représentent une violation de la DUDH. Néanmoins, l'approche des manuels scolaires sur ces châtiments consiste à soutenir que ceux-ci n'introduisent aucune violation au droit de l'intégrité physique du corps humain.

- Les manuels scolaires valorisent les droits des parents et des proches, bien qu'ils n'apparaissent nullement dans les diverses déclarations.

- Ils évoquent le droit au travail, sans pour autant exposer les droits des travailleurs.

- Enfin, le droit à l'éducation est reconnu sous plusieurs aspects. Les éditions récentes soulignent le fait que l'enseignement est gratuit et obligatoire en Syrie jusqu'à l'âge de 15 ans, s'accordant ainsi avec l'exigence de plusieurs conventions des droits de l'homme. Les manuels insistent sur le droit à l'égalité dans l'enseignement, que ce soit en termes de classes sociales ou de sexe. Néanmoins, la question de la mixité à l'école reste conflictuelle.

Quelques spécificités islamiques à propos des DH selon leur analyse dans les manuels

- Il semble que ce qui a trait à la vie humaine, à savoir le droit à la vie, le droit à naître, l'opposition au droit à la mort et au suicide, l'interdiction de meurtre et la peine de mort, ne fasse pas beaucoup débat dans le champ d'étude islamique, duquel relèvent les manuels scolaires syriens. Seul l'avortement suscite toujours une vive réflexion entre les divers courants.

- L'égalité est un sujet primordial dans les manuels qui insistent sur sa reconnaissance en islam en tant que qualité essentielle d'une religion qui se fonde sur la justice.

- Le système islamique du *nafaqa*, qui concerne la femme mariée, les enfants, les orphelins, les parents et les proches, est une forme de solidarité sociale qui s'exerce en-dehors des institutions publiques. Il a été créé alors que l'État n'était pas formé et a perduré en raison de l'incapacité de celui-ci à prendre en charge les besoins essentiels des personnes vulnérables. Les lacunes de la politique syrienne en matière de sécurité sociale rendent ce système familial indispensable.

- Selon les manuels, la liberté sexuelle se heurte à deux limites majeures en islam. La première correspond à l'interdiction de l'abstinence totale et la seconde concerne celle des pratiques sexuelles hors du cadre légal du mariage hétérosexuel (prohibant donc les actes homosexuels). D'un point de vue juridique, ces limites restreignent le droit au respect de la vie privée et celui de disposer pleinement et librement de son corps.

- Les manuels optent pour une théorie extrême de la pudeur, fondée sur le principe de séparation des sexes, et dans laquelle les relations homme-femme se bornent à certains cas de nécessité : travail, enseignement, mariage, etc.

- Développer et consolider le concept de famille et les relations entre ses membres par un ensemble de droits et de devoirs à portée matérielle et morale.

- Élargir le concept d'enfant de façon à recouvrir le fœtus, qui a des droits à la vie, à la dignité et à l'héritage.

Entre la capacité de réformer et la volonté de se figer

Nous avons remarqué à plusieurs reprises qu'il existe des idées dans la pensée islamique capables de répondre aux exigences et aux défis contemporains des droits de l'homme proposés par la pensée occidentale ou par les conventions internationales. Or, l'orientation de la politique éducationnelle syrienne ne tend pas vers une conciliation avec la pensée moderne. En effet, notre discussion de beaucoup de problématiques islamiques en matière des DLF, telles que la problématique de la liberté religieuse et le châtement de l'apostasie, celle de la polygamie, celle du droit de frapper sa femme, celle du droit à la divorce pour la femme, celle de la notion de *qawama*, celle de la situation des chrétiens et des

juifs dans une société islamique, celle de la conception de l'Etat en islam, etc., indique l'existence d'un potentiel réel de l'islam à participer à la promotion des droits de l'homme, même si ce n'est pas dans le sens exact de la philosophie européenne des Lumières, et d'une accumulation de considérations plus idéologiques et politiques que religieuses, sous la pression de plusieurs circonstances dans les manuels.

Tout d'abord, les dirigeants politiques ont sacrifié les idées libérales au service d'une alliance avec le courant traditionnel pour obtenir son soutien mais aussi sa soumission au régime. De surcroît, c'est parfois l'idéologie des auteurs plutôt que les textes religieux qui fabriquent certaines figures de violation des DH, ce qui est particulièrement explicite dans le cas des libertés des femmes et des non musulmans. L'esprit critique est absent aussi bien chez les auteurs que les correcteurs des manuels. Qui va oser, par exemple, proposer une réinterprétation des textes parlant de la polygamie, des châtiments corporels ou de la relation entre les deux sexes ? La seule peur du changement représente un obstacle majeur à l'intégration des idées libérales dans les programmes scolaires, qui était pourtant un des projets d'ouverture et de réforme de B. al-ASSAD en 2000. Force est de constater que les éditions de 2004 n'ont pas accompli d'évolution notable dans leur appréhension des droits humains. Au contraire, ils ont parfois effectué des régressions par rapport aux premières publications de 1964. La politique de l'éducation a poussé vers un obscurantisme religieux plutôt que vers une ouverture d'esprit, par souci de contrôler les discours et d'éviter les critiques.

Deux cas sont particulièrement démonstratifs de cet écueil.

Tout d'abord, l'analyse démontre que les ouvrages adoptent les positions traditionnelles des juristes musulmans à l'égard des droits des femmes. Cela renvoie, à notre avis, à une idéologie masculine marquante de la société arabe. À titre d'exemple, les manuels laissent entendre que l'islam attribue à chaque conjoint un rôle spécifique, alors qu'il s'agit davantage d'une construction sociale et culturelle que religieuse. Les ouvrages récents n'opèrent pas de revirement en la matière et nous avons même vu, à travers le mariage forcé des petites filles, que la position des manuels de 64 était plus progressiste.

Le second exemple concerne les châtiments corporels. Notre étude a montré que malgré l'apport extérieur de nombreuses réflexions visant à revoir leur fondement

et leur application, les manuels scolaires syriens n'émettent aucune réserve ou critique à leurs propos. Ils ne font allusion à aucune évolution existante ou potentielle sur les conditions d'application de ces peines.

Notre examen terminologique et conceptuel des manuels a démontré qu'ils utilisent des termes et des concepts appartenant à un ordre traditionnel et à un langage de l'ère du califat, forcément en décalage par rapport à la constitution de l'État moderne. La parole d'un « territoire de l'islam » et d'un « territoire de la mécréance », la mise en cadre de l'État islamique et l'insistance sur l'application de la charia ne favorisent pas une éducation aux droits de l'homme basée sur l'égalité et la citoyenneté. La vision des manuels accuse un retard considérable par rapport à la pensée critique contemporaine. Pour sortir de cette optique traditionnelle étroite, il faut repenser chaque terme et chaque idée portant sur la construction politique de l'État et la base juridique des droits.

D'une manière générale, il semble que les manuels favorisent une culture du passé afin de s'enfuir des défis contemporains. Cette attitude a été bien expliquée par DEWEY lorsqu'il a décrit l'isolement de l'école et sa séparation de la vie. Il estime que cet isolement « *va de même de l'attachement à la culture du passé qui engendre le culte social du souvenir, car il amène un individu à se sentir plus à l'aise dans la vie d'autrefois que dans sa propre vie [...]. Un passé idéalisé devient le refuge et le réconfort de l'esprit, les soucis présents paraissent sordides et peu dignes d'attention* » (DEWEY, 2011, p. 452). Prenant en compte la différence de l'apport de l'auteur avec notre problématique, il semble que cette description est valable pour nos livres scolaires dans la mesure où les auteurs essayent d'utiliser la tradition islamique comme une couverture des termes, des expressions, des problématiques et des défis actuels. Les auteurs seront évidemment à l'aise lorsqu'ils parlent plutôt du Calife que du président de la république, de la tyrannie (des anciens) plutôt que du despotisme, de l'État islamique plutôt que de l'État syrien, etc. Il s'agit ainsi du changement total de l'ordre historique et politique au point que toute liaison entre les deux ordres, ancien et présent, sera absurde.

L'analyse montre, à plusieurs reprises, que les manuels scolaires ne suivent guère la pensée de l'école de la réforme islamique, au sujet des libertés fondamentales. Ils se contentent des avis et des interprétations des écoles islamiques anciennes du

fiqh. Cette remarque concerne l'ensemble des ouvrages étudiés, ce qui signifie que nous n'avons pas observé une évolution significative dans les éditions récentes au regard de celles de 1964.

Nous avons souligné deux oppositions importantes des manuels, l'une avec les notions modernes de l'État, de la nation et de la citoyenneté, et l'autre avec le contexte politique syrien (des manuels appellent à un État islamique dans un État laïque).

D'une manière générale, nous répondons négativement à notre question de recherche. Nous n'avons pas trouvé d'évolution considérable dans les manuels récents rapprochant les conceptions islamiques des droits de l'homme et leurs fondements philosophique, juridique et politique, du sens de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Les livres scolaires conçoivent un ordre politique plus proche du système du califat que du système démocratique. Ils élaborent un cadre juridique particulier, issu de la loi divine, et remettant en cause la dimension humaine des libertés fondamentales. Ils présentent une relation religion-État éloignée du contexte réel syrien soit disant « laïc ». Malgré leur préoccupation de mettre en place des enseignements en faveur des droits humains, de nombreuses contradictions avec la DUDH émergent. Ainsi, ils n'ont pas réussi à développer une vision islamique du monde qui ne heurte pas l'évolution universelle des droits humains.

La question de la sécularisation et de la laïcité

Il n'est pas étonnant que des manuels d'enseignement religieux approuvent la nécessité d'une instruction religieuse. Il est plus étrange que la politique éducationnelle du gouvernement syrien ne tienne aucun compte du fait que la laïcité est théoriquement admise par le régime au pouvoir. Comment ce régime a-t-il pu se prétendre laïc alors qu'il autorise un enseignement et une instruction religieuse, sachant qu'en France, la laïcité de l'enseignement a anticipé la laïcité politique de plus d'un siècle ?

Pire, il soutient un programme éducatif religieux compatible avec la pensée des écoles classiques afin de rallier ses leaders et donc hostile à la libéralisation. Les conséquences néfastes de ce compromis apparaissent dans les manuels. Il suffit de s'attarder sur la discrimination contre les femmes et les non musulmans...

En réalité, le titre de « régime laïc » a pour unique fonction d'améliorer l'image du gouvernement auprès des pays occidentaux et justifier au niveau international sa mainmise sur l'État et la société au nom de la lutte contre les mouvements islamistes, sans aucune considération du contenu de la laïcité.

En outre, la déconstruction de la notion de la laïcité est opérée par les manuels sous couvert de trois références : l'État islamique, la charia et le sectarisme.

L'État islamique : l'impossible séparation entre la religion et l'État

Si le débat sur la laïcité en Occident est lié historiquement à l'autorité de l'Église, il est lié dans le milieu islamique au pouvoir du califat et de son héritier, « l'État islamique ». La révolution *kémiliste* fut une révolution politique visant à exclure le Calife et à renoncer aux services de son symbole religieux. Une fois tombé, l'idée du califat fut remplacée par celle de l'État islamique, adoptée par la plupart des mouvements islamiques. Il est devenu par la suite le pivot de la discussion sur la laïcité.

Selon les ouvrages scolaires, le fondement politique de l'application des droits en général et des droits de l'homme en particulier est l'État islamique. Si la référence à Dieu a peu d'effets sur la portée des droits des non croyants, le cadre de l'État islamique engendre au contraire des conséquences importantes tant sur les questions d'égalité, de liberté de croyance et de citoyenneté au sein d'un pays musulman, que sur la base primordiale de l'application des droits de l'homme, à savoir la démocratie. Ce concept met fin à toute tentative interne de la doctrine islamique de repenser la relation entre le religieux et le politique, et renforce l'imbrication entre la religion et l'État.

La charia, une référence qui suscite des interrogations

Les manuels présentent la charia comme cadre juridique pour reconnaître et protéger les droits de l'homme. Le recours à ce cadre précis engendre des confusions, telles que la détermination et la définition même de la charia, l'incompatibilité entre la dimension religieuse et la dimension humaine des droits de l'homme, la confusion entre la charia et le *fiqh*, l'ambiguïté entre le côté divin et le côté humain dans la charia, la concurrence entre la charia et la nation comme source de législation, etc. Or, des penseurs musulmans ont réussi à bien positionner la charia par rapport au droit positif et à découvrir la façon dont elle

doit être appréhendée pour figurer parmi les sources du droit au même titre que d'autres sources humaines.

La revendication des manuels visant à mettre en œuvre la charia contraste avec le contexte ou l'exigence de sécularisation juridique. L'idée de « la sécularisation partielle » pourrait permettre de surmonter ce *distinguo* car elle permettrait de faire un pas en avant pour sortir de l'impasse actuelle concernant le rôle de la législation islamique dans la Constitution et le droit.

Le problème du sectarisme et l'enjeu de la diversité

Dans un pays doté d'une importante diversité de communautés comme la Syrie, la construction d'une identité nationale unie, supérieure aux appartenances héritées sans les supprimer, est essentielle pour créer et consolider le lien social et un sentiment d'appartenance commun. Or, la question a été écartée, voire abordée négativement, sous le régime des deux Assads. L'impasse sectaire résulte de l'absence d'une politique de citoyenneté efficace. Aborder ce sujet est devenu un crime. En revanche, la parole « vide » de l'arabisme et de l'unité nationale a été favorisée (HAJ-SALEH, 7 août 2012).

Le secteur éducatif ne fait pas exception à cette remarque. Cette description de la politique générale est même plus flagrante dans l'enseignement. Preuve en est l'absence du thème de la diversité dans les livres scolaires. Les auteurs et les correcteurs se sont apparemment limités aux proscriptions du régime.

La réalité de la diversité en Syrie se voit dans les différences de traditions, d'attitudes, de coutumes, de fêtes, de patrimoines et de cultures. Ce qui pousse les jeunes à poser un tas de questions auxquelles ils ne trouvent pas de réponses à l'école. La diversité est donc, selon la politique de l'éducation, un facteur de désordre, au lieu d'être un facteur de richesse humaine et culturelle.

Il semble ainsi que malgré son importance majeure, une éducation *interculturelle* est absente dans l'enseignement syrien. L'éducation, à travers ses manuels scolaires, ne vise pas à bâtir des contacts et des relations afin de développer le trait *multiculturel* de la société syrienne vers un trait *interculturel*¹⁰⁰.

¹⁰⁰ . Il existe une différence entre les expressions de « société multiculturelle » et de « société interculturelle ». On entend par sociétés multiculturelles « *différentes cultures et groupes nationaux, ethniques et religieux vivant sur le même territoire, MAIS n'ayant pas forcément des contacts. C'est une société dans laquelle la différence est souvent perçue négativement et constitue la principale justification de la*

Une perspective et une pensée pour l'avenir

En somme, l'État islamique ne peut pas réunir les Syriens et constitue un danger dès lors que les courants religieux politiques cherchent à imposer leur conception de l'État et de la société. La laïcité ne peut pas non plus intervenir car elle est confrontée à deux impasses : elle est instrumentalisée par la dictature, dissimulant la violation des droits de l'homme aux yeux des étrangers, et elle constitue en Syrie une exigence des minorités seulement. Ajoutant à cela qu'elle se présente comme une solution « occidentale », c'est-à-dire pour beaucoup de monde « coloniale ».

Deux approches peuvent constituer une piste pour opérer un changement : la sécularisation partielle et la notion d'État civil.

D'une part, l'idée de « sécularisation partielle » peut aider à surmonter la problématique de présenter la sécularité comme une suppression de la religion et de son rôle de la société. Elle ouvre la voie à un positionnement approprié de la notion de sécularité eu sein de l'environnement arabe et islamique.

D'autre part, l'arrivée au pouvoir des partis islamiques dans certains pays arabes suite au « Printemps arabe » permettra d'examiner la viabilité de l'État civil face aux défis de la démocratie et des droits de l'homme. Dans un contexte de refus de l'État militaire, de l'État policier ou de l'État despotique, l'intérêt accordé au concept d'État civil est dû à la tentative d'inspirer les fondements de l'État séculier par une expression qui n'est pas aussi choquante pour la majorité islamique que celle d'État laïc. Cet « État civil » s'analyse comme neutre par rapport à toute conviction, c'est en plus l'État de la citoyenneté, de la séparation des pouvoirs et de la pluralité politique. Le concept d'« État civil » est encore récent et n'a pas encore fait l'objet d'expériences approfondies au sein du monde arabe. Sa mise en œuvre interrogera nécessairement la place et le contenu de l'enseignement religieux dans les sociétés. Il révélera autrement la problématique de la relation entre les valeurs religieuses et les droits de l'homme.

discrimination ». Par contre, la sociétés interculturelles se définit comme « *différentes cultures et groupes nationaux, ethniques et religieux vivant sur le même territoire et entretenant des relations ouvertes d'interaction, avec des échanges et la reconnaissance mutuelle de leurs modes de vie et valeurs respectives* » (BRANDER, et al., 2004, p. 28).

BIBLIOGRAPHIE

1. OUVRAGES, SECTIONS, ARTICLES, THÈSES ET MÉMOIRES

- ABDERRAZEQ, Ali. 1994.** *L'islam et les fondement du pouvoir*. [trad.] Abdou Filali-Ansary. Paris : Editions La Découverte, 1994.
- ABIAD, Nisrine. 2008.** *sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A comparative Study*. London : British Institute of International and Comparative Law, 2008.
- ABOU-CHOUQQA, Abd Al-Halîm. 2007.** *Encyclopédie de la femme en Islam, La femme dans les textes du Saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhârî et Mouslim*. Paris : Al-Qalam, 2007. L'édition originale de cet ouvrage a été publiée de 1990 à 1994 par les Editions Dar al-qalam (Le Caire) en six tomes, sous le titre: "tahrîrou al-mar'ati fî asr ar-risâla" ("La libération de la femme à l'heure de l'Islam").
- ABOU-DAWOUD. Sunan aby Dawoud (les hadiths rapportés par Abou Dawoud)**. [éd.] Muhammad Abd Al-hamîd. 1e édition. Damas : Dar Al-fikr.
- AGI, Marc et al. 2007.** *Islam et droits de l'Homme*. Paris : Des Idées et des Hommes, 2007.
- AKALAY, Omar. 2010.** *Le Coran et les droits de l'homme*. Paris : L'Harmattan, 2010.
- AL-ASHMAWY, M. Saïd. 1989.** *Ma'alem Alislam (Les configurations de l'islam)*. s.l. : Sina, 1989. In : (Manna'a, 1999).
- AL-AZMA, Aziz. 2000.** *Alilmaniyya phi alkitab alarabi almuaser (La laïcité dans le discours arab contemporain)*. [auteur du livre] Abdelwahab Almessyrie et Aziz Alazma. *Alilmaniyya tahta almijhar (La laïcité sous le microscope)*. 1e édition. Damas : Dar Alfikr, 2000, pp. 151-224.
- AL-AZMA, Aziz. 2000/1.** *Ta'qib ala makalat Almessyrie (Commentaire sur l'article d'Almessyrie)*. [auteur du livre] Abdelwahab Almessyrie et Aziz Alazma. *Alilmaniyya tahta almijhar (La laïcité sous le microscope)*. 1e édition. Damas : Dar Alfikr, 2000/1, pp. 261-282.
- AL-BOUSSIRY. 1998.** *Ithâf al-khira al-mahara bizawaed al-massanîd al-ashara (Le chef d'oeuvre donné aux savants sur les ajouts des dix corpus)*. [éd.] Abi abderrahman Adel Ibn Saad et Abi Ishâq Al-sayed Ibn Mahmoud. 1 édition. Riyad : Al-rushd, 1998.
- AL-BOUTI, Muhammad-Saïd Ramadan. 1999.** *Alislam wa altahadiyyat almuasira (L'islam et les défis contemporains)*. [auteur du livre] Muhammad-Saïd Albouti et Taiyyeb Tayzinie. *Alislam wa alasar, tahadiyyat wa afaq (L'islam et le monde, défis et perspectives)*. 2e édition. Damas : Dar Alfikr, 1999, pp. 19-74.
- AL-BOUTY, Muhammad-Saïd Ramadan. 1992.** *Huriyat Alinsan phi zill Ubudiyatih lillahi taala (La liberté de l'homme dans l'ombre de son esclavage à Allah)*. 1e édition. Damas : Dar Al-fikr, 1992. In (AL-ZUHAILY, 2008, P. 132).
- AL-BUKHARY, Muhammad Ibn Ismaïl. Sahîh AL-BUKHARY, (Les hadiths authentiques)**. [éd.] Mustapha AL-BUGA. 3e édition. Beyrouth : Dar Ibn Kathîr, Al-yamamah.
- AL-ELWANY, Taha Jaber. 2006.** *La ikraha phil dîn (Nulle contrainte en religion), la problématique de l'apostasie et des apostats du début de l'islam jusqu'aujourd'hui*. 2e édition. Herndon, Le Caire : L'institut international de la pensée islamique, Maktabat Al-Shurouq, 2006.
- ALGAR, Hamid, et al. 1991.** *Islam et politique au Proche-Orient aujourd'hui*. s.l. : Editions Gallimard, 1991. Le débat.

- AL-GAZALY, Muhammad. 2005.** *Huquq Al-insân baina Ta'alîm Al-islam Wa I'ilân Al-umam Al-mutahida (Les droits de l'homme entre les enseignements de l'islam et la Déclaration des Nations Unies)*. 4e édition. Le Caire : Nahdat Masr, 2005.
- AL-GHANNOUSHI, Rashed. 1993.** *Al-hurriyat al-aamma phi al-dawla al-islamiya (Les libertés fondamentales dans l'Etat islamique)*. 1e édition. Beyrouth : Markaz dirassât al-wahda al-arabiya, 1993.
- AL-GHANNOUSHI, Rashed. 1999.** *Mukarabat phi al-islam wa al-dimocratiya (Des approches sur l'islam et la démocratie)*. 1e édition. Beyrouth : Le Centre Magrébin pour les recherches et les traductions, 1999. In : (AL-HAJ, 2009).
- AL-GHAZALI, Abu-Hamid. Ihya Ulum ad-Din ("The Revivification of Religious Sciences", "Vivification des Sciences de la Foi")**. Le Caire : Al-Maktaba at Tijariya Al-Kubra. In: (MERNISSI, 1983, p. 6).
- AL-HAJ, Abderrahmane. 2009.** *Alnaqed Alislamy Lilmawathiq Aldawliya lihuquq Alinsân, Dirasa Tafsiriya (La critique islamique des Conventions internationales des droits de l'homme, une étude interprétative)*. *Al-mishkâte*. décembre 2009, 8, pp. 65-73.
- AL-HUKAIL, Suliman. 1999.** *Les droits de l'homme en islam et la refutation des préjugés soulevés contre l'islam*. Riyadh : Dar Ashbilia for Pub & Dist., 1999.
- AL-JABIRY, Muhammad Abed. 2006.** *Al-dimocratiyya wa hoqouq al-insân (La démocratie et les droits de l'homme)*. *Kitab phi jareeda (un livre dans un journal)*. 5 Juillet 2006, 95.
- AL-JIBOURY, Sajer. 2005.** *Hukuk Alinsan Alssiassiya fi Alislam walnuzum Alalamiya (Les droits de l'homme politiques dans l'islam et les systèmes internationaux)*. 1e édition. Beyrouth : Dar Alkutub Alilmiya, 2005.
- AL-JOUAINY, Imam Alharamain. 1981.** *Giath Alumam phi eltiath alzulam (Le secours des nations pour éradiquer l'injustice)*. s.l. : Maktabat Imam Alharamain, 1981. Consulté le 7 mars 2010 sur le site de Islam web,
- AL-MAFREGY, Ihsan Hamid. 2007.** *L'islam et les droits de l'homme*. [auteur du livre] Marc AGI. *Islam et droits de l'homme*. Paris : Des idées et des Hommes, 2007, pp. 115-153.
- AL-MAWARDY. s.d.** *Al-ahmâm al-sultaniyya (Les règles du sultan)*. Beyrouth : Dar al-kutub al-ilmiyya, s.d.
- AL-MAWDOUDI, Abu Ala'alâ. 1967.** *Nazariyat Al-islam wa-hadieh (La théorie de l'islam et son enseignement)*. 2e édition. s.l. : Dar Al-fikr, 1967. In : (Manna'a, 1999, P. 30).
- AL-MESSIRY, Abdelwahab. 2002.** *Alilmaniyya aljuziyya wa alilmaniyya alshamilat (La sécularisation partielle et la sécularisation totale)*. 1e édition. Le Caire : Dar Alshorouq, 2002.
- AL-MIDANI, Mohammed Amin et STEHLY, Ralph. 2008.** *Islam. Dictionnaire des Droits de l'Homme*. 1e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2008, pp. 543-549.
- AL-MIDANI, Mohammed Amin. 2010.** *Les droits de l'homme et l'islam, textes des organisations arabes et islamiques*. 2e édition. Strasbourg : Association Orient-Occident/ Acihl, Université de Strasbourg, 2010. Préface: Jean-François COLLANGE. Avant-propos: Alexandre KISS..

- AL-MUHAMMASANY, Sobhy. 1979.** *Arkan Hukuk Alinsan (Les piliers des droits de l'homme)*. 1e édition. Beirouth : Dar Al-ilm Lil-malain, 1979. In : (AL-ZUHAILY, 2008, P. 128).
- AL-NAÏM, Abdullah. 2006.** *Huquq Al-insân wa al-kitabâte al-diniya (Les droits de l'homme et les discours religieux), comment profiter des expériences du monde islamique non arabe ? Les travaux du colloque : Les droits de l'homme et la réforme du discours religieux*. Le Caire : s.n., 18-20 avril 2006. In : (AL-HAJ, 2009)..
- AL-QARADAWY, Yussof. 1993.** *Bayinat alhal alislamy wa shubuhât alilmaniyeen wa almutagaribeen (Les épreuves de la solution islamique et les idées fausses des laïcs et des occidentalistes)*. 2e édition. Le Caire : Maktabat Wihba, 1993.
- AL-QARADAWY, Yussof. 1997.** *Al-halal wal haram phi al-islam (La licite et l'illicite en islam)*. 22e édition. La Caire : La Librairie de Wahba, 1997.
- AL-QURTUBY.** *Tafsîr Al-Qurtuby (L'interprétation de Coran par Al-Qurtuby)*. Beyrouth : Dar al-Fikhr.
- AL-SHAWKANY, Muhammad Ibn-ALY. 1993.** *Nailu Al-awtâr (Satisfaire les besoins de l'interprétation des hadiths)*. 1e édition. s.l. : Dar Al-hadith, 1993.
- AL-SHEHA, Abdurrahmane. 2009.** *Les Droits de l'Homme en Islam : Halte aux Préjugés !* [trad.] Yaqub Chérif. Ryad : Le bureau de prêche de Rabwah (Riyadh), 2009. Révision : Njikum Yahya. Relecture et adaptation : Gilles Kervenn.
- AL-SIBA'I, Mustafa. 1959.** *Ishtirakiyat al-islam (La tendance socialiste de l'islam)*. 2e édition. s.l. : Al-dâr Al-kawmiya liltiba'a wal nashr, 1959.
- AL-TABARY, Muhammad Ibn Jarîr.** *Tafsîr AL-Tabary, (l'interprétation du Coran par AL-Tabary)*. Beyrouth : Dar Al-Maaref.
- AL-TARASSOUSSY, Najm Aldîn. 2000.** *Tuhfatul Turk phima yajib an yomala phi almulk (Le chef d'œuvre Turc sur ce qu'il faut pour le pouvoir)*. 1e édition. 2000. Authentification d'Abdilkarim Muhammad Mutie Alhamdawi. In : (AL-HAJ, 2009)..
- Al-tarbiya al-islamiyya (L'éducation islamique) pour la classe de 3ème secondaire..* s.l. : Le ministère de l'éducation, l'association générale des publications et de livres scolaires., 2005.
- AL-TWAIJARY, Abdelaziz. 2000.** *Huquq Al-insân fi al-ta'âlîm Al-islamiya (Les droits de l'homme dans les enseignements islamiques). colloque international de la ligue du monde musulman sur « les droits de l'homme dans l'islam »*. [Papier]. Rome : s.n., 25-27 février 2000. In : (AL-HAJ, 2009).
- AL-ZUHAILY, Muhammad. 2008.** *Hukuk Alinsan phi Alislam (Les droits de l'homme en Islam) une étude comparative avec la Déclaration universelle et la Déclaration islamique des droits de l'homme*. 5e édition. Damas-Beirouth : Dar Ibn Kathir, 2008.
- AL-ZUHAILY, Wahba. 1995.** *Al-khassa'ëss Al-kubrâ li-hukuk Al-insân phi-al-islam (Les grands caractéristiques des droits de l'homme en Islam)*. Damas : Dar Al-maktaby, 1995. In (AL-ZUHAILY, 2008, P. 132).
- AMARA, Mohammad. 1985.** *Alislam wa hokouque alinsane (L'islam et les droits de l'homme)*. Kuwait : La commission nationale de la culture, des arts et de la littérature, 1985. Alam Almaarifa (Le monde du savoir), une série mensuelle, N° 89.
- AMARA, Mohammad. 2000.** *Alislam wa osoule alhokm li Ali Abdel Razeq, dirasa wa tawtheeq ("L'islam et les fondements du pouvoir" d'Ali Abdel Razek, des études et des archives)*. Beyrouth : L'association arabe pour les études et la publication, 2000.
- AMARA, Mohammad. 2003.** *Al-Shari'a al-islamiya wa al-ilmaniya al-garbiya (La Chari'a et la sécularisation occidentale)*. 1e édition. Le Caire : Dar al-Shurouq, 2003.

- AMIRMOKRI, Vida. 2004.** *L'islam et les droits de l'homme: L'islamisme, le droit international et le modernisme islamique.* Québec : Les presses de l'Université Laval, 2004.
- ANDRE, Maurice, et al. Histoire de la Laïcité.** s.l. : pemp. Avec la collaboration de Roland Bolmont et Georges Delobbe. La collection: un oeil sur.
- ANDRIANTSIMBAZOVINA, J et al. 2008.** *Dictionnaire des droits de l'homme.* 1e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2008. sous la direction de J. Andriantsimbazovina; H. Gaudin; J.P. Marguénaud; S. Rials; F. Sudre.
- ARKOUN, Mohammed. 2007.** Pratique et garanties des droits de l'homme dans le monde islamique. [auteur du livre] Marc AGI et al. *Islam et droits de l'homme.* Paris : Des Idées et des Hommes, 2007, pp. 49-56.
- AZEROUAL, Yves. 1995.** *Foi et République.* Paris : Editions Patrick Banon, 1995. Avec: Dalil BOUBAKEUR, Jacques DELAPORTE, Guy LE NEOUANNIC, Joseph STRUK, Jaques STEWART.
- BACZCO, Bronislaw. 2000.** *Une éducation pour la démocratie, textes et projets de l'époque révolutionnaire.* Genève : Librairie DROZ S.A., 2000. Présentation, introductions et notes par Bronislaw Baczko.
- BADRAN, Margot. 2007.** Le féminisme islamique en mouvement. *Existe-il un féminisme musulman?* Paris : L'Harmattan, 2007, pp. 49-69.
- BAHY-ALDÎN, Hassan et SAÏD, Mohammad Al-Saied. 2003.** *huququna Alân wa laisa gadan (Nos droits maintenant et pas demain, Les conventions Principales des droits de l'homme).* 1e édition. Le Caire : Le centre du Caire pour les études des droits de l'homme, 2003. In : (AL-Haj, 2009).
- BALANDIER, George. 1994.** *Le dédale : pour en finir avec le XXe siècle.* Paris : Fayard, 1994. Dans: (LUCA, 2009).
- BARDIN, Laurence. 2007.** *L'analyse de contenu.* 1e édition Quadrige. Paris : Quadrige/PUF, 2007.
- BAROUT, Mohammad-Jamal. 1994.** *Yathréb aljadeeda, alharakat alislamiyya alrahina (La nouvelle Yathréb, une analyse des mouvements islamiques contemporains).* 1e édition. Londres : Riad El-Rayyes, 1994.
- BASTID, Jean-Pierre, et al. Le chemin de Damas, L'avenir d'un peuple.** Pantin : Le Temps des cerises, éditeurs. L'Appel franco-arabe.
- BAUBÉROT, Jean et al. 1994.** *Religion et laïcité dans l'Europe des douze.* Paris : Syros, 1994. Sous la direction de Jean Baubérot.
- BAUBÉROT, Jean et al. 2004.** *La laïcité à l'épreuve, religions et libertés dans le monde.* s.l. : Encyclopaedia Universalis France, 2004.
- BAUBÉROT, Jean. 1990.** *Vers un nouveau pacte laïque?* Paris : Seuil, 1990. Postface de Michel Morineau.
- BAUBÉROT, Jean. 2002.** La sécularisation de l'islam et la recherche d'un nouveau pacte laïque en France. [auteur du livre] Dominique Borne et al. *Europe et islam, islams d'Europe.* Versailles : CRDP de l'académie de Versailles, 2002, pp. 155-165.
- BAUBÉROT, Jean. 2003.** La laïcité entre citoyenneté et Droits de l'homme. [auteur du livre] Thomas Ferenczi et al. *Religion et politique, une liaison dangereuse?* s.l. : Editions Complexe, 2003, pp. 235-244.
- BAUBÉROT, Jean. 2004.** Le phénomène de sécularisation. [auteur du livre] Jean Baubérot et al. *La laïcité à l'épreuve, religions et libertés dans le monde.* s.l. : Encyclopaedia Universalis France, 2004, pp. 153-157.

- BAUBÉROT, Jean. 2004/1.** La laïcité à l'épreuve des droits de l'homme. [auteur du livre] Jean Baubérot et al. *La laïcité à l'épreuve, religions et libertés dans le monde.* s.l. : Encyclopaedia Universalis France, 2004/1, pp. 17-28.
- BAUBÉROT, Jean. 2004/2.** *Laïcité 1905-2005; entre passion et raison.* Paris : Seuil, 2004/2. Publié dans la collection "La couleur des idées".
- BELOUCIF, Sadek. 2003.** L'islam entre l'individu et le citoyen. [auteur du livre] Thomas Ferenczi et al. *Religion et politique, une liaison dangereuse?* s.l. : Editions Complexe, 2003, pp. 145-155.
- BENZINE, Rachid. 2008.** *Les nouveaux penseurs de l'islam.* s.l. : Albin Michel, 2008. Collection "Espaces libres".
- BERCIS, Pierre. 1993.** *Guide des droits de l'homme, la conquête des libertés.* s.l. : Hachette Education, 1993. Préface de Bernard Kouchner.
- BERGER, Peter. 1971.** *La religion dans la conscience moderne.* Mayenne : éditions du Centurion, 1971. Dans: (LUCA, 2009).
- BERGER, Peter. 2000.** Secularisme in retreat (sécularisme en retraite). [auteur du livre] John Esposito, Azzam Tamimi et al. *Islam and secularisme in the Middle East (Islam et sécularisme au Moyen-Orient).* 1e édition. London : Hurst & Company, 2000, pp. 38-51.
- BERSTEIN, Serge, et al. 1998.** *La démocratie libérale.* Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
- BERSTEIN, Serge. 2008.** Totalitarisme. [auteur du livre] ANDRIANTSIMBAZOVINA. *Dictionnaire des Droits de l'Homme.* Paris : PUF, 2008, pp. 933-936.
- BETTATI, Mario, DUHAMEL, Olivier et GREILSAMER, Laurent. 2008.** *La Déclaration universelle des droits de l'Homme.* Paris : Gallimard, 2008. Textes rassemblées pour "Le Monde", Collection Folio Actuel.
- BJÖRKMAN, W. 1978.** Kâfir. [auteur du livre] E VAN DONZEL, B LEWIS et CH PELLAT. *Encyclopédie de l'islam.* Leiden; Paris : E.J. BRILL, B.P. MAISONNEUVE & LAROSE S.A, 1978, Vol. IV, pp. 425-427. Nouvelle édition. Sous le patronage de l'union académique international.
- BLAIS, Marie-Claude, GAUCHET, Marcel et OTTAVI, Dominique. 2002.** *Pour une philosophie politique de l'éducation, six questions d'aujourd'hui.* Paris : Bayard, 2002.
- BLAIS, Marie-Claude, GAUCHET, Marcel et OTTAVI, Dominique. 2010.** *Conditions de l'éducation.* s.l. : Fayard/Pluriel, 2010.
- BOISARD, Marcel A. 2007.** Existe-t-il une conception islamique spécifique des droits de l'Homme? [auteur du livre] Marc AGI et al. *Islam et droits de l'homme.* Paris : Des idées et des Hommes, 2007, pp. 25-30.
- BORNE, Dominique et al. 2002.** *Europe et islam, islams d'Europe.* Versailles : CRDP de l'académie de Versailles, 2002. Sous la direction de Dominique Borne, Bruno Levallois, Jean-Louis Nembrini et Jean-Pierre Rioux, Actes de l'université d'été, Paris, 28-30 août 2002, Collection "Les Actes de la Desco", Programme national de Pilotage, Direction de l'Enseignement scolaire.
- BORRMANS, Maurice. 1984.** Islam. [auteur du livre] Paul Poupard. *Dictionnaire des religions.* Paris : Presses Universitaires de France, 1984, pp. 982-985.
- BORRMANS, Maurice. 2007.** La déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et les déclarations des droits de l'homme dans l'Islam. [auteur du livre] Marc AGI et al. *Islam et droits de l'homme.* Paris : Des idées et des Hommes, 2007, pp. 269-287.

- BOUSSINESQ, Jean. 2005.** *Laïcité, c'est-à-dire? 1905-2005: les enjeux de la laïcité.* Paris : L'Harmattan, 2005, pp. 75-79.
- BRAGUE, Rémi. 2005.** *La loi de Dieu, Histoire philosophique d'une alliance.* s.l. : Gallimard, 2005. Collection Folio Essais.
- BRANDER, Pat, et al. 2004.** *Kit pédagogique, idées, ressources, méthodes et activités pour l'éducation interculturelle informelle avec des adultes et des jeunes.* s.l. : Conseil de l'Europe, 2004. Tous différents - tous égaux.
- BRANDER, Patrici, et al. 2008.** *Repères, Manuel pour la pratique de l'éducation aux droits de l'homme avec les jeunes.* [trad.] Nathalie GUITER. 2e édition. Strasbourg : Conseil de l'Europe, 2008.
- BYK, Christian. 2010.** Soins palliatifs et euthanasie: la liberté et la mort? [auteur du livre] Peter MUZNY et al. *La liberté de la personne sur son corps.* Paris : Dalloz, 2010, pp. 127-140.
- CABANEL, Patrick. 2004.** *Les mots de la laïcité.* Toulouse : Presse Universitaire du Mirail, 2004. Ouvrage publié avec le concours de l'Atelier d'Imprimerie de l'Université de Toulouse-Le Mirail.
- CABANEL, Patrick. 2007.** *Entre religions et laïcité, la voie française: XIXe-XXIe siècles.* Toulouse : Privat, 2007. Ouvrage publié avec le concours du Centre national du livre.
- CAHEN, CL. 1965.** Dhimma. [auteur du livre] B LEWIS, CH PELLAT et J SCHACHT. *Encyclopédie de l'islam.* Leiden, Paris : E.J. BRILL, G.P. MAISONNEUVE & LAROSE S.A, 1965, Vol. II, pp. 234-238. Nouvelle édition. Sous le ptrinage de l'union académique internationale.
- CAHEN, CL. 1965.** Djizya. [auteur du livre] B. LEWIS, CH. PELLAT et J. SCHACHT. *Encyclopédie de l'islam.* Leiden, Paris : E.J. BRILL, G.P. MAISONNEAUVE & LAROSE S.A., 1965, Vol. II, pp. 573-576. Nouvelle édition. Sous le patronage de l'union académique international.
- CAHEN, CL. 1978.** Kharâdj. [auteur du livre] E VAN DONZEL, B LEWIS et CH PELLAT. *Encyclopédie de l'Islam.* Leiden, Paris : E.J. BRILL, G.P. MAISONNEUVE & LAROSE S.A, 1978, Vol. IV, pp. 1062-1066. Nouvelle édition. Sous le patronage de l'union académique internationale.
- CANDAR, Gilles. 2005.** *Jean Jaurès, Laïcité et république sociale.* Paris : Le Cherche midi, 2005. Textes choisis et présenté par Gilles CANDAR, Avant-propos de Patrick LE HYARIC ; introduction d'Antoine CASANOVA, Collection La bibliothèque de l'humanité.
- CAPITANT, David. 2005.** Genèse du concept: France. *Les droits fondamentaux, inventaire et théorie générale.* Bruxelles : BRUYLANT, 2005, pp. 21-34. Colloque de Beyrouth, 6 et 7 novembre 2003 organisé par le Centre des droits du monde arabe, Faculté de droit et des sciennces politiques de l'université Saint-Joseph (Beyrouth).
- CARBASSE, Jean-Marie. 2008.** La peine de mort. [auteur du livre] Joël ANDRIANTSIMBAZOVINA. *Dictionnaire des Droits de l'Homme.* Paris : Presses Universitaires de France, 2008, pp. 754-757.
- CARRÉ, Olivier et El-Ahmadi, Mohsine. 1994.** Les musulmans. [auteur du livre] Jean Baubérot et al. *Religion et laïcité dans l'Europe des douze.* Paris : Syros, 1994, pp. 181-191.
- CARRÉ, Olivier. 1991.** *L'utopie islamique dans l'Orient arabe.* s.l. : Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1991.

- CARRÉ, Olivier. 1994.** L'islam. [auteur du livre] Jean Baubérot et al. *Religion et laïcité dans l'Europe des douze*. Paris : Syros, 1994, pp. 173-178.
- CASSIN, Barbara et al. 2004.** *Vocabulaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles*. s.l. : Editions du Seuil/ Dictionnaires Le Robert, 2004. Sous la direction de Barbara Cassin. Ouvrage préparé avec le concours du Centre national du livre.
- CELLIER, Hervé. 2003.** *Une éducation civique à la démocratie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2003. Collection: Education et Formation.
- CHAMPY, Philippe et al. 2005.** *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation*. 3e édition. Paris : Retz, 2005. Directeurs de la rédaction: Philippe Champy et Christiane Etévé. Conseillers scientifiques de la 3e édition: Jean-Claude Forquin et André D. Robert.
- CHARFI, Mohamed. 1998.** *Islam et liberté, le malentendu historique*. Paris : Editions Albin Michel, 1998.
- CHEBEL, Malek, [trad.]. 2009.** *Le Coran*. Paris : Fayard, 2009.
- CHEHATA, Chafik. 1971.** *Etudes de droit musulman*. Paris : PUF, 1971.
- CHIADMI, Mohammed, [trad.]. 2010.** *Le noble Coran*. 4e édition. Lyon : Tawhid, 2010.
- COLLANGE, Jean-François. 2002.** La liberté de croyance dans la pensée religieuse. *La protection internationale de la liberté religieuse*. Bruxelles : BRUYLANT, 2002, pp. 1-13. Publication de l'Institut international des droits de l'homme (Strasbourg).
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. 2006.** *Weltanschauung*. [auteur du livre] Michel BLAY. *Dictionnaire des concepts philosophiques*. s.l. : Larousse-CNRS Editions, 2006, pp. 841-842.
- DAOUALIBI, Maarouf. 1982.** Aspects de la condition de la femme en Islam. *Tiers-Monde*. 1982, Vol. 23, 92, pp. 851-854.
- DECORMEILLE, Patrice et al. 2009.** *Comprendre les faits religieux, Approches historiques et perspectives contemporaines*. Dijon : CRDP de Bourgogne, 2009. Sous la direction de Patrice Decormeille, Isabelle Saint-Martin et Céline Béraud. Collection: Documents, actes et rapports pour l'éducation.
- DENEUCHE, Véronique, 2010,** L'enseignement des faits religieux dans les manuels d'histoire du collège, sous la Vème République : les trois monothéismes dans les programmes et les manuels des classes de sixième et de cinquième, Thèse du Doctorat en Sciences de l'éducation, laboratoire de recherche : CERLIS PARIS V Sorbonne, Paris, dirigé par Claude LELIEVRE, le Jury est composé de C. LELIEVRE, J. HOUSSAYE, B. POUCKET.
- DENQUIN, Jean-Marie. 2008.** Démocratie. [auteur du livre] Andriantsimbazovina et al. *Dictionnaire des droits de l'homme*. 1e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2008, pp. 262-267.
- DEWEY, John. 2011.** *Démocratie et Education, suivi de Expérience et Education*. Paris : Armand Colin Editeur, 2011. Introduction de Denis MEURET, Préface de Joëlle ZASK, Présentation de Gérard DELEDALLE.
- Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation, 2005,** Directeurs de la rédaction : P. Champy & C. Etévé, Conseillers scientifiques de la troisième édition : J.C. Forquin & A.D. Robert, 3^e édition, Restz /S.E.J.E.R., Paris.
- Dictionnaire général des sciences humaines, 1975,** Paris : Editions Universitaires.
- DUFLO, Colas. 2006.** Dignité. [auteur du livre] Michel BLAY. *Dictionnaire des concepts philosophiques*. s.l. : Larousse-CNRS éditions, 2006, pp. 218-219.

- DUPRE DE BOULOIS, Xavier. 2010.** *Droits et libertés fondamentaux*. Paris : PUF, 2010. Licence Droit.
- DUPRET, Baudouin et al. 2007.** *La Syrie au présent, Reflets d'une société*. s.l. : Sindbad, Pierre Bernard, fondateur, Actes Sud, 2007. Sous la direction de Baudouin Dupret, Zouhair Ghazzal, Youssef Courbage et Mohammed Al-Dbiyat. La bibliothèque Arabe, série Hommes et Sociétés.
- DURAND-PRINBORGNE, Claude. 2005.** Laïcité. *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation*. 3e édition. Paris : Retz/S.E.J.E.R., 2005, pp. 560-564.
- Education aux droits de l'homme*. s.l. : CNRS, 1978.
- Education aux droits de l'homme*. s.l. : INRP, 1987. Collection rapports de recherches, n° 13.
- EL-SHAKANKIRI, Mohammed. 1981.** Loi divine, Loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'Islam. *Revue internationale de droit comparé*. 1981, Vol. 33, 3, pp. 767-786. <http://www.persee.fr>.
- ENTHOVEN, Raphaël. 2011.** *La philosophie occidentale, les plus grands textes de Spinoza à Kant et Camus*. Paris : Le Nouvel Observateur;CNRS Editions, 2011. Vol. 2.
- ERASME. 2002.** *Plaidoyer pour la paix*. Paris : Arléa, 2002. Traduit du latin et présenté par Chantal Labre; Collection "retour aux grands textes".
- ESPOSITO, John, Tamimi, Azza et al. 2000.** *Islam and secularisme in the Middle East (Islam et sécularisme en Moyent-Orient)*. 1e édition. London : Hurst & Company, 2000.
- ESPOSITO, John. 2000.** Islam and secularisme in the twenty-first century (Islam et sécularisme dans le XXI siècle). [auteur du livre] John Esposito, Azzam Tamimi et al. *Islam and secularisme in the Middle East (Islam et sécularisme au Moyen-Orient)*. 1e édition. London : Hurst & Company, 2000, pp. 1-12.
- ESTIVALEZE, Mireille. 2005.** *Les religions dans l'enseignement laïque*. 1e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.
- FABRE-MAGNAN, Muriel. 2008.** Dignité humaine. [auteur du livre] Joël ANDRIANTSIMBAZOVINA et al. *Dictionnaire des Droits de l'homme*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008, pp. 285-291.
- FAHD, Complexe Roi, [trad.].** *Le noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*. s.l. : Complexe Roi FAHD pour l'impression du noble Coran.
- FAVOREU, Louis, et al. 2009.** *Droits des libertés fondamentales*. 5e. Paris : Dalloz, 2009.
- FERENCZI, Thomas et al. 2003.** *Religion et politique, une liaison dangereuse?* s.l. : Editions Complexe, 2003. sous la direction de Thomas Ferenczi. (14ème forum Le Monde. Le Mans. 25 au 27 octobre 2002).
- FERJANI, Mohamed-Chérif. 1991.** *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*. Paris : L'Harmattan, 1991. Collection Comprendre le Moyen-Orient, Préface d'Ali Merad.
- FERRY, Jules. 1998.** Lettre aux instituteurs du 17 novembre 1883. *Ecole et vie*. février 1998, pp. 15-19.
- FILALI-ANSARY, Abdou. 2003.** *Réformer l'islam? une introduction aux débats contemporains*. Paris : Editions La Découverte, 2003.
- FILALI-ANSARY, Abdou. 2003/1.** Islam, laïcité, démocratie. *Pouvoirs*. 2003/1, n° 104, pp. 5-19. Distribution électronique Cairn pour Le Seuil..

- FILLOUX, Jean-Claude. 2001.** *Epistémologie, éthique et sciences de l'éducation*. Paris, Budapest, Torino : L'Harmattan, 2001. Collection Education et Philosophie.
- FINES, Francette. 2008.** Egalité entre l'homme et la femme. [auteur du livre] Joël ANDRIANTSIMBAZOVINA et al. *Dictionnaire des droits de l'Homme*. Paris : PUF, 2008, pp. 353-357.
- FOUREZ, Gérard. 2006.** *Eduquer. Enseignants, élèves, écoles, éthiques, sociétés*. 3 édition. Bruxelles : De Boeck & Larcier, 2006. Collection Pédagogies en développement.
- GANDAR, Gilles. 2005.** *Jean JAURES, Laïcité et république sociale, 1905-2005: Centenaire de la loi sur la séparation des Eglises et de l'Etat*. Paris : Le cherche midi, 2005. Textes choisis et présentés par Gilles GANDAR; Avant-propos de Patrick LE HYARIC; Introduction d'Antoine CASANOVA; Collection la bibliothèque de l'Humanité.
- GAUCHET, Marcel. 1998.** *La religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*. s.l. : Gallimard, 1998. Collection Folio/Essais.
- GAUDIO, Attilio et PELLETIER, Renée. 1980.** *Femmes d'Islam ou le sexe interdit*. Paris : Denoël/Gonthier, 1980.
- GAUTHERIN, Jacqueline. 1999.** Laïcité. [auteur du livre] Jean HOUSSAYE et al. *Questions pédagogiques, Encyclopédie historique*. Paris : Hachette Education, 1999, pp. 330-341.
- GHALIOUN, Burhan. 1997.** *Islam et politique, la modernité trahie*. Paris : Editions La Découverte & Syros, 1997.
- GHANDOUR, A. 2002.** *Jihad Humanitaire: Enquête sur les ONG islamiques*. Paris : Flammarion, 2002.
- GRAWITZ, M. 2001.** *Méthodes des sciences sociales*. 11e édition. Paris : Dalloz, 2001.
- GRECH, Alain. 2006.** *L'islam, la République et le monde*. s.l. : Hachette Littératures, 2006.
- HAARSCHER, Guy. 1989.** *Laïcité et droits de l'homme, deux siècles de conquêtes*. Bruxelles : Université de Bruxelles, 1989.
- HAMIDULLAH, Muhammad. 1987.** *Majmou'at alwathaequ alsiasiyya lilahed alnabawi wal kilafa alrashida (Corpus des documents politiques dans l'ère du Prophète et l'ère du Califat bien guidé)*. 6e édition. Beyrouth : Dar Al-Nafaéss, 1987.
- HASSAN, Bahî Aldîn. 2009.** *Mustaqbal Ala'alam Alaraby baina Aldawla Alfashila wal diniya (L'avenir du monde arabe entre l'Etat d'échec et l'Etat religieux)*. *Al-mishkâte*. Décembre 2009, 8, pp. 95-102. Le Centre de Damas & le Centre du Caire des études des droits de l'homme.
- HERNU, Rémy. 2008.** Egalité et non-discrimination. [auteur du livre] Joël ANDRIANTSIMBAZOVINA et al. *Dictionnaire des droits de l'Homme*. Paris : PUF, 2008, pp. 357-360.
- HILALY, Abderrahman. 2007.** *Azmat al-tâlîm al-dîny phi al-jamî'ât al-islamiyya (La crise de l'enseignement religieux aux universités islamiques)*. [auteur du livre] Khaled AL-SAMADY et Abderrahman HILALY. *Azmat al-tâlîm al-dîny phi al-âlam al-islamy (La crise de l'enseignement religieux dans le monde islamique)*. 1e édition. Damas : Dar al-fikr, 2007, pp. 117-199. Dans le série: Des débats pour un nouveau siècle.
- HOUSSAYE, Jean. 1992.** *Les valeurs à l'école, l'éducation aux temps de la sécularisation*. Paris : PUF, 1992.

- IBN ASHOUR, Muhammad Al-Taher. 1984.** *Al-Tahrîr Wal Tanwîr*. Tunis : Al-Dar Al-Tunisiya Lilnashr, 1984.
http://www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?bk_no=104&ID=&idfrom=1&idto=105&bookid=104&startno=4.
- IBN SALLAM, Alkasem.** *Alamwal (Le financement)*. Beyrouth : Dar Alkutob Alilmiya.
- IBN TAYMIYA, Ahmad. 1983.** *al Siassât al Shariyyat phi islah al Raîe wa al raîyat (La politique de Sharia pour mettre en ordre le gouverneur et les gouvernés)*. Beirouth : Dar al Afaq al Jadidat, 1983.
- IBN ZANJAWAIH, Mohammad.** *Alamwal (Le financement)*. Ryade : Markaz Almalik Faisal lilbohouth wa al dirasat.
- IBN-HAZM, Al-ZAHIRY.** *Al-muhalla bil athâr (Le fiqh supporté par les textes)*. [éd.] Abdl-Gafa AL-BANDARY. 1e édition. Beyrouth : Dar al-kutob al-ilmiya.
- IBN-KHALDUN. 1969.** *The Muqaddimah, An Introduction to History (Une Introduction de l'histoire)*. [trad.] Franz ROSENTHAL. Princeton : Princeton University Press, 1969. In: (MERNISSI, 1983, p. 6).
- IBN-MANZOUR, Muhammad. 2003.** *Lissân al-arab (La langue des arabes)*. Beyrouth : Dar Sader, 2003.
- KANT. 1971.** *Fondements de la métaphysique des moeurs*. [trad.] Victor DELBOS. s.l. : Librairie Delagrave, 1971.
- KASIMIRSKI, [trad.]. 1970.** *Le Coran*. Paris : Flammarion, 1970.
- KAWTHARANY, Wajeeh. 1996.** *Aldawlat wa alkhilapha phi alkhitab alarabi epana althawrat alkamaliya phi Turkia (L'Etat et le califa dans le discours arabe après la révolution Kémaliste en Turquie)*. 1e édition. Beyrouth : Dar al Talia'a, 1996. Rashid Rida, Ali Abdel Razek, Abdulrahman al Shahabandar, étude et présentation de Wajeeh Kawtharany.
- KEANE, John. 2000.** *The limits of secularisme (Les limites de sécularisme)*. [auteur du livre] John Esposito, Azzam Tamimi et al. *Islam and secularisme in the Middle East (Islam et sécularisme au Moyen-Orient)*. 1e édition. London : Hurst & Company, 2000, pp. 29-37.
- KEPEL, G. 2005.** *Du jihad à la fitna*. Paris : Bayard, 2005.
- KEPEL, Gille. 1991.** *La revanche de Dieu, Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris : Le Seuil, 1991.
- KERVEGAN, Jean-François. 1996.** *Démocratie*. [auteur du livre] Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS. *Dictionnaire de philosophie politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1996, pp. 127-133.
- KINTZLER, Catherine. 2007.** *Qu'est-ce que la laïcité?* s.l. : Librairie Philosophique J.VRIN, 2007. Chemins Philosophiques. <http://books.google.fr/books?id=-Porsk2Gx7sC&pg=PA7&dq=la%C3%AFcit%C3%A9+premi%C3%A8re#v=onepage&q=la%C3%AFcit%C3%A9%20premi%C3%A8re&f=false>.
- KISSANGOULA, Justin. 2008.** *Droit à la vie*. [auteur du livre] Joël ANDRIANTSIMBAZOVINA et al. *Dictionnaire des droits de l'homme*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008, pp. 977-982.
- L'encyclopédie islamique koweïtienne*. 1e édition. Koweït : le ministère des affaires religieuses, 1996. In : (AL-HAJ, 2009).
- LABDAOUI, Abdellah. 1996.** *Intellectuels d'Orien Intellectuels d'Occident*. Paris : l'Harmattan, 1996. Collection "Histoire et perspectives méditerranéennes".

- Le nouveau Petit Robert, 2010**, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Paris : Le Robert. Nouvelle édition du Petit Robert de Paul Robert, , textes remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey.
- Le Petit Larousse illustré, 2008**, Paris : Larousse.
- LEBRETON, Gilles. 2005.** *Libertés publiques et droits de l'Homme*. 7e édition. Paris : Dalloz, 2005.
- LELIÈVRE, Nathalie. 2009.** *La fin de vie face au droit*. Paris : Heures de France, 2009.
- LERAY, Christian. 2008.** *L'analyse de contenu, de la théorie à la pratique, La méthode Morin-Chartier*. Québec : Presse de l'Université du Québec, 2008.
- LEVIN, Leah. 2005.** *Droits de l'homme, questions et réponses*. [trad.] Marcel Saporta. Paris : UNESCO, 2005. Les droits de l'homme en perspective.
- LEWIS, Bernard. 1984.** *Comment l'Islam a découvert l'Europe*. [trad.] Annick Péliissier. Paris : Gallimard, 1984. Collection tel.
- LEWIS, Bernard. 1991.** Europe, Islam et société civile. [auteur du livre] Hamid Algar et al. *Islam et politique au proche-Orient aujourd'hui*. s.l. : Editions Gallimard, 1991, pp. 11-31.
- LOCHAK, Danièle. 2009.** *Les droits de l'homme*. 3e éditions. Paris : La Découverte, 2009.
- LUCA, Nathalie. 2009.** Sécularisation et phénomène de recomposition des croyances. [auteur du livre] Patrice Decormeille et al. *Comprendre les faits religieux, approches historiques et perspectives contemporaines*. Dijon : CRDP de Bourgogne, 2009, pp. 87-99.
- LUDWIG, Quentin. 2007.** *Les religions*. Paris : Eyrolles, 2007.
- MADOUAS, Fabrice. 2011.** Débat: un islam laïc est-il possible? *Valeurs actuelles*. [En ligne] 20 Janvier 2011. [Citation : 28 Septembre 2011.] <http://www.valeursactuelles.com/dossier-d039actualit%C3%A9/dossier-d039actualit%C3%A9/d%C3%A9bat-un-islam-la%C3%AFc-est-il-possible20110120.html>.
- MAKDISI, George. 1985.** Freedom in islamic jurisprudence, Ijtihad, Taqlid, and academic freedom (La liberté dans la jurisprudence islamique, Ijtihad, taqlid et liberté académique). [auteur du livre] George MAKDISI et al. *La notion de liberté au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*. Paris : Les Belles Lettres, 1985, pp. 79-88. Avec le concours de l'Université de Pennsylvanie, Dumbarton Oaks et l'Univerité de Paris-Sorbonne (Paris IV).
- MANNA'A, Haitham. 1999.** *Alusoliyat Alislamiya wahukuk Alinsan (Les fondamentalismes musulmans et les droits de l'homme)*. Le Caire : Le Centre du Caire pour les études des droits de l'homme, 1999.
- MATHIEU, Bertrand. 2004.** Les droits de l'homme. [auteur du livre] Jean Baubérot et al. *La laïcité à l'épreuve, religions et libertés dans le monde*. s.l. : Encyclopaedia Universalis France, 2004, pp. 171-175.
- MERAD, Ali. 2007.** Le concept de "droits de l'Homme" en Islam. [auteur du livre] Marc AGI et al. *Islam et droits de l'Homme*. Paris : Des Idées et des Hommes, 2007, pp. 223-241.
- MERNISSI, Fatima. 1983.** *Sexe idéologie islam*. [trad.] Diane BROWER et Anne-Marie PELLETIER. s.l. : TIERCE, 1983.
- MILLIOT, Louis et BLANC, François-Paul. 2001.** *Introduction à l'étude du droit musulman*. Paris : DALLOZ, 2001.

- MILOT, Micheline, Ouellet, Fernand et al. 1997.** *Religion, éducation et démocratie, un enseignement culturel de la religion est-il possible?* Paris, Montréal : Harmattan, 1997. Sous la direction de Micheline Milot et Fernand Ouellet, Collection Ethikè.
- MILOT, Micheline. 2004.** Séparation, neutralité et accommodements en Amérique du Nord. [auteur du livre] Jean Baubérot et al. *La laïcité à l'épreuve, religions et libertés dans le monde*. s.l. : Encyclopaedia Universalis France, 2004, pp. 109-123.
- MOGHADAM, Valentine. 2007.** Qu'est-ce que le féminisme musulman? *Existe-il un féminisme musulman?* Paris : L'Harmattan, 2007, pp. 43-47.
- MORANDI, F et LA BORDERIE, R. 2006.** *Dictionnaire de pédagogie*. s.l. : Nathan, 2006.
- MORINEAU, Michel. 2003.** La laïcité jamais achevée? [auteur du livre] Thomas Ferenczi et al. *Religion et politique, une liaison dangereuse?* s.l. : Editions Copmlxe, 2003, pp. 157-165.
- MOURRAL, Isabelle et MILLET, Louis. 1995.** *Petite encyclopédie philosophique*. 2e édition. s.l. : Editions Universitaires, 1995.
- MUCCHIELLI, Alex et al. 2009.** *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. 3e éditions. Paris : Armand-Colin, 2009.
- MUCCHIELLI, Roger. 1991.** *L'analyse de contenu des documents et des communications*. 7e édition. Paris : ESF éditeur, 1991.
- MUSLIM.** *Sahih Mouslem (Les hadith authentifiés rapportés par Muslim)*. [éd.] Muhammad. F. Abdel Baky. 1e édition. Beyrouth : Dar ihya'a al-turath al-araby.
- PAILLÉ, Pierre et MUCCHIELLI, Alex. 2008.** *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. 2e édition. Paris : Armand Colin, 2008.
- PENA-RUIZ, Henri. 2003.** *Qu'est-ce que la laïcité?* s.l. : Editions Gallimard, 2003. Collection: Folio/Actuel.
- PENA-RUIZ, Henri. 2003/1.** *La laïcité, textes choisis et présentés*. s.l. : Editions Flammarion, 2003/1.
- PIERRET, Thomas. Hiver 2008-2009.** Les cadres de l'élite religieuse sunnite: espaces, idées, organisations et institutions. *Maghreb-Machrek*. Hiver 2008-2009, N° 198, pp. 7-17.
- POULAT, Emile. 1987.** *Liberté, laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris : CERF, 1987. Collection éthique et société.
- POULAT, Emile. 2003.** *Notre laïcité publique "La France est une république laïque"*. Paris : Berg International Editeurs, 2003.
- PRELOT, Pierre-Henri. 2008.** Laïcité. *Dictionnaire des Droits de l'Homme*. 1e édition. Paris : PUF, 2008, pp. 597-601.
- PUTMAN, Emmanuel. 2008.** Vie privée. [auteur du livre] Joël ANDRIANTSIMBAZOVINA et al. *Dictionnaire des droits de l'homme*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.
- RAMADAN, Tariq. 2002.** Religion musulmane et sociétés européennes: les formes de conflit et de régulation. [auteur du livre] Dominique Borne et al. *Europe et islam, islams d'Europe*. Versailles : CRDP de l'académie de Versailles, 2002, pp. 155-165. Actes de l'université d'été, Paris, 28-30 août 2002.
- RAMADAN, Tariq. 2005.** Les musulmans et la laïcité. *1905-2005: les enjeux de la laïcité*. Paris : L'Harmattan, 2005, pp. 93-107.
- RÉMOND, René. 2001.** *Religion et Société en Europe, La sécularisation aux XIXe et XXe siècles, 1789-2000*. Paris : Seuil, 2001.

- RIDA, Muhammad Rashid.** *Tafsîr Al-Manâr*. s.l. : Al-haia'a Al-misriya Lilkitâb.
- ROMAN, Joël. 2005.** Le renouveau de la question laïque et les principaux courants laïques aujourd'hui. *1905-2005: les enjeux de la laïcité*. Paris : L'Harmattan, 2005, pp. 37-49.
- ROY, Olivier. 2004.** Les Etats musulmans: entre islamisation et laïcité. [auteur du livre] Jean Baubérot et al. *La laïcité à l'épreuve, religions et libertés dans le monde*. s.l. : Encyclopaedia Universalis France, 2004, pp. 95-108.
- ROY, Olivier. 2005.** *La laïcité face à l'islam*. s.l. : Editions Stock, 2005.
- SAADA-GENDRON, J. 1999.** *La tolérance, Textes choisis et présentés*. Paris : GF Flammarion, 1999.
- SAHLIEH, Sami Aldeeb. 1997.** Conflits entre droit religieux et droit étatique chez les musulmans dans les pays musulmans et en Europe. *Revue internationale de droit comparé*. 1997, Vol. 49, 4, pp. 813-834.
- SHANDA TONME, Jean-Claude. 2008.** *Droits de l'homme et droits des peuples dans les relations internationales*. Paris : L'Harmattan, 2008.
- SI NACEUR, Mohamed A. 2007.** La Déclaration islamique universelle des droits de l'Homme. [auteur du livre] Marc AGI. *Islam et droits de l'homme*. Paris : Des idées et des Hommes, 2007, pp. 213-221.
- SOËTARD, Michel. 1999.** Nature et liberté en éducation. [auteur du livre] Jean HOUSSAYE et al. *Education et philosophie, approches contemporaines*. Paris : ESF éditeur, 1999, pp. 119-133.
- SOËTARD, Michel. 2007.** Recension du livre de M. Estivalèzes : Les religions dans l'enseignement laïque. *Penser l'éducation*. 2007, 21.
- SOULIER, Gérard. 1981.** *Nos droits face à l'Etat*. Paris : Seuil, 1981. Collection Points.
- SOURDEL, Dominique. 1985.** Peut-on parler de liberté dans la société de l'islam médiéval? [auteur du livre] George MAKDISI et al. *La notion de liberté au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*. Paris : Les Belles Lettres, 1985, pp. 119-133. Avec le concours de l'Université de Pennsylvanie, Dumbarton Oaks et l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV).
- SOURDEL, Janine et SOURDEL, Dominique. 1996.** *Dictionnaire historique de l'Islam*. Paris : Presses Universitaires de France, 1996.
- SUDRE, F. 2006.** *Droit européen et international des droits de l'homme*. 8e édition. Paris : PUF, 2006. In : (KISSANGOULA, 2008).
- TAMIMI, Azzam. 2000.** The origins of arab secularism (les sources de sécularisme arabe). [auteur du livre] John Esposito, Azzam Tamimi et al. *Islam and secularism in the Middle East (Islam et sécularisme au Moyen-Orient)*. 1e édition. London : Hurst & Company, 2000, pp. 13-28.
- UTHMAN, Mohammed-Fathy. 1982.** *Hoquq al-insân bayna al-sharia al-islamiya wa al-fikhr al-kanouny al-garby (Les droits de l'homme entre la charia et la pensée juridique occidentale)*. 1e édition. Le Caire : Dâr Al-Shurouq, 1982.
- VAJDA, G. 1960.** *Ahl al-kitâb*. [auteur du livre] H.A.R. GIBB, et al. *Encyclopédie de l'islam*. Leiden, Paris : E.J.BRILL, G.P. MAISONNEUVE, 1960, Vol. I, pp. 272-274. Nouvelle édition. Sous le patronage de l'union académique internationale.
- VINCENT, Gilbert, Willaime, Jean-Paul et al. 1993.** *Religions et transformations de l'Europe*. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1993. Sous la direction de Gilbert Vincent et de Jean-Paul Willaime. Collection: Maisons des Sciences de l'Homme de Strasbourg n°12.

- WAEL, Henri de. 1989.** *Le droit musulman: nature et évolution.* Paris : C.H.E.A.M., 1989.
- WATERLOT, Ghislain. 2004.** *Rousseau, religion et politique.* 1e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 2004. Collection Philosophies.
- WILLAIME, Jean-Paul. 2004.** Peut-on parler de "laïcité européenne"? [auteur du livre] Jean Baubérot et al. *La laïcité à l'épreuve, religions et libertés dans le monde.* s.l. : Encyclopaedia Universalis France, 2004, pp. 53-63.
- ZIYADEH, Radwan. 2000.** *Massirat hukuk alinsan phi al-âlam al-ârabi (Le parcours des droits de l'homme dans le monde arabe).* 1e édition. s.l. : Le Centre culturel arabe, 2000. In : (AL-Haj, 2009).
- ZIYADEH, Radwan. 2003.** Heurs et malheurs des droits de l'Homme. *Confluence méditerranée, Un printemps syrien.* 2003, 44.
- ZUBER, Valentine. 2004.** La liberté de conscience. [auteur du livre] Jean Baubérot et al. *La laïcité à l'épreuve, religions et liberté dans le monde.* s.l. : Encyclopaedia Universalis France, 2004, pp. 167-170.
- 1905-2005: les enjeux de la laïcité.** Paris : L'Harmattan, 2005. Collection Islam et Laïcité.

2. LES MANUELS ANALYSÉS

- L'éducation islamique (la partie du Saint Coran), un groupe des enseignants, le ministère de l'éducation, imprimé par l'imprimerie d'Al-Ta'âwoniya, Damas : 1964-1965. Edité par le ministère de l'éducation.
- L'éducation islamique (la partie du hadith prophétique et les recherches islamiques), un groupe des enseignants, le ministère de l'éducation, imprimé par l'imprimerie d'Al-Ihsân, Damas : 1963-1964.
- L'éducation islamique, Anwar Salîm Sultân et Muhammad Rawas Khal'ajy, amendé par : Mustafa Al-khinne et Muhammad Gassan Taha, la direction des publications et des manuels scolaires, 1^{ère} publication : 1969-1970, dernier amendement : 1973-1974.
- L'éducation islamique, Anwar Salîm Sultân et Muhammad Rawas Khal'ajy. Amendé par : Abbas Younéss, Muhammad Zakariya, Abdel Hakim Bahlaq, Haitham Dumiaty et Muhammad Al-Sakrân, l'association générale des publications et des manuels scolaires, 1^{ère} publication : 1969-1970, premier amendement : 1996-1997, dernier amendement : 2004-2005.

3. ARTICLES ET RECHERCHES EN LIGNE

AL-AAYED, Saleh, Le 26 juillet 2010, Les droits des non-musulmans en islam, (partie 2 de 13) : Les résidents non-musulmans.

<http://www.islamreligion.com/fr/articles/375>

Consulté le 9 novembre 2011.

- **Le 2 août 2010,** Les droits des non-musulmans en islam (partie 4 de 13) : Le droit à la préservation de la dignité humaine II,

<http://www.islamreligion.com/fr/articles/378/>

Consulté le 9 novembre 2011.

- **Le 16 août 2010,** Les droits des non-musulmans en islam, (Partie 7 de 13) : Leur droit à se conformer à leurs lois religieuses.

<http://www.islamreligion.com/fr/articles/374/>.

Consulté le 9 novembre 2011.

- **Le 06 septembre 2010**, Les droits des non-musulmans en islam. (Partie 10 de 13) : Protection de la vie, de la propriété et de l'honneur,

<http://www.islamreligion.com/fr/articles/391>

Consulté le 9 novembre 2011.

- **Le 06 septembre 2010**, Les droits des non-musulmans en islam. (Partie 11 de 13) : Le bon traitement.

<http://www.islamreligion.com/fr/articles/394>.

Consulté le 9 novembre 2011.

- **Le 27 septembre 2010**, Les droits des non-musulmans en islam. (Partie 13 de 13) : Protection contre les agressions extérieures,

<http://www.islamreligion.com/fr/articles/422>

Consulté le 9 novembre 2011.

AL-ANSARY, Mustafa ; AL-MUSTAFA, Hassan & KHUDAIRE, Adel, 31/03/2004, *Ta'adil al-manahej al-soudiyya bayna mu'âiyed wa mu'âred* (Pour ou contre le changement des programmes scolaires saoudiens),

<http://international.daralhayat.com/archivearticle/44474>

Consulté le 6 octobre 2011.

AL-ASSAD, Bashar, 12/12/2005, Interview avec la chaîne 2 de la télévision russe,

<http://www.baath->

party.org/proceedings_of_the_President_of_the_Republic_detail.asp?id=43

Consulté le 19/9/2011.

AL-DAUÇARY, ayed, 28/7/2008, *Tarabishi wa manhaj aliskat alidiology* (Tarabishi et la méthode de la projection idéologique)

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1216209553676&pagen_ame=Zone-Arabic-MDarik%2FMDALayout

Consulté le 27 décembre 2009.

AL-FITOURY, Abdel Hakeem, *Makaséd ikhtilaf al-darain* (les fins de la différence de deux pays – territoires-), le magazine *Islamiyat al-ma'arifa*, N° 45,

http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID=321&catID=17&adad=41

Consulté le 7 octobre 2011.

AL-GHANNOUSHI, Rashed, 14/2/2005, *Ta'abir igtimaiy an altawhid* (Une expression sociale de l'unification),

<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2005/02/article02a.shtml>

Consulté le 12 avril 2009

- **13/11/2008**, *Al-islam wa al-ilmaniya* (Islam et laïcité),

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/7B0422CE-2759-4CF9-B11E-D0321BFBABA6.htm>

Consulté le 31 décembre 2009

- **25/12/2008**, *Hal hunaka forace amal mushtarak baina al-islamiyeen wa al-ilmaniyeen ?* (Y a-t-il des possibilités de travail commun entre islamistes et laïques?)

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/D6C2A631-877C-4770-9C1A-A2BA720E3C20.htm>

Consulté le 26 décembre 2008

- **14/10/2009**, *Hal phi al-islam nitham li al-dawla am marji'e li al-kanon?* (Y a-t-il en islam un système d'Etat ou plutôt une référence de la loi ?),

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/2374F96F-95DF-42D9-8838-A3C6EA58242E.htm>

Consulté le 31 décembre 2009

AL-HAJ, Abdelrahman, 28 décembre 2004, *Sourat aldawla wa zille alkilafa* (La forme de l'Etat et l'ombre du califat),

<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2004/12/article03.shtml>

Consulté le 12 avril 2009

- **21 mars 2005**, *Al-alam min manzour fiqhy* (Le monde d'après une perspective jurisprudentielle islamique).

<http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module=89147f8324a0069516fb74f3f8726ced&cat=4&id=31&m=72c1b1013eb22b16c1caf73d25ca8921>

Cons le 7 May 2011.

- **11 octobre 2005**, *Al-umma wal kilafa wal dawla wal siyassa* (La nation, le califat, l'Etat et la politique),

<http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module=b83ee53df4194c1de970776f70fbb47e&cat=11&id=364&m=3230ce1d803441ec437fae2ac87afb14>

Cons le 7 mai 2011

- **17 août 2006**, *Aldawla Aldiniya wa hakimiat Allah* (L'Etat religieux et la gouvernance de Dieu).

<http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module=5debbc23733dc9f0355cc9ae1ee2f0ae&cat=8&id=138&m=d05e179493fce419f81269fa5ad8e4ca>

Cons le 7 May 2011

- **11 avril 2008**, *Taqnin Alfiqh wa tatbiq Alshariâ* (La codification du droit musulman et l'application de la charia).

<http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module=981ac9e96cc555c4f9c93a34386df5b5&cat=3&id=465&m=6630fabdbf1d6085832fe41d34d2d5be>

Cons le 15 mai 2011

- **11 mai 2008**, *Alhouiya alwataniya wa alhouiya aldiniya wa maazeq alijthade alfiqhie* (L'identité nationale et l'identité religieuse et le dilemme de la relecture en jurisprudence islamique),

<http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module=54f8f21643b951f52d0727c86cad42c1&cat=8&id=491&m=f82c4baf8d65115ebb82228a1135e9cc>

Consulté le 24 oct. 09

- **13 avril 2011**, *Murajaa phi al-jadal ajtiqhy al-hadith hawla qadiyat al-riddah* (Une révision du nouveau débat juridique sur l'apostasie),

<http://www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/130118-apostasy.html>

Consulté le 15 avril 2011

AL-HROUB, Khaled, 27/8/2008, *Al-islamiyoun al-arab wa al-masâla al-ilmaniyya* (Les islamistes Arabes et la question laïque)

[http://www.al-](http://www.al-sharq.com/DisplayArticle.aspx?xf=2008.August.article_20080827_4&id=columnist&sid=khalidalkhorob)

[sharq.com/DisplayArticle.aspx?xf=2008.August.article_20080827_4&id=columnist&sid=khalidalkhorob](http://www.al-sharq.com/DisplayArticle.aspx?xf=2008.August.article_20080827_4&id=columnist&sid=khalidalkhorob)

Consulté le 12 décembre 2008

ESBER, Ali, 16/04/2008, Interview avec le poète syrien Ali ESBER (connu par le nom ADONIS) sur la chaîne de la télévision arabe Dubaï.

AL-KAILANY, Shams Al-dîne, 28/03/2009, *Ru'yat al-islamiyeen lil-alam* (La vision du monde chez les islamistes), Dar al-hayat

<http://www.alhayat.com/classics/03-2009/Item-20090327-4915dc21-c0a8-10ed-000c-e0bb8668043a/story.html>

Consulté le 5 avril 2009

- **14/08/2010**, *Hawla Otrouhat tatbiq al-sharia* (Autour de la thèse de l'application de la charia),

<http://international.daralhayat.com/internationalarticle/171852>

Consulté le 14 août 10

AL-KATTAWY, Omar, 5 août 2008, *Dâr al-islam wa Dâr al-harb, ru'ya muasirah* (le pays de l'islam et le pays de la guerre, une vision contemporaine),

<http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?cat=4&id=543>

Consulté le 2 févr. 12

Almashrou'e alsiyasi lisouria almustaqbal -6-, Le projet politique de Syrie de l'avenir-6-), sur le site Internet des frères musulmans syriens,

http://www.ikhwansyrian.com/index.php?option=com_content&task=view&id=2210&Itemid=137

Consulté le 13 décembre 2009

AL-MAWDUDY, s.d, *Nizam Alhayat phi al-islam* (Le système de vie en Islam), traduction : Muhammad Asem Haddad.

<http://www.tawhed.ws>

AL-MESSIRY, Abdelwahab. 29 Juillet 2001. *Alilmaniya* (La sécularisation). *islam online*.

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&pagename=Zone-Arabic-ArtCulture/ACALayout&cid=1184649293841.

Consulté le 27 Décembre 2009.

AL-MIDANI, Mohammed Amin, mai 2009, La liberté religieuse en tant que droit de l'Homme dans l'Islam,

http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/isl_lib_rel_09.htm

Consulté le 13 octobre 2009

- **2004**, *La question des minorités et le statut des non-musulmans en Islam*. Une intervention lors d'un Colloque intitulé: *La religion est-elle un obstacle à l'application des droits de l'homme?*, organisé les 10-11 décembre 2004 à Lyon, par l'Institut des Droits de l'Homme de Lyon en collaboration avec l'Intercenter de Messina, et le Centre Arabe de l'Education au Droit international Humanitaire et aux Droits Humains.

http://www.acihl.org/articles.htm?article_id=4

Consulté le 28 mai 2010

- La protection des droits de l'enfant au sein de l'Organisation de la Conférence islamique,

http://www.acihl.org/articles.htm?article_id=14

Consulté le 13 mars 2011.

- Les Déclarations islamiques des droits de l'homme,

http://www.acihl.org/article.htm?article_id=5

Consulté le 27 févr. 11.

AL-MUALA, Abderrahmane, 12 avril 2010, Crime et châtement en islam (partie 1 de 5) : Introduction,

<http://www.islamreligion.com/fr/articles/253/viewall/>

Consulté le 24 février 2012

AL-QARADAWY, Yussof, 21 février 1998, Interview sue le thème « Le don d'organes » sur le site Internet *islamicmedicine*,

<http://www.islamicmedicine.org/qaorgandonar.htm>

Consulté le 13 mars 2012.

- **30 novembre 2003**, La biographie du Qaradawy, 3^{ème} partie,

<http://www.qaradawi.net/writer/45/1904.html>

Consulté le 4 avril 2012

- **2 janvier 2011**, Le programme "Ash-Shari'a wal Haya" sur la chaîne arabe d'al-Jazeera.

AL-RAISSOUNY, Ahmad, 29 août 2007, *Had Al-riddah wal ishkak al-aussouly* (Le châtement de l'apostasie et la problématique de l'interprétation)

http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1188045387621&page_name=Zone-Arabic-MDarik%2FMDALayout

Consulté le 20 novembre 2009

AL-SAWWAH, Wael, 6/9/2007, *Phi alilmaniyya wa alilmaniyya alsouriyya* (Dans la laïcité et la laïcité syrienne)

<http://www.alawan.org/%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9.html>

Consulté le 20 avril 10

AL-SAYYED, Radwan, 21/2/2005, *aldawlat aldiniya lada alislamiyeen almuasirine* (L'Etat religieux chez les islamistes contemporains),

<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2005/02/article03.shtml>

Consulté le 12 avril 2009

- **24/09/2006**, *Ru'yat al-alam phi al-fikr al-islami al-mu'âser* (La vision du monde dans la pensée islamique contemporaine)

<http://islamonline.net/Arabic/contemporary/culture/2006/09/02F.shtml>

Consulté le 30 septembre 2011

AL-SHEHA, Abderrahmane, Octobre 2008, Introduction générale aux droits de l'homme en Islam. Tiré du livre d'Abderrahmane Al-Sheha : « Les Droits de l'Homme en Islam : Halte aux préjugés ! ». Relecture et adaptation : Gilles Kervenn. Révision : Njikum Yahya D. Traduction : Yaqub Chérif (Editions Assia). Publié par le bureau de prêche de Rabwah (Riyadh).

<http://www.islamhouse.com/p/204425>

- **15 juillet 2009**, La Déclaration Islamique des Droits de l'Homme, suivie de leurs spécificités dans la Charia Islamique. Traduction : Yaqub Chérif. Révision : Njikum Yahya. Relecture et adaptation : Gilles Kervenn

<http://www.islamhouse.com/p/223244>

Consulté le 19 avril 2011

- **janvier, 2009**, La Charia islamique, un système pénal barbare qui violerait les droits de l'homme ? Tiré du livre d'Abderrahmane Al-Sheha « Les Droits de l'Homme en Islam : Halte aux préjugés ! » Traduction : Yaqub Chérif (Editions Assia) Révision : Njikum Yahya D. Relecture et adaptation : Gilles Kervenn Publié par le bureau de prêche de Rabwah (Riyadh),

www.islamhouse.com

AL-UMARY, Ahmad, 27/2/2009, *Alilmaniyya hadaf islami !* (La laïcité est un but islamique !)

<http://www.alarab.com.qa/details.php?docId=74274&issueNo=431&secId=23>

Consulté le 27 décembre 09

- BAROUT, Mohammad-Jamal, 29/12/2005**, *Phi al-Ilmaniya wa al-ilmaniya al-moumina* (Sur la laïcité et la sécularisation croyante), Le quotidien saoudien Alwatan, in : <http://www.mokarabat.com/m897.htm>
Consulté le 9 janvier 2010.
- BEAUCHAMP, Yvon, 13 Mai 2010**, Droit de mourir dans la dignité; conditions et les soins de fin de vie, le droit et les modalités éventuelles d'encadrement du droit à l'euthanasie, Hôpital Sacré-Cœur de Montréal, Université de Montréal, <http://www.frontieres.uqam.ca/pdf/acfas-2010/beauchamp-yvon-memoire-euthanasie.pdf>
Consulté le 22 février 2012.
- BERNAT, Joël. 2003**. Une notion “ boussole ” : Weltanschauung (La vision-du-monde). *psychanalyse.lu*. [En ligne] 2003. [Citation : 3 Octobre 2011.] Article paru dans Le Mouvement Psychanalytique, vol.IV, n° II, 2003, L'Harmattan.
<http://www.psychanalyse.lu/articles/Bernat-NotionsBoussoles.htm>.
- BOUBAKEUR, Dalil, (s.d)**, Euthanasie, <http://www.mosquee-de-paris.org/Conf/Medecine/I0401.pdf>
Consulté le 8 mars 2012.
- Cambridge book reviews, 12/01/2008**, *Alislam wa alilmaniya phi alsharq alawsat*, Islam et sécularisation au Moyen-Orient, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/8D4CC826-77D5-477E-B672-EA0715A24531.htm>
Consulté le 10 février 2010.
- CAMY, O. Les formes d'État**, Cours de droit constitutionnel général, Section I. <http://www.droitconstitutionnel.net/formes-Etat.html>
Consulté le 28/8/2011.
- CHIFFOLEAU, Sylvia, 09 février 2007**, « La Syrie au quotidien : cultures et pratiques du changement Présentation », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 115-116 | décembre 2006,
<http://remmm.revues.org/index3008.html>
Consulté le 10 novembre 2009.
- CHRAIBI, Khalid, 11 mars 2008**, La charia et les droits de la femme au 21^e siècle <http://oumma.com/La-charia-et-les-droits-de-la>
Consulté le 3 mai 2011.
- CNCDH** (Commission nationale consultative des droits de l'homme), *La laïcité aujourd'hui*, http://www.cncdh.fr/rubrique.php?id_rubrique=116&debut_page=14.
Consulté le 26 avril 2009.
- Colloque, 10 avril 2008**, Visions du monde et modernités religieuses : regards croisés, Meknès – Maroc, Publié le mardi 30 octobre 2007 par Raphaëlle DAUDÉ <http://calenda.revues.org/nouvelle9263.html>
Consulté le 9 octobre 2008.
- Colloque européen, le 17 avril 2008**, « Laïcité et Droits de l'homme », Bruxelles, Pour la FHE et le CAL, valeurs universelles et indissociables. <http://www.ulb.ac.be/cal/presse/prisesdeposition/2008/17042008.html>
Consulté le 26 avril 2009.
- DESCHENAUX, Frédéric et LAFLAMME, Claude. 2007**. Analyse du champ de la recherche en sciences de l'éducation au regard des méthodes employées : la bataille est-elle vraiment gagnée pour le qualitatif? *Recherches qualitatives*. 2007, Vol. 27(2), pp. 5-27. <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>

DURANT, Will, 'The Story Of Civilization.' vol. 13. p. 131-132. In: Les droits des non-musulmans en islam. Le 19 juillet 2010. (Partie 1 de 13) : Un fondement islamique. Par IslamReligion.com (rédigé, à l'origine, par Saleh al-Aayed). L'adresse web de cet article: <http://www.islamreligion.com/fr/articles/374> Copyright © 2006-2011.

Egalité homme-femme au travail : où en est la France? Le magazine l'Express, le 08/03/2012

http://www.lexpress.fr/emploi-carriere/emploi/egalite-homme-femme-au-travail-ou-en-est-la-france_1090427.html

Consulté le 3 juin 2012

FAHESS, Hani, 9/3/2005, *Imtina'a Tanmeet aldawla* (L'impossibilité de normaliser l'Etat),

<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2005/03/article02.shtml>

Consulté le 12 avril 2009.

Fatwa (avis religieux d'un juriste) sur le site *islamweb* à 8/12/2002

<http://www.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=25713>

Consulté le 20/08/2011.

FILIU, Jean-Pierre, mai 2008, Le spectre du califat hante les Etats-Unis,

<http://www.monde-diplomatique.fr/2008/05/FILIU/15869>

Consulté le 16 mars 2010

FREUD, Sigmund, 1918, *Civilization & Die Weltanschauung*, Modern History Sourcebook, Scanned by Jerome S. ARKENBERG, Cal. State Fullerton. Paul Halsall, January 1999,

<http://www.fordham.edu/halsall/mod/1918freud-civwelt.html>

Consulté le 29 septembre 2008

GHALIOUN, Burhan. 2000. Islam, modernité et laïcité. Les sociétés arabes contemporaines. *Confluences Méditerranée*. 2000, n° 33.

<http://confluences.ifrance.com/numeros/33.htm>

Consulté le 12 avril 2010.

- **25/4/2003**, Interview Burhan Ghalioun,

<http://www.lepoint.fr/actualites-monde/2003-04-25/interview-burhan-ghalioun/924/0/119534>

Consulté le 31 octobre 2009.

- **29/9/2004**, Burhan Ghalioun: "L'Islam n'est pas un obstacle à la modernité", Interview, Propos recueillis par Benjamin Neumann,

http://www.lexpansion.com/economie/actualite-economique/burhan-ghalioun-l-islam-n-est-pas-un-obstacle-a-la-modernite_106269.html

Consulté le 31 octobre 2009.

GHARAIBAH, Ibrahim, 20 octobre 2004, *Al-dawla phi al-fikr al-islami al-muaaser* (L'État dans la pensée islamique contemporaine),

<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2004/10/article02.shtml>

Consulté le 12 avril 2009

HAIJ-SALEH, Yaseen, 25 janvier 2008, *Phi alnikash alsoury hawla alilmaniyya wa ma wara'aho* (Le débat et ce qui est derrière le débat syrien sur la laïcité),

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=122855>

Consulté le 9 février 10.

- **7 août 2012**, *Al-taifiyya nitage iftiqarina ela syasat indimage watany* (Le sectarisme est le résultat du manque d'une politique d'intégration nationale), entretien avec M. HIJJIRY.

<http://aljarida.com/2012/08/07/2012531622/>

Consulté le 21 septembre 2012

HILALY, Abderrahmane, 14 mai 2006. *Alislam wahukuk Alinsan* (L'islam et les droits de l'homme), les questions de la référence et de l'efficacité.

<http://www.almultaka.net/ShowMaqal.php?module=1d7f2616b55ff7131464d4942a886a3c&cat=7&id=125&m=503bc2e04115261185a82695542071e9>

Consulté le 11 novembre 2009.

HIPPERT, Denis. 2011. Comment justifier les droits de l'homme ? Rainer Forst et le droit de justification. *La vie des idées*. [En ligne] 15 Juillet 2011. [Citation : 28 Septembre 2011.] <http://www.laviedesidees.fr/Comment-justifier-les-droits-de-l.html>. 2105-3030.

HOUAIDY, Fahmy, 2/2/2010. *Mukafahaton liltaassub aw nabthon liltadayon* (Lutter contre l'intégrisme ou la religiosité?).

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/1CD69849-02DE-4769-AA8E-039498C7E24B.htm>.

Consulté le 05 février 2010.

- **19/4/2011**, *Aldawla aldimocratiyya kabla almadaniyya aw aldiniyya* (L'Etat démocratique avant l'Etat civil et l'Etat religieux)

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/3060EA5F-DAF7-4A3E-B162-52DB00A27534.htm?GoogleStatID=30>

Consulté le 20 avril 2011.

IBN BAZ, Abdel-Aziz, *Hukm al-ijhâd* (La question de l'avortement),

<http://www.binbaz.org.sa/mat/11894>

Consulté le 8 mars 2012.

IBRAHIM, Sami, 4/9/2006, *Alilmanyia wa alislam fi mouajahat altahrif*, (la laïcité et l'islam contre la falsification),

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/9CAFF126-3B52-4E4E-A3AA-2A6319201577.htm>

Consulté le 5 mai 2009.

JABBOUR, George, 20/9/2011, *al-simât al-mumaïza phi syagât al-dassatir al-souriyya* (Les caractères distinctifs dans la rédaction des Constitutions syriennes), résumé de conférence recueilli par A. HASAN.

<http://alwatan.sy/newsd.php?idn=108743>

Consulté le 20 septembre 2011

KEANE, John, Sécularisme ?

<http://johnkeane.net/wp-content/uploads/2011/01/secularism.pdf>

Consulté le 26 juillet 2011

KHALIL, Muhammad, 20 juillet 2006, Des oulémas d'Al-Azhar : Les deux termes de « pays de la guerre » et « pays de la paix » ne sont plus valides au sein de l'organisation internationale contemporaine, le journal AL-Sharq Al-Awsat, n° 10096.

<http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&article=373982&issueno=10096>

Consulté le 2 février 2012.

KINTZLER, Cathrine, 22/2/2008, La laïcité remise en question ? Entretien, par Rachid BOUTAYEB,

<http://www.commongroundnews.org/article.php?id=22641&lan=fr&sid=1&sp=0&isNew=0>

Consulté le 21 janvier 2010.

La capitation et l'impôt foncier, 28 avril 2003,

<http://www.islamophile.org/spip/La-capitation-et-l-impot-foncier.html>

Consulté le 22/8/2011.

LAMBERT, Pierre-Yves, 7 juillet 2004, L'islam et Les gens du Livre (*Ahl al-Kitab*), (extrait d'un travail d'études approfondies de questions d'anthropologie sociale et culturelle à l'Université Libre de Bruxelles (Belgique), début 1986)

<http://oumma.com/L-islam-et-Les-gens-du-Livre-Ahl>

Consulté le 11 octobre 2011.

L'analyse de contenu,

http://www.inh.fr/enseignements/idp/outils/etude_marche/contenu_psycho_socio.pdf

Consulté le 24 décembre 2011.

LANDIS, Joshua, 2003, Islamic Education in Syria: Undoing Secularism (démolition de la sécularité), Prepared for Constructs of Inclusion and Exclusion: Religion and Identity Formation in Middle Eastern School Curricula. Watson Institute for International Studies, Brown University, November 2003

<http://faculty-staff.ou.edu/L/Joshua.M.Landis-1/Islamic%20Education%20in%20Syria.htm>

Consulté le 6 octobre 2011.

La Syrie, sur le site de Larousse

<http://www.larousse.fr/encyclopedie/pays/Syrie/145682>

Consulté le 11 févr. 2010.

Le Parti Baath, sur le site de Larousse

<http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Baath/107019>

Consulté le 11 févr. 2010.

LORY, Pierre, Septembre 2007, La charia. *Enseigner l'histoire de l'islam*, sur le site de IESR : <http://www.iesr.fr>

MAKKY, Majd, 1, 10, 2009, *Mustafa Al-Kinne, al-âlim wal Murabby* (la savant et l'éducateur). <http://www.islamsyria.com/cvs.php?action=details&CVID=128> Consulté le 30 décembre 2011.

MALKAWY, Fathy, 21/09/2006, *Ru'yat al-alam inda al-islamiyeen* (La vision du monde chez les islamistes)

http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1173364120946&pagen_ame=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout

Consulté le 5/10/2008

MANNA'A, Haytham, 23/02/2010, *Alislamophobia wa alilmaniyya aldimocratiyya*, (L'islamophobie et la démocratie laïque)

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/1BDAEF76-3E74-4D53-AFC4-B13815B33B8B.htm>

Consulté le 24 févr. 2010.

MARZOUKI, Moncef, 1er janvier 2006, Laïcité et Islam dans le débat politique arabe contemporain,

http://www.resaq.org/article.php3?id_article=599

Cons le 22 juil. 2011.

MINOUI, Delphine, 14 août 2008, La société syrienne slalome entre les lignes rouges

<http://www.lefigaro.fr/international/2008/08/15/01003-20080815ARTFIG00015-la-societe-syrienne-slalome-entreles-lignes-rouges-.php>

Consulté le 23 novembre 2009.

- NASSI, Amira, 2 juin 2008**, La sexualité en Islam a une portée spirituelle,
<http://oumma.com/La-sexualite-en-Islam-a-une-portee>
 Consulté le 16 mars 2012.
- OTHMANY, Saed Aldine. 5/5/2005**. *Alislam wa aldawlat almadaniya* (l'islam et l'Etat civil),
<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2005/05/article01.shtml>.
 Consulté le 12 avril 2009.
- Qui sont les Gens du Livre ? 17-6-2009**,
<http://www.islamweb.net/frh/index.php?page=articles&id=144664>
 Consulté le 11 octobre 2011.
- RAMADAN, Tariq, 18 mars 2005**, Appel international à un moratoire sur les châtiments corporels, la lapidation et la peine de mort dans le monde musulman,
<http://www.tariqramadan.com/Appel-international-a-un-moratoire.258.html>
 Consulté le 29 mars 2012.
- SEURAT, Michel, juin 1986**, Remarques sur l'Etat syrien
<http://www.esprit.presse.fr/review/article.php?code=13111>
 Consulté le 9 novembre 2009.
- SIDDIQI, Muzammil, 9/12/2002**. Le Jihad : sa vraie signification et son but.
<http://www.islamophile.org/spip/Le-Jihad-sa-vraie-signification-et.html>
 Consulté le 28 novembre 2011.
- TARABISHI, George, 1/7/2008**, *Al-ilmaniya matlab islami* (La laïcité, une exigence islamique)
http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1213871492021&pagename=Zone-Arabic-ArtCulture%2FACALayout
 Consulté le 27 décembre 2009.
- Toupictionnaire**, le dictionnaire de politique, article « laïcité »,
<http://www.toupie.org/Dictionnaire/Laicite.htm>,
 Consulté le 10 décembre 2009.
- Weltanschauung, Le dictionnaire d'Oxford enligne**,
<http://oxforddictionaries.com/definition/Weltanschauung>
 Cons le 29 Septembre 2011.
- WIMBERLEY, (s.d), J.** Éducation et religion : Les chemins de la tolérance. L'éducation au service du dialogue interculturel et interconfessionnel. La nouvelle initiative du Conseil de l'Europe.
<http://www.ibe.unesco.org/publications/Prospects/ProspectsPdf/126f/wimf.pdf>
 Consulté le 24 août 2012.
- ZAHAD, Isâm & HAUBY Jamal, avril, 2007**, *Tahkîm al-charia wa ma'ûqât al-tatbîq* (La gouvernance de charia et les obstacles de l'application), une recherche présentée à la conférence : « L'islam et les défis contemporains », la faculté de Usûl Al-dîn à l'université islamique (Arabie Saoudite), 2-3/4/2007.
- ZIYADA, Radwan, 24/8/2004**, *Aldawla alislamiya hakikat shariya am wahm ?* (L'Etat islamique est-il une réalité ou une illusion ?)
<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2004/08/article03.shtml>
 Consulté le 12 avril 2009.

4. CONVENTIONS ET DÉCLARATIONS INTERNATIONALES

CDE, 1989, Convention relative aux Droits de l'Enfant, Adoptée et ouverte à la signature, ratification et adhésion par l'Assemblée générale dans sa résolution 44/25 du 20 novembre 1989.

<http://www2.ohchr.org/french/law/crc.htm>

Consulté le 26 juin 2012

CDEI, 2005, Covenant des Droits de l'Enfant en Islam, issu de la 32^{ème} Conférence des ministres des Affaires étrangères des États islamiques, tenue à Sana'a (Yémen) du 28 au 30 juin 2005.

http://www.oic-oci.org/page_detail.asp?p_id=130

Consulté le 26 juin 2012

CEDH, 1950, La Convention Européenne des droits de l'homme, (signée à Rome, le 4 novembre 1950, et entrée en vigueur le 3 septembre 1953).

<http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/3322C607-6688-4E0F-9B72-40D4F36E9B32/0/CEDH1950FRE.pdf>

Consulté le 7 mars 2012

DCDHI, 1990, Déclaration du Caire sur les droits de l'Homme en islam, issue de la dix-neuvième Conférence islamique des Ministres des Affaires étrangères, Le Caire, 05 août 1990.

<http://www.isesco.org.ma/francais/publications/Droitshomme/page7.php>

Consulté le 27 février 11.

DDHC, 1789, La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1789

<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp>

Consulté le 22 septembre 2011.

DDPEMI, 1994, Déclaration sur les droits et la protection de l'enfant dans le monde islamique, Organisation de la Conférence Islamique / Casablanca, 15 décembre 1994, Bibliothèque Jeanne Hersch,

http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/inst_org-decla94.htm

Consulté le 1 mai 11.

Déclaration de principes sur la tolérance. Proclamée et signée le 16 novembre 1995 par les Etats membres de l'UNESCO.

<http://www.unesco.org/cpp/fr/declarations/tolerance.htm>

Consulté le 13 Décembre 2011.

DIUDH, 1981, Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, Paris, septembre 1981, Conseil islamique pour l'Europe,

http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/inst_cons-decla81_1.htm.

Consulté le 13 octobre 2009.

DUDH, 1948, Déclaration universelle des droits de l'homme, 10 décembre 1948,

<http://www.un.org/fr/documents/udhr/>

Consulté le 16 juil. 10.

La Déclaration d'indépendance américaine, 1776

http://www.aidh.org/Biblio/Text_fondat/US_03.htm#1

Consulté le 22 sept. 11.

PDEA, 1983, Le Pacte des droits de l'enfant arabe de 1983,

http://www.acihl.org/article.htm?article_id=7

Consulté Le 13 mars 2011.

PROTOCOLE n° 6 à la Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales concernant l'abolition de la peine de mort, Strasbourg, 28 avril 1983, entré en vigueur le 1^{er} mars 1985,

<http://conventions.coe.int/Treaty/fr/Treaties/Html/114.htm>

Consulté le 7 mars 2012

5. SITES INTERNET

Le site du Parti Baath

http://www.baath-party.org/improvement_detail.asp?id=7

Consulté le 19/9/2011

Le site du Parlement syrien,

<http://www.parliament.gov.sy/ar/law.php>

Consulté le 27 octobre 2009.

ANNEXES

ANNEXE 1 : Le corpus analysé

Manuels 64, v 1.

التربية الإسلامية للصف الثاني الثانوي، الكتاب الأول، في القرآن الكريم (التلاوة - التفسير - الاستحفاظ)، 1964 -

1965

ص 11

أولاً: القرآن الكريم

ص 14

إن هذا القرآن العظيم الذي أراد الله دستوراً للعالم منذ بعث النبي (ص)¹⁰¹ إلى يوم القيامة كتاب يهدي إلى الشريعة التي بلغت الكمال في الاستقامة لأنها حق وصدق، ولأنها اشتملت على أصح العقائد وخير العبادات وأشرف الأخلاق وأصلح النظم الاقتصادية والسياسية للجماعة الإنسانية.

ص 15

(القرآن يدعو) إلى الحج وهو مؤتمر سياسي وعبادة يتجلى فيها الإذعان لله والمساواة بين عباده. وفي الأخلاق، دعا إلى الإخلاص والبذل والتضحية والجرأة في قول الحق كما دعا إلى المحبة والتراحم وحرمة البغي والعدوان بالقول أو بالفعل وعلم الناس كيف يعيشون أعزة أحراراً وعلمهم في الوقت نفسه كيف يرعون حرمت الأنفس والمال والأعراض والبيوت وكل ما ينبغي أن يصاب من حقوق سواهم وإن اختلفوا في الدين والجنس أو اللغة أو الوطن.

وفي التشريع، وضع خير النظم لتكوين الأسرة وصيانة حقوق أفرادها وبين علاقة الحاكم بالمحكومين في الأمة والنظام الشوري الذي يقوم عليه الحكم ووضح سلوك الأمة الإسلامية مع سواها من الأمم وشرح نظام المعاملات الاقتصادية وفرض العقوبات على من يخرج على أحكام الدين التشريعية. وإن الناس لو اتبعوا هدى القرآن الكريم لسعدوا أفراداً وجماعات في دنياهم وأخراهم.

ص 18

سورة آل عمران

ص 19

... وبيئت أن الأمة المحمدية خير الأمم، ونهت المؤمنين عن أن يتخذوا لأنفسهم أولياء من أهل دين غير دينهم.

ص 20

الله هو الذي يصورنا في الأرحام كيف يشاء على الصورة التي يراها من الذكورة والأنوثة والسمات المميزة والشكل واللون...

زين للناس حب ما يشتهون من النساء والأولاد والمال والخيل والأنعام والزرور والعقلاء هم الذين يملكون ما يملكون منها بالطرق الشرعية ويتمتعون بها في الحدود التي أباحها الشرع.

ص 22

هُوَ الَّذِي بَصَّرَكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦)

ص 34

اشرح قوله تعالى "إن الدين عند الله الإسلام" وهل تحوي كلمة الإسلام سائر الديانات السماوية غير المحرفة. تنص بعض الآيات التي قرأت على ظاهرة تغير الديانات عما جاء به الأنبياء السابقون.

أ. حدد الآية التي تتضمن هذا المعنى

ب. ما هو سبب هذا الانحراف الذي تقرره الآية؟

ت. اذكر أمثلة لهذا القانون

ث. ما الذي يعصم أمة الإسلام من الانحراف؟

ص 41

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (٦٤)

ص 44

كلمة سواء بيننا وبينكم: مبدأ لا يختلف فيه بعضنا عن بعض وهو ما شهد به القرآن والتوراة المنزلة على موسى والإنجيل المنزل على عيسى.

ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً: لا يدين بعضنا لبعض بالطاعة في التحليل والتحريم.

ص 45

معجزات الأنبياء الدالة على صدق نبوتهم جاءت وانقضت إلا معجزة القرآن الباقية بحفظ الله لها مما يشير إلى أن الشرائع السابقة بنسخها ظهور القرآن الكريم.

¹⁰¹ حرف الصاد بين قوسين (ص) اختصار لعبارة "صلى الله عليه وسلم".

عيسى عليه السلام وأتباعه مسلمون ومن خرج على ملتهم ملة إبراهيم كفر به.

ص 46

بين وجوه المكر الذي استعمله أهل الكتاب مع المسلمين ولماذا حقدوا على المسلمين كل هذا الحق؟

ص 47

كان فريق من اليهود يستحل أموال العرب ولا يرون الأمانة واجبة في معاملتهم فكانوا لا يؤدون حق العربي إلا مادام مطالباً به .. يزعمون أن ذلك في توراتهم وقد ورد في حديث رواه سعيد بن جبير وهو تابعي أن رسول الله (ص) لما نزلت هذه الآية قال فيهم: " كذب أعداء الله ما من شيء كان في الجاهلية إلا وهو تحت قدمي إلا الأمانة فإنها مؤداة إلى البر والفاجر " فهذا الادعاء افتراء ظاهر على الله.

ومع ذلك فإن من بني إسرائيل أمناء ولكن أكثرهم إلى اليوم ما زالوا على هذا الخلق السيئ.

ص 49

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِطَارٍ يُؤَدُّ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدُّ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قائماً ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٥) بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٧٦)

ص 50

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَتَتَّبِعُنَّهُ ۚ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي ۚ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (٨١) فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٨٢) أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٨٣) قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (٨٤) وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٨٥) كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٨٦) أُولَٰئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (٨٧) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ (٨٨) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٨٩) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ إِزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ نُقْبِلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (٩٠) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مَلَأُ الْأَرْضَ دَهَابًا وَلَوْ افْتَدَىٰ بِهِ ۗ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مَنْ نَاصِرِينَ (٩١)

ص 51

تقبيح الارتداد عن الإيمان والعياذ بالله

جزاء المرتدين

التوبة من الردة

ص 52

إلا ما دمت عليه قائماً: إلا إذا لازمته مطالباً بحقك.

ليس علينا في الأميين سبيل: ليس علينا ذنب إذا لم نرد الدين الذي علينا للاميين وهم العرب.

وهم يعلمون: وهم يعلمون أنه ظلم وهو بيان لإصرارهم عليه.

ص 53

الظالمين: المرتدين، لأن في ارتدادهم ظلماً لأنفسهم.

بعض اليهود والنصارى يعتبر خيانة المسلمين أمراً طبيعياً ولا يظهرون الأمانة لهم إلا إذا اشتد ساعد المسلمين وأصبحوا بحالة يستطيعون فيها أخذ حقهم بالقوة.

بين هل جميع أهل الكتاب في درجة واحدة من الأمانة؟ مثل لذلك.

وضح لماذا لا يمتنع اليهودي عن حلف اليمين؟ وهل لا تزال فيهم هذه الخصلة؟

اذكر هل بين الرسالات السماوية خلاف في العقيدة والدعوة؟ وما هو موقف الأنبياء بعضهم من بعض؟

في الآية 85 نهي عن اتباع غير الإسلام فهل الإسلام هو رسالة محمد خاصة؟ وما هو موقفك من التحريف الذي دخل على بعض الرسالات السماوية؟

لخص جزاء الكفار والمرتدين عن الإيمان...

ص 59

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۗ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُ هُمُ الْفَاسِقُونَ (١١٠)

أمة محمد خير الأمم

ص 60

لَيْسُوا سَوَاءً ۗ مَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (١١٤) وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (١١٥)

ص 61

أهل الكتاب: كل ذي دين وله كتاب سماوي والمراد بهم هنا اليهود والنصارى.

ص 62

المعروف: ما يأمر به الشرع ومن شأن العقل الصحيح أن يقره.

المنكر: ما ينهى عنه الشرع وهو مما ينكره ويستقبحه العقل الصحيح.
إلا بحبل من الله: لكن إذا كانوا مستمسكين بعهد من الله على المؤمنين بعدم إيدانهم إذا دفعوا الجزية.
ليسوا سواء: ليس أهل الكتاب في درجة واحدة.

ص 63

أمة قائمة: جماعة عادلة ثبتوا على دين صحيح فدخلوا في الإسلام.
بنو إسرائيل كذبوا على الله وعلى أنبيائه فهل يتورعون أن يكذبوا على الناس!!!
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله هذه المبادئ الثلاثة جعلت من المسلمين خير أمة أخرجت للناس.
الصالحون من أهل الكتاب يؤمنون بأن القرآن حق من عند الله فيتبعونه دون غيره ولذلك ينجون من عقاب الله.

ص 64

ما هو عدد المسلمين اليوم الذين يوجه الله إليهم نداءه "واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا!"
هل يسر الصهانية والمستعمرين وأعداء أمة محمد (ص) الاستجابة لهذا النداء؟ لماذا؟
عدد أقسام أهل الكتاب من خلال دراستك للآيات من 110 - 115.

ص 65

كان رجال من المسلمين يوادون رجالاً من اليهود والمنافقين ويواصلونهم لما كان بينهم من علاقات في الجاهلية قبل الإسلام فنهاهم الله عن ذلك بقوله: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم... إلى قوله "والله بما يعملون محيط"، وفي ذلك تحذير للمسلمين في كل زمان ومكان أن يتخذوا لهم أعواناً من الذين يكفرون أو ينافقون أو يظهرهم لهم المودة رياء ونفاقاً.

ص 66

النهي عن اتخاذ الكفار والمنافقين اولياء

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤَا مَا عَنَتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ ۚ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (١١٨) هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لُفُّوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ ۗ قُلْ مُؤْتُوا بَعْضِكُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (١١٩) إِن تَمَسَّسْتُمْ حَسَنَةً تَسَوْهُمْ وَإِن تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا ۗ وَإِن تُصِيبُوا وَتَنْفَعُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا ۗ إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُجِيبٌ (١٢٠)

ص 74

بطانة: أصدقاء

لا يألونكم خبالاً: لا يقصرون في إفساد دينكم وإضعاف شأنكم.
ودوا ما عنتم: تمنوا لكم العنت والشر في دينكم ودنياكم وما يضرركم ويسوؤكم.
الصدافة الحقيقية ما كانت على أساس وحدة العقيدة لما لها من أثر في عمق المحبة المتبادلة.

ص 80

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ ۚ وَمَنْ يَغُلَّ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (١٦١)

ص 83

أن يغلل: أن يخون في غنيمة.

ص 85

لا يمكن أن يسوى بين المطيع والعاصي ولهذا كان الناس درجات عند الله تعالى.
بعثة الرسول (ص) فضل من الله ومنة على الناس لأن نقلهم من عبادة العباد إلى عبادة الإله الواحد ومن جهل إلى علم فكانوا خير أمة أخرجت للناس.

ص 87

قالت أم سلمة: يا رسوا الله إني لأسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء فنزل: "فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى...".

لما مات نجاشي الحبشة - وكان قد أسلم حين دعي إلى الإسلام - استغفر له النبي (ص) وقال للمسلمين: اخرجوا فصلوا على أخ لكم وصلى عليه النبي (ص) وكبر أربع تكبيرات " صلاة الجنازة" فقال المنافقون: هذا محمد نبي الإسلام يصلي على نصراني لم يره قط! فأنزل الله: "وإن من أهل الكتاب...".

ص 90

مساواة المؤمنين بالمؤمنين في أجر الهجرة والصبر على البلاء في سبيل الله
فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْتَى ۖ بَعْضُكُمْ مِّن بَعْضٍ ۗ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ تَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ (١٩٥)

ص 91

وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُولَٰئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١٩٩)

ص 93

مكر اليهود بالبشرية لا ينسى فقد قتلوا بعض الأنبياء وحاولوا قتل عيسى عليه السلام فأنقذه الله ورفع له إليه وأرادوا قتل محمد عليه الصلاة والسلام فنصره الله عليهم وهم لا يتورعون اليوم عن قتل خير الأمم فهل يركن إلى قول يقولونه !!!

ص 94

اذكر ما هي أبرز صفة من صفات اليهود؟ وهل هلي ملازمة لهم إلى الآن؟ وهل لإنكارهم رسالة محمد (ص) صلة بهذه الصفة؟

بين بعض أعمال اليهود مع المسلمات والمسلمين واذكر ما تعرفه من مصاير اليهود الذين كانوا بالمدينة. في أواخر هذه السورة بيان أن بعض أهل الكتاب مؤمن بالله وبما جاء من عنده اذكر ما تعرفه منهم؟

ص 96

يفوز المؤمنون الذين اجتمعت فيهم هذه الصفات...

تعفهم وحفظهم فروجهم إلا على زوجاتهم أو ما ملكت أيمانهم من الإماء. محافظتهم على الأمانات والعهد التي بينهم وبين ربهم أو بينهم وبين الناس.

ص 97

وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوهُمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (٧) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (٨)

ص 106

نداء إلى الرسل يتضمن وحدة الرسالات ووحدة البشرية.

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ۗ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (٥١) وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (٥٢)

ص 108

العقيدة واحدة عند جميع الأنبياء وهي التي بقيت منذ آلاف العصور أما العقائد المتهافئة من حولها فإنها تزهر في كل عصر ومن استعرض التاريخ وسجل العقائد لما استطاع حصرها لأن كثيراً منها قد فني في الأزمان العابرة والطبيعي أن يفنى الباطل ويبقى الحق.

ص 109

بين هل تختلف رسالات الأنبياء بعضها عن بعض؟ وهل يجوز الكفر بواحدة منها؟

ص 121

ثانياً: التفسير والحفظ

ص 122

الإسلام دين جامع لحقوق الروح والجسم

أما أداء حق الروح فسبيله تحري الحق وتنقية الفطرة البشرية من معاني الشرك والوثنية التي تطمس في القلب صورة التوحيد النقي الخالص الذي فطر الله الإنسان عليه والذي يهذب منه الروح ويسمو به في إدارة شؤونه وتحصيل أسباب سعادته.

وأما أداء حق الجسم فسبيله التمتع بما في الحياة من الطيبات التي أباحها الله وأنعم بها على الإنسان من مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكن وزوج ومال وولد مع النية الصالحة والتزام حدود الشرع.

ص 124

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفْقَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (١٧٠) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۗ صُمُّ بَكُمْ عَمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (١٧١)

ص 128

المشركون مقلدون

إذا قيل للمشركين اتبعوا ما أنزل الله من تحليل ما أحله الله وتحريم ما حرمه مالوا إلى التقليد وأثروا دين الآباء وقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا" ونعمل بما ورثناه عنهم. وعجيب أن يؤثر التقليد على ما بين لهم أنه أولى بالاتباع وأن يتبعوا آباءهم ولو كانوا جهلة لا يتفكرون في أمر الدين الذي يدعو إليه العقل السليم ولا يهتدون إلى التفرقة بين الحق والباطل.

ص 129

تحري الحق والاعتناق من التقليد العمى للآباء والأجداد.

على الناس ألا يقبلوا الأمور من رؤسائهم قضايا مسلمة بل عليهم أن يناقشوها حتى يقتنعوا بها فكل فرد مسئول عن عمله وعقيدته أمام الله "ولا تزرر وزر أخرى".

على الإنسان أن تكون له شخصية مستقلة وأن يبتعد عن التقليد فلا ينفاد لرأي إلا بعد اقتناع.

ص 130

في هذه الآيات حث على إعمال العقل وتكوين الشخصية ونبذ التقليد وضح ذلك.

ما المبدأ الذي يقرره قول الله تعالى: "ولقد كررنا بني آدم...؟"

أيهما أليق بمبدأ الكرامة الإنسانية: التقليد الأعمى أم إعمال العقل؟ ولماذا؟

ص 131

الناس سواسية

حل جماعة من قريش على رسول الله (ص) وعنده صهيب وعمار بن ياسر وبلال وخباب رضي الله عنهم وغيرهم من ضعفاء المسلمين فقروا فقالوا له: يا محمد أرضيت بهؤلاء من قومك؟ أهؤلاء من الله عليهم من بيننا أهؤلاء أفضل منا؟ أنتقدي بهؤلاء العبيد؟ والموالي؟ إنا لنستحي أن نأتيك فنجلس مع هؤلاء الصعاليك اطردهم عنك فلعلنا - إن طردتهم - أن نتبعك. فقال عليه الصلاة والسلام: ما انا بطارد المؤمنين. فقالوا: فنحهم عنا إذا جئنا وأبعدهم عنك إن شئت. فطمع رسول الله (ص) في إسلامهم - وهم رؤوس القوم - ومال إلى تحقيق رغبتهم فانزل الله قوله تعالى من سورة الأنعام:

ص 132

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۗ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِكُمْ مِّنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكُمْ عَلَيْهِمْ مِّنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (٥٢) وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ بَيْنِنَا ۗ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ (٥٣) وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُ مَن عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِن بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٥٤)

ص 133

فتنا بعضهم ببعض: امتحنا بعضهم ببعض أي الأغنياء بالفقراء. الإقبال على الفقراء ومجالستهم: ينهي الله سبحانه وتعالى محمداً (ص) عن طرد من يجالسه من الفقراء الموحدين الذين يخلصون في عبادتهم وأعمالهم لله ويتوجهون بذلك إليه لا إلى غيره، ويذكرون ربهم في كل وقت ويدأبون على حضور مجالسه لا يبتغون بهذا إلا وجه الله لا عرضاً من عروض الدنيا: "واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه"، وليس على رسول الله شيء من حساب رزقهم وليس عليهم شيء من حساب رزقه لأن الله وحده هو المتكفل بأرزاق الناس جميعاً. فأقبل عليهم يا محمد وجالسهم ولا تستمع إلى كلام الكفار فإنهم لا يريدون إلا الدس والوقية بينك وبين من آمن بك فإن طردتهم كنت ظالماً وحاشاً أن يقع منك الظلم.

ص 135

الحث على التواضع للفقراء والجلوس إليهم والتحدث معهم. لا تقاضل عند الله إلا بالتقوى تعظيم الناس وإجلالهم لأعمالهم وأخلاقهم لا لمظهرهم وثرورتهم. وجود الأغنياء والفقراء وكذلك وجود الكبراء والعامية في المجتمع اختبار للجميع. الله سبحانه وتعالى هو المتكفل بأرزاق الناس جميعاً. ليس المال دليل السيادة والشرف. لا تفريق في مجالس العلم وأوساط التعليم بين الفقراء والأغنياء بل هي مفتوحة لكل من يطلب الحقيقة والهدى.

أسئلة

في هذه الآيات رفع من شأن الفقراء وتقدير لهم وضح ذلك. هل الفقر في حد ذاته فضيلة؟ لماذا؟ يقول تعالى " ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء"، ويقول: "وكذلك فتنا بعضهم ببعض" اشرح هذين القولين الكريمين وبين الحال الذي يدل عليه كل منهما.

ص 136

بين آثار هذه المبادئ في المجتمع. كيف تتصرف بإزاء الفقراء لتكون ناجحاً في الاختبار الإلهي؟ كيف تتصرف بإزاء الكبراء لتكون ناجحاً فيه أيضاً؟

ص 137

لا إكراه في الدين

قد تبين الرشد من الغي

شأبت إرادة الله أن يكون الناس مختلفين فهذا مؤمن وذاك كافر وهذا مطيع وذاك عاص وهذا سعيد وذاك شقي وهكذا... إن الدلائل الواضحة على قدرة الله معروضة على الجميع ولكنهم مع هذا يختلفون فقوم ينظرون فيقتنعون ويؤمنون وآخرون يعرضون فيعانون ويكفرون ومن الخير للرسول أن يعتصموا بالصبر على ما يصيبهم من أذى هؤلاء المعاندين وما عليهم إلا البلاغ المبين. تبين هذه المعاني في قول الله تعالى من سورة يونس: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ۖ أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (٩٩)

ص 140

لا إكراه في الدين: إن كنت يا محمد حريصاً على إيمان الناس جميعاً فاعلم أنه لو شاء الله أن يؤمن الناس جميعاً لآمنوا ولو شاء أن يكفروا جميعاً لكفروا ولكن شاء ان يترك لهم الخيار فيما يعتقدون ويعملون، فاختلوا باختلاف النفوس حسبما نشئت عليه وبحسب موقفها من الدليل وموقفها من الحق نفسه بعد أن يظهر لها فكل هذا جعل الناس يختلفون فلا يكونوا أمة واحدة بل يكون منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والسعيد والشقي وليس من عملك ان تكره الناس على الإيمان. "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي".

ص 144

ما على الرسول إلا البلاغ: قل يا محمد لقومك: يا أيها الناس قد جاءكم الدين الحق من عند الله مفصلاً في كتاب الله فمن آمن به واهتدى وسلك الطريق المستقيم فالخير عائد عليه لا على غيره ومن كفر به وضل الطريق المستقيم وحاد عن الحق فإن عاقبة كفره وضلاله واقعة على نفسه لا على غيره: " إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها". قل لهم هذا فأنتم لست مسلطاً عليهم ولا موكلأ بهم ولست تملك أن تمنعهم من الكفر أو ترد عنهم عذاب الله وإنما أمرهم إلى الله وهو الذي يتولى عقاب من أعرض عن آياته وكفر به وما على الرسول إلا البلاغ.

ص 145

مهمة الرسل إبلاغ الوحي وتأدية الرسالة.

الدين الإسلامي دين الفطرة ودين التوحيد.

كل امرئ مسئول عن عمله واعتقاده أمام الله ولا يغني أحد عن أحد ولا يتحمل احد وزر أحد.

أسئلة

في الآيات ما يدل على أن الدين الإسلامي دين الفطرة والتوحيد وضح ذلك.

كل امرئ مسئول عن عقيدته وعمله اشرح ذلك واذكر الآية التي ورد فيها هذا المعنى ثم بين النتائج التي تترتب على هذا المبدأ العظيم.

اذكر التوفيق بين مشيئة الله وبين إرادة الإنسان وتنفيذه للعمل حتى يصدق أن كل شيء بقضاء وقدر.

ص 146

اذكر في ضوء ما تعرف عن الجهاد في سبيل الله:

أ. ما أهميته؟ وما فضله عند الله؟

ب. ما وظيفته؟ أهي إكراه الناس على الإيمان أم التمكين لدعوة الله في الأرض؟

ت. ما العلاقة بين قوة الحجّة وقوة السلاح في إعلاء كلمة الله؟

أيجوز لك أن تكره زميلاً لك على رأي إذا هو لم يقتنع به؟ ماذا تفعل لإقناعه؟

ص 147

آداب اجتماعية

عني الإسلام بإرساء المجتمع الإسلامي على أساس متين من الأخوة والمحبة فنأدى بالعدالة والتعاون على البر والتكافل الاجتماعي فما ينبغي أن يكون هناك مريض وبجانبه طبيب لا ينظر إليه أو فقير وبجانبه غني لا يمد يده إليه أو مكروب وبجانبه قادر على تفریح كربته ولا يفرج عنه كربته أو ضال وبجانبه مرشد يستطيع رده عن ضلاله ثم لا يهديه سبيله، نادى الإسلام بان تسود العلاقات الإنسانية على خير ما يكون فيعيش المجتمع الإسلامي في جو من العزة والكرامة لا يفكر احد في سلب حرية غيره أو الاعتداء على عرضه أو اغتصاب ماله أو خديعته أو التعالي عليه بل الجميع يفكرون في تحري مرضاة الله وإسداء الخير والنفع إلى عباده.

تأمل الآيات الكريمة التالية من سورة الإسراء.

ص 148

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَالْإِنْسَانَ الَّذِي قَضَىٰ عَلَيْهِ الْوَيْسَارَ وَلَا تُبْذَرِ تَبَذِيرًا (٢٦) إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (٢٧) وَإِنَّمَا تُعْرَضُونَ عَنْهُمْ لِإِغْيَاءِ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا (٢٨) وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (٢٩) إِنَّ رَبَّكَ بِنَسْطِ الرِّزْقِ لَمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ۗ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (٣٠) وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبِيَ إِمْلَاقٌ ۗ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۗ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (٣١) وَلَا تَقْرَبُوا الرِّزْقَ ۗ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢) وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَن قَتَلَ مَطْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِف فِي الْقَتْلِ ۗ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (٣٣) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۗ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۗ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (٣٤) وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَرَثَةٌ بِالْقَيْسِ الْمُسْتَقِيمِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٣٥) وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۗ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦) وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۗ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (٣٧) كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (٣٨)

ص 150

أت ذا القربى حقه: اعط القريب حقه من البر وصلة الرحم وحسن المعاشرة.

مظلوماً: من غير ذنب يوجب القتل.

ص 151

فلا يسرف في القتل: فلا يتجاوز الولي الحد المشروع في القتل فلا يجوز قتل غير القاتل ولا التمثيل بالقاتل.

إنه كان منصوراً: إن ولي المقتول منصور بالقصاص الذي أوجبه الله له ثم إن شاء الدية فله ذلك وإن رأى العفو فله ذلك وكفى بذلك سلطاناً ونصرة.

بالتي هي أحسن: بالطريقة التي هي أحسن لليتيم.

ص 152

جاءت هذه الآيات بعد قوله تعالى في سورة الإسراء: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً... " إلى قوله: "فإنه كان للأوابين غفوراً". وهي تتناول بيان حق الله بان يعبد ويطاع ثم حق الوالدين بالبر والعطف. اما هذه الآيات الكريمة ... فقد اشتملت على طائفة من الأوامر والنواهي التي أراد الله بها سعادة المجتمع الإنساني فوضحت المبادئ التي يلتزمها الإنسان نحو ماله ونحو غيره ونحو نفسه...

المبادئ التي يلتزمها الإنسان نحو ماله:
المال مال الله والناس جميعاً عباد الله، فالمال وان ربط ظاهراً باسم شخص معين فإنه في الحقيقة مؤتمن عليه وموكل بالتصرف به وفق امر الله ينفع به نفسه والمجتمع الذي يعيش فيه.
وتحقيقاً لانتفاع المجتمع به حارب الإسلام في المالكين له خلق الشح الذي يمنع من البذل والإنفاق كما حارب السفه الذي يؤدي إلى صرف المال في غير وجه النفع.

لهذا كانت الأوامر والنواهي التالية للإنسان:

1. الأمر ببذل المال للأقارب والمحتاجين والمساكين وأبناء السبيل وتأدية حقوقهم في هذا المال،
2. النهي عن التبذير: فما ينبغي أن ينفق المال طلباً للفخر والشهرة أو في الشر والمعاصي فذلك يعرضهم للفقر والخراب.

ص 153

3. الأمر بالتوسط في الإنفاق، ففضيلة الإنفاق حد بين رذيلتين متطرفتين إحداها الإسراف وثانيتهما التقثير والبخل وما بينهما هو الإنفاق فما ينبغي أن يكون الإنسان بخيلاً يمسك يديه عن البر بالمحتاجين أو مسرفاً ينفق أكثر من دخله:
"والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً".

المبادئ التي يلتزمها الإنسان نحو غيره:

1. النهي عن قتل الأولاد بالوآد أو غيره سواء كانوا ذكراً أو إناثاً مخافة

ص 154

الفقر فقد ضمن الله لهم ولكم الرزق، فقتلهم ذنب كبير لما فيه من قطع التماسل وفناء النوع الإنساني والتعدي على مخلوق ضعيف من مخلوقات الله بغير ذنب.

2. النهي عن القرب من الزنى: ... لأنه يؤدي إلى اختلاط الأنساب فلا يعرف الزوج إن كان الولد الذي أتت به زوجته منه أو من غيره فيتهاون في تربيته، ولأن فيه انتهاكاً للأعراض وتوريث من لا يستحق الميراث. وفيه إهدار الكرامة الإنسانية وضياح فضيلة الشرف والعفاف وهما أجمل ما يزين الحياة البشرية.

3. النهي عن قتل النفس البرينة إلا بحق يبيح ذلك كالارتداد عن الإسلام أو الزنى بعد إحصان، أو قتل المسلم عمداً وظلماً أو السعي في الأرض بالفتن والفساد، ومن قتل مظلوماً بغير سبب يوجب القتل فقد أوجب الله القصاص له بطرق مشروعة بأن يتقدم أهله إلى الحكام ليأخذوا لهم بحقهم من قصاص أو دية حسب اختيار ولي القتل. وأمر الله الحكام بتنفيذ الحكم الإلهي ونصرتهم في استيفاء حقهم فعليهم أن يلتزموا حدوده ولا يخالفوه.

4. النهي عن القرب من مال اليتيم فضلاً عن التصرف فيه، فما ينبغي للأوصياء عليه - وقد قبلوا الوصاية وعقدوا بينهم وبين اليتيم عهداً أشهدوا الله عليه - ما ينبغي لهم التصرف في ماله بأي طريقة من طرق التصرف إلا بالطريقة المثلى وهي حفظه وصيانته وتنميته وتمميته على الوجه المشروع الذي أحله الله حتى يبلغ ذلك اليتيم صاحب المال أشده ويصل إلى تمام عقله ورشده فيتمكن من استثماره والانتفاع منه وحينئذ يدفع إليه ماله يتصرف فيه والله يتولاه بتوفيقه وتسديده.

ص 155

وما ينبغي أن ينسى الأوصياء العهد الذي قطعوه على أنفسهم بحفظ مال اليتيم واستثماره. عليهم ان يرعوا هذا العهد ولا يخلوا بإيفائه فانه سبحانه جعل الحكام مشرفين رقباء على الأوصياء يسألونهم ويحاسبونهم فإذا رأوا ان تصرفهم محمود حمدوهم وإذا رأوا غير ذلك عاملوهم بحكم الله في الذي يأكلون أموال اليتامى ظلماً بأن يأمرهم برد أموال اليتامى ويعزروهم ويذكروهم بقول الله تعالى: "ولبخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً"، ويرهبوهم من عقابه تعالى في الآخرة: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً".

ص 156

شهادة الزور فهي تضلل القضاة وتضيع الحقوق.

بناء الاعتقادات على الأوهام وعلى تقليد الآخرين وعدم الأخذ بالدلائل البينة والحجج الواضحة ففي هذا ما فيه من إهدار الكرامة الإنسانية وتعطيل النعمة الإلهية الكبرى نعمة العقل.

الحرص على معرفة ما لا يهكم من أحوال غيرك كالإطلاع على رسالته أو البحث في حقايبه وأمتعته وهو غائب! ففي ذلك إثارة للمنازعات جدير بالإنسان ان يبتعد عن ذلك.

اجتناب الكبر والخيلاء: فبعض الناس قد يتملكهم الغرور فيظنون أن لهم صفات تكسبهم العظمة فيمشون مختالين معجبين بأنفسهم التي خدعتهم ناسين أنهم حقراء عاجزون ضعفاء وأن الكبر لن يجعلهم عظماء كما زعموا فإنهم إن أرادوا خرق الأرض بشدة الضغط عليها فلن يستطيعوا وإن أرادوا الارتفاع في الفضاء ليساوا الجبال فلن يستطيعوا ... ليعلم هؤلاء المتكبرون أنهم قد أغضبوا الله والناس أجمعين "إنه لا يحب المستكبرين".

ص 157

سد حاجة المحتاجين وتفريج كربة المكروبيين.

المحافظة على المال بعدم إنفاقه في الوجوه غير المشروعة.

التوسط في الإنفاق فلا تبذير ولا تقثير ولا بخل ولا إسراف.

المحافظة على الأولاد ورعايتهم.

اجتناب الزنى والقتل.

القصاص من القاتل بلا سرف.

المحافظة على مال اليتيم.
الوفاء بالعهود والأمانة في البيع والشراء.
اجتناب الكذب والاختلاق والظن السيئ والكبر والخيلاء والغرور.
بناء العقيدة على أساس من تحري الحق والفهم والأخذ بالأدلة الواضحة.
الاستفادة من الحواس في تحري الحقائق العلمية التي تفيد الحواس فيها وعدم السير وراء الأقوال التي لا تؤيدها التجارب العلمية.

أسئلة

"ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق": وضح هذا الحق الذي في سبيله يجوز قتل النفس.
"ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتتي هي أحسن" وضح معنى قوله تعالى "بالتتي هي أحسن".

ص 158

أيهما أقرب إلى الكرامة الإنسانية: أن تتولى بناء عقيدتك بنفسك ام ان تسير بها وراء الآخرين مقلداً؟ لماذا؟
ما أثر القصاص في المجتمع؟ ولم جعل الله لولي المقتول حقاً؟

ص 159

... وعلى أن يتعرف غنيهم على فقيرهم فيمد له يد المساعدة.
وعلى أن يشعر المسلمون بأنهم أمام الله سواء.

Manuels 64, v 2.

التربية الإسلامية للصف الثاني الثانوي، الكتاب الثاني، قسم الحديث النبوي والبحوث الإسلامية، 1963 - 1964

ص 5

1. قسم الحديث النبوي

ص 7

الحديث الأول: فضل العلم

يحرص الدين على العناية بالعلم والسعي إليه لأنه يرفع من شأن الأمة ويكفل لها الرخاء والسعادة ويرفر لها العزة والكرامة

وحدث القرآن على العلم والسعي إليه فقال تعالى: "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم".

ص 8

وقال جل شأنه: "هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون".

وفي الحديث الشريف "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة".

ويظهر فضل العلم على الإنسانية فيما توصل إليه المخلصون من طلابه من اختراعات وكشوف علمت على تقدم الأمم صحياً واجتماعياً ووفرت لها أسباب الرخاء والأمن والسعادة.

وطلب العلم حرب ضد الجهل الذي يضعف الأمم ويؤخرها ويوقعها فريسة للاستعمار.

الحدث على طلب العلم والسعي إليه وتحمل المشاق في سبيله ليعود نفعه على الفرد والجماعة.

معاونة طالب العلم ومساعدته على أداء رسالته كما يعان المجاهد في سبيل الله وذلك بالإنفاق عليه وتذليل الصعاب وتوفير ما يسهل له أداء رسالته.

ص 9

عمل الدين من أول عهده على نشر العلم والدعوة إليه وضح ذلك.

العلم سلاح ذو حدين يرفع من شأن الأمة إذا اتجهوا به نحو الخير ويحطم البشرية ويدمرها إذا اتجهوا به نحو الشر، اشرح ومثل.

ما الواجب على القادرين نحو طالب العلم؟

كيف يكون السعي الى العلم جهاداً في سبيل الله؟

ص 11

كل إنسان مسئول عن عمله وبنال جزاءه ولا يشفع له أن قاده أحد إلى الشر فلكل إنسان عقله يرشده ويهديه.

أسئلة

"كل إنسان مسئول عن عمله" اشرح هذه العبارة على ضوء ما فهمته من الحديث.

ص 12

... ورجل يجاهد في الحق ويصون الدين ويحمي الوطن وينأى بنفسه عن المعاصي ويضحى في سبيل الله ويقهر نفسه الأمانة بالسوء ولا يقتصر في جلب الخير ودفع الأذى على نفسه وإنما يعيش لغيره ويعمل للجميع وهذا أفضل من سابقه وأكرم عند الله.

ص 13

الحدث على معاونة الغير ما استطاع الإنسان إلى ذلك سبيلاً.

ص 15

الحديث الرابع: وجوب البذل عند الحاجة إليه

يدعو الدين إلى التعاون والتناصر بين المسلمين ويعمل على نشر هذه الأخلاق الكريمة التي هي تحقيق للأخوة الصادقة والروابط المتينة في المجتمع الإسلامي.
عن أبي سعيد رضي الله عنه قال قال رسول الله (ص): "من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له". قال أبو سعيد راوي الحديث: فذكر رسول الله أصنافاً من المال حتى رأينا أن لا حق لأحدنا في فضل.

ص 16

وكل ما زاد على ما هو ضروري وفضل عن حاجة الإنسان يحسن نيته لمن هم في حاجة إليه.
وقد ضرب النبي الأمثلة لذلك فبين أن المسافر إذا كان معه دابة لا يحتاج إليها أعطاه لمن يحتاج إليها من رفقائه في السفر.

ومن كان عنده زيادة في طعام قدمه لمن كان محتاجاً إليه، وصار يضرب الأمثلة حتى أيقن الناس أن الزيادة في كل شيء هي من حق المحتاج لا يجوز الاحتفاظ بها.
وينبغي أن نتخلق بأخلاق الرسول ونهتدي بهديه ونقدم ما نحن في غنى عنه إلى من هم في حاجة إليه ففي الشتاء يحتاج الفقراء إلى الأغذية والأكسية فينبغي أن نقدم إليه ما يسترهم ويحفظهم.

ما يرشد إليه الحديث

على المسلمين أن يتعاونوا على شؤون الحياة فيرجع القادر على المحتاج بما يعينه ويسد حاجته فيعيش الناس في محبة ووثاق بعيدين عن الحقد والحسد واليغضاء.
ما يعطيه الإنسان لغيره يكون زانداً عن حاجته وحاجة من يعولهم حتى يعطي الإنسان عن رضا وطواعية لا عن جبر وقسر.

يعود الإنسان بالزيادة والفضل على من يحتاجون إليه من أقاربه وجيرانه الأقرب فالأقرب.

ص 17

أسئلة

اذكر بعض ما ينبغي ان يقدمه القادر للمحتاجين من ألوان المساعدة والمعونة.
معونة الشتاء التي تقدمها بعض البلاد العربية نوع من التكافل الاجتماعي، اشرح ذلك مستعيناً بما فهمت من الحديث.

ص 18

الحديث الخامس: تعاون الأخوة في الدين

في الظروف الصعبة وأوقات المحن يدعو الأمر إلى كثير من البذل والتضحية والتشف.
عن جابر رضي الله عنه قال أراد النبي (ص) الغزو فقال: "يا معشر المهاجرين والأنصار إن من إخوانكم من ليس له مال ولا عشيرة فليضم أحدكم إليه الرجلين والثلاثة فضممت إلي اثنين أو ثلاثة ومالي إلا عقبة كعقبة أدهم من جملي".

يدعو النبي (ص) جماعة المسلمين على اختلاف درجاتهم ومنازلهم إلى التعاون والتناصر في وقت المحن فيضم القادر منهم إليه ما يمكنه الإنفاق عليهم لأن وقت الشدة كالغزو مثلاً يحتاج إلى التناصر والبذل حتى لا يكون الجوع والحرمان سبباً في الهزيمة.

ومثل ذلك تلك الظروف العصيبة التي تصيب الوطن كانهطاع المطر فتجذب الأرض أو ثورة الفيضانات التي تغرق البلاد وتهلك الحرث والنسل أو انتشار الأوبئة التي تقعد بالناس وتضعف الأيدي العاملة.

ص 19

مثل هذه الكوارث تدعو إلى تضامن المسلمين وتعاونهم ويقول جابر لقد ضممت إلي من المسلمين اثنين أو ثلاثة حتى صار نصيبي في ركوب جملي كنصيب أدهم لا أمتاز عليهم بشيء.

تعاون المؤمنين وبذلهم في أوقات الشدة كالحروب وانتشار الأوبئة والزلازل والفيضانات وغيرها.

الاقتصار على الضروري من العيش حتى تنتهي الأزمة وتنقضي المحنة وتعود الأمور إلى حالها الطبيعي.

أسئلة

عند الشدائد تعرف الإخوان اشرح هذه العبارة.

اذكر بعض المواقف التي تدعو إلى البذل والتعاون.

ص 20

الحديث السادس: حق المسلم على المسلم

أخوة الإسلام كأخوة النسب وثيقة العرى قوية الاتصال ولهذه الأخوة حقوق وعليها واجبات يجب على المسلمين أن يلتزموا نحو بعضهم بعضاً

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله (ص): "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام: ماله ودمه وعرضه، إن الله لا ينظر إلى صوركم وأجسادكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم...".

ص 21

رابطة الإسلام قوية كرابطة الدم تجعل على عاتق المسلم نحو أخيه واجبات فلا يعتدي على حق من حقوقه ولا يتخلى عنه وقت الشدة ولا ينزل من قدره ويحط من شأنه، فالمسلم الذي يحط من شأن أخيه يكون قد بلغ منتهى الشر في عمله ووصل إلى الحد الذي يغضب الله ورسوله، والمسلم من جميع نواحيه مصون يجب أن يكون موضع الرعاية والاحترام.

فعلى كل مسلم أن يحافظ على:

1. دم أخيه فلا يغدر به ولا يقتله متجاوزاً حدود الله.
2. وعلى ماله يرعاه ويساعده على تنميته ولا يبدهه أو يسرفه أو يعرضه للضياع ومال الدولة كمال أخيه لأنه مال جميع المسلمين تجب صيانتها.
3. وعلى عرضه وشرفه لا يلوئه ولا يقذفه ولا يرميه بالفحشة ولا يغتابه ولا يحقره أمام الناس فهذه النواحي الثلاث يتوقف على صيانتها وحمايتها سلامة المجتمع واستقراره.

ص 22

المحافظة على ما بين المسلمين من روابط قوية وعلاقات وثيقة لا تقل في قوتها عن روابط النسب. الحرص على صيانة الحقوق وعدم الاعتداء على ما للغير. الوفاء بالعهد للمسلمين والإسراع إلى نجدتهم ومعاونتهم وعدم التخلي عنهم عند الشدائد. احترام المسلم وتوقيره والمحافظة على شرفه وكرامته والبعد عما يسيئ إليه أو يحط من قدره فهذا أمر يكفي لأن يكون فيه الشر كل الشر. صون الإنسان المسلم من جميع النواحي فلا يكفي أن تعينه أو تحافظ عليه ثم تتهش عرضه أو تتال من كرامته.

ص 23

أسئلة

كيف كانت رابطة الدين قوية متينة كرابطة النسب؟
ما الواجب على المسلم نحو إخوانه من المسلمين؟
ما أهم النواحي التي تجب المحافظة عليها وحمايتها في كل مسلم؟
ما معنى كل المسلم على المسلم حرام؟

ص 24

الحديث السابع: حرمة المعاهد

وضح الإسلام فيما سبق ما يجب أن يكون بين المسلمين من صلة وحسن معاملة، وهنا بين ما يجب على المسلمين نحو الذين ارتبطوا معهم من غير المسلمين وعاشروهم وعاشوا في حمايتهم واطمأنوا إليهم وسمى الإسلام هؤلاء المعاهدين.

عن صفوان بن سليم عن عدة من أبناء الصحابة عن أبيهم رضي الله عنهم أن رسول الله (ص) قال: "من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حججه يوم القيامة".
يحرص الإسلام على حسن معاملة المعاهدين من غير المسلمين لأن في ذلك اطمئناناً لقلوبهم وحرصاً على حريتهم فيكونون مواطنين صالحين.
وقد بلغ الإسلام في التسامح والسمو حداً لا يعرف في أي شريعة أخرى فأمنهم على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم ومعابدهم ومنحهم حرية العقيدة.
المعاهد: من دخل في أمان المسلمين من غير المسلمين.

ص 25

وجاء في الكتاب الكريم: "لا إكراه في الدين". وعندما فتح عمر بيت المقدس عقد معاهدة مع أسقفها جاء فيها: "هذا ما أعطى عمر أهل ألبلاء - بيت المقدس من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم... ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم".

وقد بين الرسول الكريم أن من اعتدى على حق من حقوقهم أو انتقصهم شيئاً مما يجب أن يأخذوه كاملاً أو لم يوفهم حقهم من العدل... أو كلفهم ما لا قدرة لهم على عمله من الأعمال الشاقة أو استضعفهم فسلبهم شيئاً من غير رضاهم فالرسول عليه السلام خصمه يوم القيامة يدافع عن المعاهد ويقف الى جانبه ويقم الحجة على المعتدي.
احترام حقوق المعاهدين والوفاء بالعهد لهم ما داموا في حماية المسلمين وما داموا يقومون بالواجب المترتب عليهم. الوقوف بجانب الضعفاء وحمايتهم وعدم اذلالهم واستغلالهم.

أسئلة

ص 26

من المعاهدون وما الحقوق التي كفلها لهم الإسلام؟
في الحديث الشريف "من قتل قتيلاً من أهل الذمة لم يرح رائحة الجنة" وضح ما يرمى إليه هذا الحديث.
معاملة المعاهدين تدل على قوة الإسلام وسماحته وسموه وضح ذلك.

ص 27

الحديث الثامن: لا شفاعاة في حدود الله

موقف من مواقف الحزم والقوة تتجلى فيه المساواة وقدسية العدل...
عن عائشة زوج النبي (ص) أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت في عهد النبي (ص) في غزوة الفتح فقالوا من يكلم فيها رسول الله (ص) فقالوا ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله (ص) فأتى بها رسول الله (ص) فكلم فيها أسامة بن زيد فتلون وجه رسول الله (ص) فقال: "أتشفع في حد من حدود الله؟"

ص 28

فقال له أسامة : استغفر لي يا رسول الله فلما كان العشي قام رسول الله (ص) فاخترط وأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: "أما بعد فإنما أهلك الذين كانوا من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وإنني والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها".

ص 29

... وفي المساء خطب النبي وأعلن على الملأ أن هلاك الأمم السابقة كان من تهاونها في حقها بحيث جعلت للشفاعة مكاناً وتسامحت مع عليّة القوم فلم تحاسبهم وقست على الضعفاء فعاقبتهم.

وختم الرسول خطبته بقسم عظيم أنه لا فرق عنده في إقامة الحد بين قوي وضعيف ولا بين قريب أو بعيد وضرب مثلاً بابنته وفلذة كبده لو أنها فعلت ما يوجب إقامة الحد ما أغناها من ذلك أنها بنت رسول الله وفي هذا مبدأ لتقرير المساواة في أسْمى صورها.

فقد كان الناس قديماً يتغافلون عن القوي إذا سرق أو قتل أو نهب ولا يكلفونه من أمور البلاد شيئاً من الضرائب أو من الخروج إلى الذود عن الوطن أو شق الترع وحماية الجسور. أما الضعيف فيبادرون إلى القصاص منه ويسخرونه في أشق الأعمال من غير أجر فاغتر الأقوياء بسطانتهم وعلو مركزهم وشعر الضعفاء بالظلم وعدم المساواة في الحقوق وفي الواجبات فامتلات صدورهم بالحدق والكراهية وقامت الفتن وكثرت الجرائم وعمت الفوضى فكان ذلك سبب هلاك الأمم وانقراضها.

المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات فكلهم سواء أمام الله وأمام القانون.

مراعاة العدالة المطلقة فلا يجامل الكبير لعلو مركزه ولا يقسو على الضعيف لضعفه.

التفرقة في إقامة الحدود والتسامح مع عليّة القوم والقسوة على

ص 30

المستضعفين تجعل الكبراء يتمادون في طغيانهم وتذل الضعفاء فتمتلئ نفوسهم بالحدق فيتمزق شمل الأمة ويظهر فيها الإقطاع والحزبية البغيضة وتنتشر الآراء المتطرفة وينتهي بها الأمر إلى الدمار.

منع الشفاعات في كل ما يضر بالعدالة.

أسئلة

العدالة الصحيحة مساواة في الحقوق ومساواة في الواجبات اشرح ذلك.

الدين حريص على تطبيق العدالة الاجتماعية والمساواة الحقيقية في كل زمان، قارن بين ما يفهم من الحديث وبين واقع الأمم في عصرنا هذا.

بين على ضوء ما فهمت من الحديث كيف يكون تحكم الغني بالفقير من عوامل فساد الحياة وتدهور الأمة.

يقول عمر رضي الله عنه في وصية للقاضي: "أس بين الناس في وجهك ومجلسك" بين هذا القول بما جاء في الحديث الشريف.

ص 31

الحض على الزواج

... فحض على الزواج إلا لغير القادر على حمل مسؤوليته

وحدث على رؤية الزوجة قبل البناء بها وبين أفضل السبل لاختيار الزوجات.

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال لنا رسول الله (ص): "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء".

من استطاع منكم الباءة: من قدر على تكاليف الحياة الزوجية.

ص 32

وينبغي لهؤلاء أن يصرفوا أنفسهم عن التفكير في الزواج حتى تنهياً لهم أسبابه ويقدرُوا على رعاية الأسرة وتربية الأولاد...

ص 33

البعد عن الزواج الذي لا يضمن استقراره بسبب العجز عن الوفاء بالالتزامات التي تتطلبها تربية الأولاد وواجبات الأسرة.

ص 34

جواز رؤية الخاطب لمخطوبته

وعن المغيرة رضي الله عنه أنه خطب امرأة فقال له النبي (ص) : "انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما".

يدعو النبي (ص) إلى رؤية الزوجة قبل الزواج حتى يعرف الإنسان شريكة حياته وملاءمة صورتها لما ترتاح إليه نفسه وبطمئن خاطره فتدوم المحبة وتحسن العشرة فلكل إنسان في الحياة ما يعجبه ويميل إليه. وما دام قد اطمأن إلى دينها وخلقتها وصلاحياتها لتكون شريكة حياته فلا بد أن يؤكد رؤيتها هذا الاطمئنان حتى لا يكون فيها ما ينغص عليه حياته أو ينفره منها ويهدم صرح الزوجية وحتى يكون على بينة من أمرها فلا يفاجأ بشيء لم يكن يتوقعه.

الاطمئنان على صلاحية الزوجة وصورتها وكمال صحتها وعدم الاعتماد على وصف الناس.

ص 35

فقد يخدعونه ويكذبونه (كما تفعل ما تسمى بالخطابة).

الرؤية لا تكون إلا بعد العزم على الزواج وبعد الاطمئنان على كل النواحي التي يرغب الإنسان في تحقيقها في زوجة من دين وخلق.

ص 36

اختيار الزوجة الصالحة

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي (ص): "تتج المرأة لأربع: لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك".

يختلف الناس في الأسس التي يختارون عليها زوجاتهم: فمنهم من يختارها لمالها وغناها، وفي هذا انتقاص لكرامته وقدرته على الإنفاق على أسرته لاعتماده على مال الزوجة وعوده عن السعي إلى الكسب، وقد يكون غنى الزوجة - إذا لم يحصن بالخلق الكامل - مدعاة إلى النفور والشقاق إذا لم تعطه شيئاً منه. ومنهم من يختارها لعلو منزل أسرتها ومكانتها الاجتماعية فإذا لم يكن كفتاً لها ناله الهوان وصار غير أهل للقوامة على أسرته وأولاده لأنه لن يكون في نظرهم أهلاً للاحترام والتقدير. ومنهم من يختارها لجمالها وحسنها وقد يكون الجمال باعثاً على الغرور والزلل وسوء الخلق إذا لم تكن صاحبه من أصل كريم وعلى دين وخلق قويم.

ص 37

وقد نهى النبي (ص) عن الزواج من المرأة الجميلة التي نبتت في منابت السوء فقال "إياكم وخضراء الدمن"، لأنها جميلة المنظر سيئة المخبر لا تؤمن على تربية الأولاد ولا على الوفاء بحقوق الزوجية. ومنهم من يختارها لدينها وتقواها وتمسكها بما أمر الله به وبعدها عما نهى عنه وهذه تقدر الحياة الزوجية وتحرص عليها وتقوم بواجباتها كلها نحو زوجها وأولادها.

وقد حث النبي (ص) على اختيار الزوجة المتدينة ففيها كل الفضائل ودعا لمن يختارها بالسعادة والغنى والهناء، فدينها يرشدنا إلى القناعة والرضا وحسن التدبير.

أن يكون الأساس الأول في اختيار الزوجة تمسكها بالدين فهذا يدل على كمال خلقها وشرف نفسها والاطمئنان إلى عشرتها.

لا يمنع أن يتوافر للزوجة الصفات السابقة كلها أو بعضها ما دامت متدينة لأن الدين سيحميها من غرور المال وطغيانه ومن الاعتزاز بالأصل وسلطانه ومن التبذل الذي قد يدعو إليه الجمال إذا لم يحصنه الدين.

ص 38

التفكير من الطلاق

قال رسول الله (ص): "أيا امرأة سألت زوجها طلاقها من غير ما بأس فحرام عليها رائحة الجنة". أساس الحياة الزوجية الاستمرار والدوام وقد عمل الدين على صونها وحمايتها والزوجان المسلمان حريصان على بقاء الحياة الزوجية.

ولكن في بعض الأحيان قد لا يتيسر قيامها ويقاؤها لمرض لا يرجى برؤه أو غياب زوج لا تنتظر أوبته أو سوء خلق لا يطعم في إصلاحه أو ما أشبه ذلك مما يجعل الحياة الزوجية عديمة الجدوى لا تحقق الغرض من قيامها. لذلك أبيع الطلاق مع ما فيه من مرارة وقسوة لأنه ربما أصاب الزوجة من ورائه ضرر أو ترتب عليه شقاء الأولاد. وحرام على الزوج أن يقدم عليه دون ضرورة ورسول الله (ص) يقول: "لا ضرر ولا ضرار"، وحرام على المرأة أن تطلبه كذلك دون ضرورة فالطلاق قضاء على حياة أساسها الاطمئنان والاستقرار. وقد حرص الدين على التأني في فسم عرى هذه الرابطة وعدم التسرع فيها،

ص 39

وأمر بالنصح والإرشاد وأن يقوم رجل من أهله ورجل من أهلها بعمالن على التوفيق بينهما وإزالة أسباب الخلاف عسى ألا يصل الأمر إلى هذا الطلاق البغيض.

الحث على تثبيت دعائم الزوجية وتحسينها والحرص عليها.

الطلاق محرم دون ضرورة لأن فيه تفكيكاً للأسرة وهدماً لصرح الحياة الزوجية وتشريداً للأولاد وانهيائاً للمجتمع.

الصبر على ما يصيب الحياة الزوجية من تصدع والعمل على معالجته بحكمة وسداد.

الاستعانة بمجلس الصلح عسى أن يوفق الله بينهما على يديه.

عدم اللجوء إلى الطلاق إلا في الحالات التي يتعذر معها قيام الحياة الزوجية.

أسئلة

هروب القادر من الحياة الزوجية جبن وتحلل من المسؤولية وضح ذلك.

ما هي الأسس التي ينبغي أن يقوم عليها اختيار الزوجة؟

اذكر ما ينبغي أن يتوافر في الرجل طالب الزواج على ضوء ما فهمت من الأحاديث.

قد تجني الخاطبة على الزوجين وتجعل حياتهما سلسلة من المتاعب وضح ذلك وبين ما يجب اتخاذه للاطمئنان على حسن قيام الحياة الزوجية.

ص 40

عدم التروي والحيطه في الطلاق يهدم البيوت ويشرد الأطفال ويضعف الأمة وضح ذلك وبين ما يجب اتخاذه لصيانة الحياة الزوجية.

إذا رأيت فتاة عند خطبتها ولم يتوافر فيها ما تريد من صفات فما الذي يوجب الخلق الكريم أن تقوله لمن يسألك عنها؟

ص 41

إعطاء كل ذي حق حقه

يغالي بعض الناس في التزهد والانصراف عن الدنيا زاعمين أن هذا يقربهم من الله تعالى والله تعالى يقول: "ولا تنس نصيبك من الدنيا".

والإنسان اجتماعي يحرص على أن يكون له إزاء الناس حقوق وعليه واجبات.

عن أبي جحيفة رضي الله عنه قال : أخى رسول الله (ص) بين سلمان وأبي الدرداء رضي الله عنهما فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا. فجاءه أبو الدرداء فصنع له طعاماً وقال له : كل.

ص 42

فقال: إني صائم فقال سلمان: ما أنا بأكل حتى تأكل، فأكل فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم فقال : نم فنام، ثم ذهب ليقوم فقال : نم فنام. فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن فصلباً. فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً وإن لنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً فأعط كل ذي حق حقه. فذكر ذلك لرسول الله (ص) فقال: صدق سلمان.

ص 43

... ثم بين له أن على الإنسان واجبات نحو الله تعالى ونحو نفسه ونحو أهله ونحو ضيفه ينبغي أن يؤديها ويقوم بها. فأما الواجب نحو الله فهو توحيده وطاعته ومراقبته وخشيته وأن تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه. وأما الواجب نحو النفس فرعايتها وصونها وإشباع حاجتها المشروعة بالتمتع بما أحله الله وإعطائها حقها من الراحة والأمن والاطمئنان. وأما الواجب نحو الأهل فالإحسان إلى الزوجة وعدم إهمالها واحترام الكبير ورعاية الصغير وتوفير ما يحتاجون إليه من أمور العيش وتعهدهم بالتربية السليمة الصحية حتى يكفل لهم الحياة الكريمة قدر استطاعته. والسعي في سبيل الرزق أفضل من الانقطاع إلى العبادة فقد روى ابن عباس أن جماعة وفدوا على النبي عليه السلام فقالوا: إن فلاناً يصوم النهار ويقوم الليل ويكثر الذكر فقال: أيكم كان يكفيه طعامه وشرابه فقالوا: كلنا فقال: كلكم خير منه. وأما الواجب نحو الضيف فإكرامه وتوفير أسباب الراحة له وإمداده بما يعينه على السفر وحمايته من كل ضرر يصيبه.

القصد والاعتدال في أنواع العبادة بحيث لا تصرف الإنسان عن شئون بيته وأسرته ومن يعولهم.

ص 44

الحدث على السعي في سبيل الرزق وإسعاد النفس بما أحل الله. العمل على إعطاء كل ذي حق حقه حتى تنتظم شئون الدنيا وتتقدم الحياة ويسعد المجتمع. أفضل ما يقدمه الإنسان لنفسه أو يقدمه لأهله ما كان بجده وسعيه وكسبه يده. النهي عن التبطل والانصراف عن العمل ولو كان للعبادة لأن في ذلك تعطيلاً للقوي ونكوصاً عن السعي الذي تنهض عليه الحياة.

أسئلة

يحرص الإسلام على الحدث على السعي في طلب الرزق وضح ذلك. "لا رهبانية في الإسلام" اشرح ذلك على ضوء ما فهمت من الحديث قال عمر بن الخطاب: إني لأرى الرجل فيعجبني فأقول أله حرفة؟ فإن قالوا لا سقط من عيني. اشرح ذلك وبين عناية الإسلام بالعمل والكسب.

قال الشاعر:

فلا هو في الدنيا مضيع نصيبه ولا عرض الدنيا عن الدين شاغله
وضح الفكرة القائمة في البيت وبين ما يرمي إليه ومدى علاقته بالحديث السابق.

ص 45

2. البحوث الإسلامية

ص 47

الإسلام يدعو إلى العلم

ثم تتابع نزول القرآن ووردت به آيات كثيرة تدعو إلى العلم وتكرم أهله وترفعهم إلى أعلى الدرجات وتذكر لك بعضها:

"قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب".

"يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات".

"نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم".

ص 48

"إنما يخشى الله من عباده العلماء".

هذا التوجيه الإلهي للبشر إلى العلم وفضله وحاجة الناس إليه لدينهم ودنياهم دفع المسلمين إلى طلبه والحرص على نشره لأنه حياة الأفراد والأمم.

ص 49

... فشرع ينشر ما علمه الله يبذل العلم لمن حوله وللوافدين عليه رجالاً ونساء ويقول لهم: "ارجعوا إلى أهلكم فكونوا فيهم وعلموهم".

وكان يفرض على الأسرى أن يعلموا عدداً من المسلمين القراءة والكتابة ويعتبر هذا التعليم فدية لهم تطلق سراحهم بها كما حدث في أسرى بدر.

لم يختص النبي (ص) أحداً بما أوتي من العلم بل بذله للناس على اختلاف طبقاتهم ونال النساء حظهن منه فقد روي أنهن قلن: غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك فوعدهن يوماً يعلمهن فيه فوعظهن وأمرهن.

أما علم الدين ففرض عين يجب على كل مسلم ومسلمة أن يتعلمه لقوله (ص): "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة".

"فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون".
"ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين".

لم يشهد التاريخ أمة كالأمة الإسلامية في عنايتها بالعلم وإنفاق المال في سبيله وبذل الجهود في تحصيله والرحلة في طلبه وإذكاء المنافسة في البحث عنه بإعطاء العطايا الجزيلة للمتفوقين فيه وإكرام أهله ورفع منزلتهم مهما كانت ديارهم وأجناسهم وأديانهم.

فدونوا في عصر بني أمية النحو والحديث والتاريخ والأدب وفي أخريات هذه الدولة ظهرت آثار العلوم الفعلية فترجمت بعض كتب الطب والكيمياء والنجوم.

ولما قامت الدولة العباسية نهضت العلوم نهضة لم ير الناس مثلها من قبل بدأت بأبي جعفر المنصور الذي دعا الإمام مالكا إلى وضع كتاب الموطأ في الحديث والفقه وطالب العلماء بالتأليف في كل فن وأغرى المترجمين من السريان والفرس بالعطاء الكثير لينقلوا من الفارسية والسريانية واليونانية فنون الطب والهندسة والفلك والأدب ومن كرمه في سبيل العلم وهو الحريص على المال أنه منح جورجوس بن بختيشوع الطبيب الفيلسوف بخمسة عشر ألف دينار وقد اقتدى به في ذلك أحفاده ولاسيما الرشيد وابنه المأمون الذي ارتقت العلوم في عهده إلى أوج عظمتها وشاع الابتكار والاختراع وكان يكرم العلماء بالعطايا الكريمة وبأن يجالسهم ويحاورهم في مسائل العلوم والأدب.

ومما هو جدير بالذكر في حرص المسلمين على نشر العلم والتعليم إنشاء المدارس وفتح أبوابها لجميع الطبقات فلم يعد العلم أرسقراطياً خاصاً بالطبقة العليا فحسب كما هو في العصور الوسطى عند الأمم الأخرى وكانت النساء تأخذ حظها من العلم كالرجال.

وكان من أسبق المسلمين إلى إنشاء المدارس المنظمة المأمون فقد أنشأ مدرسة في نيسابور عاصمة خراسان وهو وال عليها.

وأول المدارس الكبرى المدرسة النظامية التي أنشأها الوزير نظام الملك في بغداد سنة 457 هـ أنفق في بنائها مئتي ألف دينار وكان يعلم بها نحو ستة آلاف تلميذ بعضهم يعيش على نفقة الدولة.

ولما فتح العرب إسبانيا (الأندلس) نشروا بها المدارس حتى كان في مدينة غرناطة وحدها 17 مدرسة من المدارس الكبرى و 120 من المدارس الصغرى قصدها الأوربيون في العصور الوسطى وتلقوا فيها العلوم وعادوا بها إلى بلادهم ومن أشهر من تعلم فيها منهم البابا سليليستر الثاني وقد سبق غيره إلى نقل معارف العرب إلى أوروبا ثم وفد الفرنسيون والإيطاليون وغيرهم إلى الأندلس فتعلموا فيها ونقلوا علومها إلى بلادهم.

ويذكر التاريخ أن أول مدرسة طبية أنشئت في أوروبا على النظام المحكم هي التي أنشأها العرب في ساليرن بإيطاليا وكان التعليم بها شاملاً كل الطبقات حتى الجوارى والعبيد وهذه خطة شعبية في التعليم لم يكن للغرب بها عهد من قبل. وقد عني المسلمون منذ القرن الثاني الهجري بالمكتبات العامة وفتح أبوابها للناس يقرؤون فيها وينسخون منها وقد كانت المكتبة الواحدة تضم عشرات الألوف بل مئات الألوف من الكتب التي كتبها أئمة العلماء ولم تكن المطابع قد عرفت لتيسر الكتب واقتناءها.

ومن أشهر هذه المكتبات "بيت الحكمة" ببغداد الذي أنشأه الرشيد ونماه ابنه المأمون وجمعا فيه إلى علوم العرب علوم الهند والروم واليونان والسريان والفرس والهند والقيط. وجعلها المأمون مكاناً للترجمة والنسخ والدرس والتأليف والمطالعة وجعل لكل مكاناً خاصاً به وعين له قيمياً يدير شؤونه.

وأنشأ الناصر في قرطبة بالأندلس خزانة كتب جمعت 600000 ألف مجلد واقتدى به رجال دولته ووجهاء مملكته فبلغت المكتبات العامة في غرناطة وحدها 70 مكتبة عامة وأصبح اقتناء الكتب من علامات الأبهة والوجاهة بين الناس.

وقد انتشرت المكتبات العامة والخاصة في جميع أرجاء البلاد الإسلامية في الشرق والغرب. ومما يدل على عناية المسلمين بالعلم المعينة على البحث والنظر في الكون لمعرفة أسرارها إنشاء المراصد ومن أشهرها مرصد المأمون ببغداد ومرصد الحاكم بأمر الله الفاطمي في جبل المقطم وقد حقق المسلمون بمراصدهم كثيراً من مشكلات الفلك.

وأول مرصد فلكي أقيم في أوروبا هو الذي أقامه العرب في إشبيلية من بلاد إسبانيا. ولحرص المسلمين على العلم وإدراكهم فضله كانوا يكرمون العلماء مهما كان دينهم كما كرم المنصور جيورجيس الطبيب الذي كان عنده أعلى قدر من وزرائه وقد رأينا كيف بذل له آلاف الدنانير. وكرم المأمون كثيراً من علماء النصراني كيوحنا البطريرك الذي جعله أميناً للترجمة. وحنين بن إسحق أشهر مترجمي كتب أرسطو فقد كان يعطيه وزن ما يترجمه ذهباً.

... أقبل المسلمون على دراسة القرآن وسنة النبي (ص) واتخذوا منهما الشريعة التي حققت العدل والإخاء والمساواة في المجتمع الإنساني لأول مرة في التاريخ...

وأنشئوا المدارس والمكتبات والمراصد ونشروا العلم لجميع الناس فكانوا هداة البشر وكانوا هم المانحين لا الأخذيين وبذلك تحققت لهم العزة والكرامة وتمت لهم على العالم السيادة.

وقد أخذ أهل الغرب عن العرب علومهم ونهضوا بها نهضة علمية عظيمة كان من ثمارها أن تقدموا في جميع نواحي الحياة وكشفوا عن البخار والكهرباء ثم حطموا الذرة واستخدموا هذه القوى في ميادين السلم والحرب في الوقت الذي فترت فيه همم المسلمين وقعدوا عن البحث والاجتهاد في العلم فانحطت عقولهم وتأخروا عن سواهم وتمكن منهم عدوهم فجعلهم فقراء في ديارهم واستعمر أرضهم واستأثر بخيراتهم وحارب دينهم ومعتقداتهم وجلب إليه الفاسد من المبادئ والعادات.

ثم أفقت الأمم الإسلامية من غفلتها تطلب العزة والكرامة فأقبلت على العلم ورحلت في طلبه وشاركت فيه مشاركة إيجابية ونبها العلم إلى حقوقها في الحرية والحياة الكريمة فتحررت من الاستعمار وعينت حكوماتها بإنشاء المدارس والجامعات ومعاهد الدراسة والبحث وظهر منها في ميادين العلوم والآداب والفنون أعلام نفخر بهم. وقد حفلت حكومتنا بالعلم فجعلت عيداً سنوياً بكرم فيه المتفوقين في العلوم والآداب والفنون وتمنحهم جوائز سخية لتحفز الهمم إلى الدراسة والبحث والتأليف والابتكار حتى نسترد مكانتنا العلمية ونصبح مصدر إشعاع للعلم والنور في الدنيا كما كان أسلافنا من قبل.

ص 55

أسئلة

ما دليلك على أن القرآن والنبي (ص) اهتما بأن يتعلم المسلمون القراءة؟
ما حكم الإسلام في طلب العلم؟ وكيف علم النبي (ص) المسلمين قريتهم وبعيدهم؟
ما أشهر المكتبات العامة في العالم الإسلامي شرقيه وغربيه أيام العباسيين؟ وما الفوائد التي كانت تعود على العلم والمعلمين منها؟ وهل تقدم المكتبات العامة الآن ما كانت تقدمه هي من منافع للناس؟ علل لما تقول.

ص 58

وقد أراد الإسلام بالدعوة إلى النظر والتأمل والتفكير في خلق الله أن يصل العقل إلى الإيمان بالله وتوحيده دون إكراه بل بالطريق الفطري الذي اهتدى به الراشدون من الناس كالأنبياء صلوات الله عليهم.

ص 59

واستكر من الناس أن يتبعوا ما وجدوا عليه آباءهم دون تأمل في صحته أو بطلانه فقال: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون".

ص 63

(والشجاعة تدعو المؤمن) إلى الجهر بكلمة الحق لا يخشى لوم اللانمين ولا غضب الحاكمين: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر أو أمير جائر".

ص 65

"فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى".

ص 70

الإسلام وحقوق الإنسان

لقد كفل الإسلام حقوق الإنسان كاملة وحقق في المجتمع الإنساني من الحرية والإخاء والمساواة ما لم يكن للتاريخ به عهد وكان عملياً في تطبيقها على واقع الحياة وعلى كل من يعيشون في ظلال الرعية الإسلامية وكان تقرير الإسلام لحقوق الإنسان أسبق من الثورة الأمريكية ومن الثورة الفرنسية ومن هيئة الأمم المتحدة بأكثر من اثني عشر قرناً وكان ثورة عملية ضد طغيان الملوك والأمراء والأشراف في أنحاء العالم كله، والتاريخ شاهد على ذلك: فقد كانت أشهر الأمم عند ظهور الإسلام الرومان والفرس والعرب، وسائر الأمم كانت مثلها أو أقل منها شأنًا، فكيف كان حال المجتمع في كل منها؟ وبماذا أتى الإسلام لإصلاح المجتمع الإنساني ولإعطاء كل ذي حق حقه؟

1. أما عند الرومان فقد كان الشعب طبقتين طبقة الأشراف وطبقة العامة، وكانت الطبقة الأولى تتمتع بجميع المزايا دون غيرها فمنهم الحكام والقواد ومالكو الأرض بما عليها ومن عليها ويستدلون العامة ويسلبون إرادتهم فلا يستطيع أحد ان يسافر من بلد إلى بلد إلا بإذن سيده ولا يدين بغير دينه ولا يتزوج إلا بموافقة، وليس له أن يبدي رأياً في الشؤون العامة أو الخاصة، وإذا أخل بواجب الولاء والخضوع بأي صورة من الصور جلد وعذب عذاباً أليماً، ومع شهرة الرومان بالقوانين فإنه لم يكن يخضع لها إلا العامة أما الأشراف ورجال الدين فلا يسألون عما يفعلون، يقتلون ويظلمون ويعتدون ولا حساب عليهم، وما يقع بين الأشراف من عدوان فالحكم للمبارزة بينهم.

ص 71

2. وأما عند الفرس فقد كان الظلم أشد واستبداد الملوك والحكام أشبع، إذ لم يكن لهم قانون واحد يحكمهم وإنما كان الأكاسرة والأمراء والوزراء يحكمون بأهوائهم ويجبون الضرائب بألوان القهر والتعذيب، وهان الشعب وذل لطول خضوعه فأصبح يعتقد أن ملوكه آلهة.

3. أما العرب فمع مالهم من فضائل كالشجاعة والكرم والوفاء فقد كانوا قبائل متفرقة تقوم بينهم الحروب لأوهى الأسباب، بل قد يتمدحون بشن الغارات والعدوان، وقد عرف في بعض قبائلهم وأد البنات وتزويج المرأة بغير استئذانها وقصر الميراث على الرجال إلى غير ذلك من الاستهانة بالحرريات والحقوق.

فلما جاء الإسلام - وهو دين العالم كله - قضى على هذا الفساد الاجتماعي:

أ. بأن منح الفرد حريته الشخصية.

ب. وبأنه وضع لهذه الحرية حدوداً وحرسها بأنواع القصاص والعقاب بلا تفرقة بين كبير أو صغير وقوي أو ضعيف أو غني أو فقير حتى يتمتع كل فرد بحريته دون أن يطغى على حرية غيره أو يعتدي أحد على حريته.

وقد كانت كفالة الإسلام للحرية ودعوته إلى المساواة من أهم الأسباب في تقبل الناس له ودخولهم فيه وكرهيتهم لحرب المسلمين وترحيبهم بجيوش الإسلام في كثير من الأحوال.

الحريات التي كفلها الإسلام

1. حرية الرأي

كفل الإسلام حرية الرأي للإنسان في الحدود التي يرضاها الله، فله أن يبدي رأيه في الشؤون الخاصة به أو بغيره أو في الشؤون العامة دون أن يسيء إليه أحد أو يمنعه من التمتع بهذا الحق، بل إن الإسلام أوجب على المسلم أن يجهر بقول الحق ولا يخشى الناس فالله أحق أن يخشاه، ففي الحديث: "لا يمتنع رجلاً هيبه الناس أن يقول بحق إذا علمه".

ص 72

وحرّم على المؤمن كتمان الشهادة قال تعالى: "ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه". وأمر ألا يؤذى الشاهد حتى يجروا الناس على الشهادة محافظة على الأرواح والأموال فقال: "ولا يضار كاتب ولا شهيد". وفي الشؤون العامة أمر الله أن ينظر الإنسان فيما يجري في المجتمع فإذا رأى منكراً أنكره وإذا رأى معروفاً أقره، وإذا رأى ميلاً إلى الشر دعا إلى الخير: "ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون". وفي هذا دليل على أن الإسلام يأبى أن يسكت الإنسان عن إبداء رأيه فيما يجري حوله، بل دعاه مع إبداء الرأي إلى تغيير ما لا يرضاه بالوسيلة التي يستطيعها ففي الحديث: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان".

وقد كان النبي (ص) يشجع حرية الرأي فيستشير أصحابه في كل الأمور التي تحتاج إلى الرأي لقول الله تعالى: "وشاورهم في الأمر"، وكانوا يدلون بأرائهم ويتبع السديد منها كما حدث في موقعة بدر فقد أشار عليه أحد الصحابة بتغيير المنزل الذي نزله الجيش ورأى رأيه صواباً فاتبعه وبذلك أقر حرية الرأي.

ص 73

وتبع الصحابة النبي (ص) في الدعوة إلى حرية الرأي، فمن خطبة لأبي بكر رضي الله عنه بعد أن ولي الخلافة: "إني وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم". وهذه عبارات تدعو المسلمين إلى أن يجهر كل منهم برأيه في سياسة الخليفة، وتعطيهم الحق في أن يعزلوه إذا حاد عن شريعة الله.

وكان عمر رضي الله عنه يقول: "أحب الناس إلي من أهدى إلي عيوبي"، فانظر كيف جعل إبداء الرأي في عيوبه هدية تقدم إليه، لأن النقد الحر تنبيه إلى مواطن النقص ومن شعر بنقصه سار نحو الكمال. ومن خير ما يذكر عن عمر في هذا الباب أن رجلاً من المسلمين قال له في موقف من المواقف: اتق الله يا أمير المؤمنين، فقال بعض الحاضرين: أتقول لأمر المؤمنين اتق الله؟ فقال عمر: "دعوه فليقلها لي، نعم ما قال، لا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إذا لم نقبلها"، فهل بعد ذلك تشجيع لحرية الرأي؟

أما حرية الرأي في العقيدة فيقررها قوله تعالى: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي". وقد دعا الإسلام إلى النظر في الكون واستعمال العقل ليؤمن بالله من يؤمن بالدليل والبرهان والفترة السلمية والاستجابة للرسول المؤيد بالحجة: "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". ومع هذه الحرية كره الله تعالى لعباده أن يكفروا به قال تعالى: "إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم".

ص 74

وقد ترك النبي أهل الكتاب على دينهم وأوصى بهم خيراً وقد تبع الصحابة سنته في ذلك. ولكن ليس للمؤمن بعد إيمانه أن يكفر بالله، وإلا كان عقابه القتل لارتداده إلى الضلال بعد أن هداه الله وله في الآخرة عذاب أليم: "من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم".

ووداع النبي (ص) اليهود عندما دخل المدينة وأقرهم على دينهم وأكبر ضمان لحرية أصحاب الأديان الأخرى أن الله أوصى المؤمنين بأن يعدلوا في معاملتهم وألا يكون الخلاف في الدين سبباً في الظلم والاضطهاد بغير حق: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون".

ب. حرية الملكية

1. قرر الإسلام حق الملكية الفردية للمال بوسائل التملك المشروعة من صيد أو إحياء أرض ميتة أو استخراج معدن من باطن الأرض أو جهاد مشروع أو عمل بأجر أو ميراث من قريب أو يعقد أو بأي وسيلة أحلها الله. وسان هذا الحق بالحدود الرادعة عن العدوان عليه فجعل حد السارق قطع اليد.

ص 75

"والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله".

وفي حجة الوداع قال النبي (ص): "كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله".

2. وكما أعطى الإسلام حق الملكية الفردية للمال للإنسان أن ينمي ماله بالسعي والعمل في الحدود التي أحلها الله وبالوسائل التي لا تضر عامة الناس، ومن أفضل هذه الوسائل عمل اليد لأن أجره حلال طيب لا تشوبه شائبة وقد ورد في الحديث: "من أمسى كالأل من عمل يده أمسى مغفوراً له".

والتجارة إذا وفي التاجر الكيل والميزان ولم يغش الناس ولم يحتكر السلع التي يحتاجون إليها: "الجالب مرزوق والمحترق ملعون".

3. ونفر الدين من الكسب الخبيث، وهدد كاسبه بعذاب أليم قال تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً". وقال: "يحق الله الربا ويربي الصدقات".

ص 76

وفي الحديث: "من ظلم شبر أرض طوقه من سبع أرضين".

وقد أعطى الإسلام حق الملكية الفردية وقرر معه مبادئ تحقق مصلحة الفرد والجماعة ومن هذه المبادئ:

أ. أنه جعل المال لخير الأمة كلها لأنه مال الله والفرد خليفته فيه، فعليه أن يعرف حق الجماعة فيه: "والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم". فيخرج زكاته ويتصدق منه وينزل عن قليل أو كثير للأمة عند الحاجة إليه طيبة بذلك نفسه: "أمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر عظيم"، "وأتوهم من مال الله الذي آتاكم". وفي الحديث: "من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له".

ص 77

وذكر رسول الله (ص) اصنافاً من المال حتى رأى الصحابة أنه لا حق لأحد في أن يستقي في حوزته ما لا يزيد على حاجته والناس في حاجة إليه وقد مر بك هذا الحديث من قبل.

ب. وأنه يأبى أن يخصص المال في أيدي فئة قليلة من الناس يتداولونه بينهم ولا يجده آخرون، أو بعبارة أخرى يكره الإسلام الرأسمالية التي تتحكم في المال وتستندل به رقاب الناس ويجب أن يوزع المال توزيعاً مقبولاً تتحقق به الملكية الفردية ويمحى به الاكتناز الذي تتضخم به الثروات عند القلة ويشقى بالفقر والحرمان جمهور الأمة، وقد آخى النبي (ص) بعد هجرته إلى المدينة بين المهاجرين والأنصار ففهم الأنصار ما تتطلبه الأخوة ورأوا إخوانهم المهاجرين في حاجة إلى المال فقا سموهم ما يملكون عن طيب نفس ولم تتغير قلوبهم عندما آثرهم النبي (ص) بفيء بني النضير فسجل الله لهم هذا الكرم وسخاء النفس والإيثار في القرآن الكريم: "والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون". ثم رأى النبي (ص) أن الفوارق لا تزال كبيرة بين فقراء المهاجرين وأثرياء المدينة الذين بذلوا بذلاً لا ينبغي أن يطالبوا بشيء بعده فانتهاز فرصة الانتصار على بني النضير

ص 78

الذين سلموا صلحا فصار فيئهم لله وللرسول قسمه في المهاجرين خاصة ولم يعط من الأنصار إلا رجلين فقيرين وفي هذا يقول الله تعالى: "ما آفأ الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب، للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون".

وهذا المسلك من النبي (ص) وهذه الآيات الكريمة تدل على حرص الإسلام على حسن توزيع الثروة حتى يكون هناك توازن في المجتمع فلا يطغي الغنى فئة من الناس ولا يذل الفقر جماعة آخرين ولا يكون تقابل الغنى الفاحش والفقر المهين سبباً في الحسد والعداوة والبغضاء.

ج. تحريم كنز المال لإضراره بالمجتمع، وإنا نورد لك هذه الآيات لتدرك مدى كراهية الله لاكتناز المال وحبسه عن التداول لمصلحة الجماعة:

ص 79

"والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشروهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون".

"ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة والله ميراث السموات والأرض والله بما تعملون خبير".

4. ومنع امتلاك ما تحتاج إليه الجماعة حتى لا يتحكم فرد في المجموع، يقول (ص): "الناس شركاء في ثلاث الماء والكلا والنار". وقد كانت هذه الثلاث من ضرورات الحياة في البيئة العربية والأشياء الضرورية للجماعة تختلف باختلاف الزمان والمكان.

وقد طلب أبيض بن حمال المأربي من الرسول أن يملكه ملح فأرب فملكه إياه فلما ظهرت له حاجة المسلمين إليه لوفرتة استرجعه كراهة أن يستقل فرد بملك شيء له نفع عام.

ح. حرية التصرف في الملكية

إذا ملك المالك شيئاً بالطرق المشروعة فإن الإسلام يعطيه حرية التصرف فيه متى كان أهلاً لهذا التصرف، فالصغير يمنع من التصرف في ملكه محافظة عليه فإذا بلغ رشده أبيح له أن يتصرف.

ص 80

"وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم".

والسفيه الذي لا يعتدل في تصرفاته فيسرف أو يقتتر من غير تعقل يحجر عليه ولا يترك المال في يديه: "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً".

وكل من لا يحسن التصرف في المال كالمجنون والصغير والسفيه لا يترك لهم أن يتصرفوا محافظة على المال من الضياع ورعاية للأفراد وللأمة التي تتكون ثروتها من ثروات أفرادها.

أما الراشدون فالإسلام يبيح لهم أن يتصرفوا فيما يملكون بالبيع والشراء والتأجير والوصية والهبة والانتفاع بشرط ألا يلحقوا بأنفسهم ولا بغيرهم ضرراً لأن من القواعد الإسلامية: "لا ضرر ولا ضرار". فليس من حق المستمتع ببيته أن

يؤدي جبرانه بضجيج أو دق على الأسقف أو رفع صوت المذياع، ولا من حق صاحب السيارة أن ينطلق بها مسرعاً في المدينة العامرة بالسكان فيعرض حياته وحياة الناس للخطر وهكذا.

وحق الدولة في التصرف عند الحاجة مقدم على تصرف المالك لما فيه من تحقيق المنفعة العامة، فللدولة مثلاً أن تستولي على أرض مملوكة للأفراد لتشق طريقاً أو ترعة أو مصرفاً أو تقيم عليها أي مرفق من المرافق العامة المشروعة التي يستفيد منها الفرد والأمة.

ومن حق الدولة أن توزع الأرض الموات التي لا مالك لها على صغار الفلاحين وأن تستولي على الأرض التي يهملها أصحابها أكثر من ثلاث سنين بثمان عادل وتوزعها على من يقوم بإصلاحها لتحقيق المنفعة العامة والتوازن الاجتماعي.

ص 81

ويتلخص الموضوع فيما يأتي:

1. الإسلام - لأنه دين الفطرة - قرر حق الملكية الفردية وصان هذا الحق بفرض عقوبات للمعتدين عليه.
2. أوجب أن يكون التملك وتنمية المال بالطرق المشروعة، ونهى عن كل كسب خبيث يسيء إلى شرف الفرد أو يضر بمصالح الجماعة.
3. قرر الدين أن المال لله وأن الأغنياء خلفاؤه فيه، فعليهم أن يحسنوا التصرف فيه بما يعود نفعه عليهم وعلى الناس جميعاً.
4. أجاز الحجر على من لا يحسنون التصرف في المال لأنه وإن كان في حوزة الفرد فإن للجماعة فيه حقوقاً لا ينبغي أن تعطل.
5. أعطى الإسلام الدولة الحق في تحقيق العدالة الاجتماعية بالوسائل التي تراها، كما أعطاه الحق في أن تستولي على ملك الأفراد عند الضرورة لتحقيق المنافع العامة.
6. يخضع التملك والتصرف في المملوك للقاعدة العامة "لا ضرر ولا ضرار".
7. حرم الإسلام كنز المال وحبسه عن التداول والاستثمار لأن فيه إضراراً بالجماعة.

ص 82

أسئلة

1. كيف قضى الإسلام على الظلم في العالم؟ أجب بإيجاز.
2. اذكر مثلاً تتجلى فيه حرية الرأي واحترامها في الدولة الإسلامية.
3. الإسلام يحترم حرية الأديان الأخرى اذكر دليلاً على ذلك.
4. كيف صان الإسلام حرية الملكية ومتى يجوز للإنسان أن يتصرف في ماله؟
5. هل الإنسان حر في كسب المال من أي سبيل؟ وماذا يحد من حريته؟
6. كيف حقق النبي (ص) التوازن الاقتصادي في المدينة؟
7. لماذا يكره الإسلام اكتناز المال وحصره في طائفة من الناس وما عقاب كانه؟
8. ما ضرر حبس المال في المجتمع؟
9. ما هي الأرض التي يجوز للدولة أن توزعها ومتى يجوز لها انتزاع الملكية؟
10. لماذا أجاز الإسلام الحجر على السفه والصغير؟

ص 83

الإخاء

الناس إخوة لأن ربهم واحد وأباهم واحد وأصلهم واحد، ولكن الناس تعالى بعضهم على بعض على مر السنين وتعالى بعضهم في العلو حتى زعم أنه من نسل الآلهة، بل طغى فرعون وتجاوز الحد فقال: "أنا ربكم الأعلى". وفشت خرافة هي أن الملوك من دم أزرق كأنهم من جنس غير جنس الناس، ونشأت في العالم طبقات يعلو بعضها بعضاً وتفخر كل طبقة بعلوها على الطبقة التي دونها فهناك أسر الملوك ثم رجال الدين ثم الأشراف ثم العامة.

وقد أصيب الوطن العربي من آثار الحكم العثماني ثم من آثار الاحتلال الأجنبي بتقسيم الشعب إلى طبقات لم يعهد مثلها في الأمم الأخرى، مع أننا أمة الإسلام الذي يقرر أن الناس سواء، فقد كان عندنا الملوك ثم الأمراء ثم النبلاء ثم رؤساء الوزراء فالوزراء على تفاوت في ألقابهم ثم حملة الألقاب من باشا أو بك.

وقد رأينا كيف كانت كل طبقة تحس في نفسها أنها أعلى من التي دونها فتفخر عليها وتحقرها في كثير من الأحيان. ولكن الإسلام الذي رضي الله ديناً للعالم كله ودعا الناس إلى الاجتماع تحت لوائه قرر الإخاء الإنساني فقال تعالى "إنما المؤمنون إخوة". وذكر الناس أنهم من أم واحدة وأب واحد:

ص 84

"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً".

ونبههم إلى أنه لا تفاضل بين الناس إلا بمقدار قربهم إلى الله بالعمل الصالح والتقوى فلا تمايز بينهم بالألوان ولا بالأجناس، فمن شاء أن يشرف في المجتمع الإنساني فليشرف بعمله الصالح، وليحرص على حسن العلاقة بينه وبين بني جنسه فلا ينبغي أن يفخر على أحد أو يعتدي على إنسان، وليكن حريصاً على الألفة والتعاون: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

والإخاء يقتضي أموراً منها:

1. التكافل والتناصر

قرر الإسلام التكافل الاجتماعي بين الفرد والجماعة وبين الجماعة والفرد، وأوجب لكل منهما حقوقاً وحمله تبعات فكل فرد عليه:

أ. أن يحسن عمله الخاص لأن ثمرة العمل الخاص ملك للجماعة وعائدة عليها في النهاية، "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه".

ب. وأن يرضى مصالح الجماعة كأنها مصلحته الخاصة، وأن يصون المجتمع بكل الوسائل التي يستطيعها، ولا يفعل ما يضر بالجماعة لأن الضرر يناله كما ينالها، والسلامة تشملها كما تشملها، وحديث رسول الله (ص) يصور التكافل الاجتماعي أوضح تصوير وأجمله:

ص 85

"مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا في سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا؟ فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعاً".

ج. وأن يتعاون مع غيره لتحقيق الخير لنفسه وللجماعة، وألا يشارك في الشر بل يعمل على منعه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب".

د. وأن يجتهد في حرب المنكر وفي الدعوة إلى الخير: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر". وفي الحديث: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فليسلطه فإن لم يستطع فليقلبه وهو أضعف الإيمان".

ص 86

وعلى الدولة:

أ. أن تحمي ضعفاءها وترعى مصالحهم وتصونها فمن أغراض القتال في الإسلام إعلاء كلمة الله تعالى وحماية الضعفاء: "ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان"، ومن ذلك صيانة مال اليتامى حتى يبلغوا رشدهم: "ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده".

وأن تيسر لفقرائها ما يكفيهم من الرزق فتتقاضى أموال الزكاة وتنفقها في مصارفها فإذا لم تكف الفقراء والمحتاجين فرضت على القادرين بقدر ما يسد عوز المحتاجين.

ج. وأن تنفذ العقوبات على المعتدين: "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص".

أما التناصر فيدعوننا إليه قول النبي (ص) - وقد مر بك في باب الحديث - : "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه...". بل طالبنا الدين بأن تكون الأخوة أساساً للمودة والرحمة والعطف وحاملاً على النجدة عند الإحساس بالحاجة إليها:

ص 87

"مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر".

وإن مدى التناصر الذي يريده الإسلام من المؤمنين أن يكونوا كلبينات اشدت تماسكها وكونت بنياناً قوياً يعز على الحوادث أن تتال منه شيئاً: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً".

وإن مجتمعاً يتحقق فيه التكافل والتناصر على النحو الذي بيناه لجدير بعيش سعيد وحياة عزيزة لا ترام وقوة من الله لا يقف في سبيلها شيء.

وقد رأينا كيف عز المسلمون الأولون بتكافلهم وتناصرهم وكيف عاشوا سعداء في مجتمعهم هم ومن أظلتهم الرعية الإسلامية من غير المسلمين، وليس أدل على ذلك من قصة عمر واليهودي: فقد رأى عمر رضي الله عنه يهودياً يسأل فقال له: ما الجأك إلى هذا؟ فقال: السن والجزية والحاجة، فقال عمر: حرام أن نأكل شبيبته ونضيعه في شبيبته ووضع عنه وعن أمثاله الجزية وفرض لهم عطاء من بيت مال المسلمين.

2. ومما يوجب الإخاء: التواصي بالمعروف والتناهي عن المنكر

المعروف ما يرضاه الشرع ويستحسنه وتقبله العقول السليمة من العقائد والأقوال والأفعال كالإيمان بالله وكمالها وكقول الحق وكفعل الخير من بر الفقراء وهداية الضال وتعليم الجاهل ونحو ذلك.

والمنكر ما يستقبحه الشرع ولا تقبله العقول السليمة كأي لون من ألوان الشرك كاللجوء إلى المقابر نستشفي بها من المرض أو نطلب منها الفرج، وكالغيبة والنميمة وشهادة الزور، وكالسرقة والغش ونحو ذلك من العقائد الفاسدة أو الأقوال الأثمة أو الأفعال المحرمة.

ص 88

والأخوة الصادقة المتعانة على الخير المحاربة للشر تدعو المؤمنين إلى أن يوصي بعضهم بعضاً بالمعروف وينهى بعضهم بعضاً عن المنكر وذلك يؤدي إلى شيوع الخير وقلة الفساد والشر، لأن قوة الرأي العام إذا كانت رشيدة ووجهت الأفراد توجيهاً سديداً فإذا استحسن أعمالاً وحمدها لأصحابها أقبل الناس عليها وإذا استقبح أفعالاً وأنكرها جبن الناس عن فعلها أو خافوا العقاب المادي أو الأدبي عليها، يقول الله تعالى: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر" ويقول الرسول (ص) "لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم".

وإن في منع الأخ أخاه عن الإثم نوع من التناصر والتكافل لأنه يحميه من غضب الله ومن عقاب القانون ومن نقد المجتمع ولومه، وفي تركه يَأْتُم خذلان له وتسليم لأسوأ العواقب وفي الحديث: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قيل نئصره مظلوماً فكيف نئصره ظالماً؟ قال: تأخذ على يديه فلا يظلم".

ولا ينبغي أن يكف الإخوة عن التواصي بالمعروف والتناهي عن المنكر وليتحملوا ما قد ينالهم من شر السفهاء
ص 89

أو من مخالفة الطائشين، فالدعوة إلى الخير ومحاربة الشر لا بد أن تأتي بخير النتائج.
3. ومن حق الأخوة أن يرعى المؤمن حرية (الأصح حرمة) الدماء والأعراض والأموال: فقد حرم الدين الإسلامي على المسلم أن يعتدي على دماء الناس أو أعراضهم أو أموالهم، جاء في خطبة النبي (ص) في حجة الوداع: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا فليبلغ الشاهد منكم الغائب". وقال: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يحقره ولا يخذله، التقوى ههنا ويشير إلى صدره. بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه". وصون هذه الثلاثة: الدم والمال والعرض يصون المجتمع من العداوة والبغضاء ويحقق له الأمن والسعادة.
الأعراض جمع عرض وهو الشرف موضع الدم والمدح من الإنسان.

ص 90

3. حرمة الدم:

وقد نبهنا القرآن إلى أن في المحافظة على النفس الواحدة محافظة على المجتمع كله لما يحقق ذلك من الأمن في الجماعة والأطمئنان على جميع الأنفس، وأن قتل النفس الواحدة والرضا به تعريض للأنفس كلها للقتل فيسود الخوف والذعر ويوزل الأمن الذي لا تتم سعادة في المجتمع إلا معه قال تعالى: "من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً".
وقد جعل الله عقاب القاتل كعقاب الكافر حتى يزر النفس عن ارتكاب جريمة القتل الشنعاء: "ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً".

4. حرمة العرض:

وللمحافظة على العرض حرم الله على المؤمن أن يسخر من أخيه أو يحقره أو يغتابه أو يناله بأي سوء يחדش شرفه أو ينقص من قدره: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده".

ص 91

"يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم، ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن يتب فأولئك هم الظالمون".
"ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم".
وروي في الحديث: "لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار من نحاس يخمشون بها وجوههم وصدورهم فقلت من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء هم الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في أعراضهم".
أما قذف النساء بالسوء فهو من أفحش الذنوب وأقساها على أعراض الناس لذلك جعل الله عقابه ثمانين جلدة واعتبار القاذف فاسقاً لا تقبل شهادته: "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون".

ص 92

5. حرمة المال:

وجعل الإسلام للأموال حرمتها فحرم أن يعتدي أحد على مال أخيه أو يظلمه أو ينقصه حقاً من حقوقه.
1. من ذلك أن الله تعالى نهى عن أخذ مال الغير بالباطل والاستعانة برشوة الحكام لأخذ المال بغير الحق: "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون".
2. وجعل عقاب السارق قطع يده: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم".

3. وحذر من الظلم وهو أخذ ما يملكه الغير بلا ثمن ولا رضا، من ذلك ما رواه الشيخان (البخاري ومسلم) عن عروة بن الزبير رضي الله عنهما: أن أروى بنت إدريس ادعت على سعيد بن زيد أنه أخذ شيئاً من أرضها فخاصمته إلى مروان بن الحكم فقال سعيد: ما كنت أخذ من أرضها شيئاً بعد الذي سمعت من رسول الله (ص) قال: وما سمعت منه؟ قال: سمعته يقول: "من أخذ شبراً من الأرض ظلماً طوقه يوم القيامة من سبع أرضين".

ص 93

فقال له مروان لا أسالك بينة بعد هذا، ثم قال سعيد: اللهم إن كانت كاذبة فاعم بصرها واجعل قبرها في أرضها، قال عروة فما ماتت حتى ذهب بصرها فرأيتها عمياء تلمس الجدر تقول: أصابنتي دعوة سعيد بن زيد ثم بينما هي تمشي في أرضها مرت على حفرة فيها فوقع فيها فكانت قبرها.

4. وجعل الويل لمن ينقص الناس حقهم مع أنه لا يرضى منهم إلا بالحق كاملاً فقال تعالى: "ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين".

واحترام الحقوق والبعد عن الظلم والعدوان من أسباب الألفة وتحقيق الأمن في الجماعة.

6. رعاية الضعفاء:

توجب الأخوة رعاية الضعفاء لأن الأقوياء إذا عطفوا عليهم ورحمهم قويبت المحبة بينهم:

1. وقد وصى النبي (ص) بأن نرفق بالضعفاء فقال: "اتقوا الله في الضعيفين: المرأة والرقيق"، وقال: "الضعيف أمير الركب".

ص 94

فلا تسير القافلة إلا بحسب احتمال أضعفها، بل إن النبي دعا إلى الرفق بالناس حتى في العبادة فقال: "إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف فإن فيهم السقيم والشيخ الكبير وذا الحاجة".

2. ودعا الله سبحانه وتعالى إلى الرفق باليتامى والسائلين فقال: "فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر". ووصى أن نحافظ على أموال اليتامى: "ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا".

3. ودعا النبي (ص) إلى تفريج كربة المكروب كما مر بك في الحديث: "من نفس عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة".

4. وقد حض النبي (ص) على الرفق بالخدم فقال: "إنهم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم".

ص 95

وكان النبي (ص) يؤاكل خادمه ويزوره في بيته ويتلطف مع أهله، قال أنس بن مالك - خادمه - : إن رسول الله دخل عند أمي فرأى أخي أبا عمير حزينا فسألها النبي: ما بال أبي عمير حزينا؟ فقالت: يا رسول الله مات نغيره (طائر كان يتسلى به) فقال عليه السلام بداعيه: أبا عمير ما فعل النغير؟ وكان كلما رآه قال له هذا، وبذلك يدعون النبي إلى ألا نتعالى على خدمنا وأن نتواضع في معاملتهم.

وديننا قائم على التراحم ويكفي أن نذكر هذا الحديث ليكون أساساً لتعامل الناس بما توجهه الأخوة الصادقة: "من لا يرحم لا يرحم".

5. والزكاة وهي إحدى أركان الإسلام رعاية من الله للفقراء والمحتاجين وطهرة للنفوس من البخل والشح على الإخوان بفضل الله علينا. "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها".

ص 96

أسئلة

1. ما الأسس التي أقام عليها القرآن مبدأ المساواة؟

2. "إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى"، ماذا تستنبط من هذا الحديث من مبادئ؟

3. التكافل الاجتماعي مطلوب من الأفراد للجماعة ومطلوب من الجماعة للفرد، اشرح هذه العبارة.

4. ما مظاهر التكافل الاجتماعي في مجتمعنا الآن؟

5. ما العقوبة التي حددها الشرع الإسلامي لكل من القاتل والسارق وقاذف النساء؟

6. لماذا حرص الإسلام على حرمة الدماء والأموال والأعراض؟

7. هات مثلين تتجلى فيهما رعاية الإسلام للضعفاء؟

8. ما أهم مظاهر المساواة في المجتمع الإسلامي؟

ص 97

المساواة

قرر الإسلام مبدأ المساواة كما قرر مبدأ الحرية والإخاء في العالم لأول مرة في التاريخ وكان ذلك قبل الدعاة إلى هذه المبادئ في العصر الحديث بأكثر من ألف عام.

ولم يكن تقرير هذه المبادئ تقريراً نظرياً كما حدث في فرنسا وفي أمريكا وفي هيئة الأمم المتحدة حيث وضعت المبادئ ولم ينفذ منها إلا القليل بحسب أهواء الأمم القوية وإنما دعا الإسلام إلى هذه المبادئ وطبقها النبي (ص) وتبعه الصحابة في ذلك وسادت المجتمع الإسلامي في أقطار الأرض.

وقد تكلمنا عن الإخاء والحرية - فيما سبق - ونعرض الآن صوراً عملية للمساواة في الدولة الإسلامية:

1. كانت التكاليف الشرعية من صلاة وصوم وزكاة وحج عامة يطالب كل مسلم بأن يؤديها دون استثناء أحد منها.

2. الصلاة وهي الركن الأول من أركان الإسلام تتجلى فيها المساواة إذ يقف لها المسلمون صفوفاً يتجاور فيها الصغير والكبير والغني والفقير والحر والعبد ولكنهم يركعون ويسجدون لإله واحد وكذلك تتجلى المساواة في زي الحج الموحد وفي أداء مناسكه.

3. تنفذ الحدود على جميع المسلمين بلا استثناء لا كما كانت الحال عند الدول الكبرى قبل الإسلام إذ كانت القوانين تنفذ على العامة فقط ولا تطبق على الخاصة. ونذكر هنا أمر المخزومية التي سرقت واستشفع أهلها بأسماء بن زيد لحب الرسول إياه فلما كلم النبي (ص) فيها غضب وقال له:

ص 98

"أنتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فاختطب فقال: أيها الناس إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها".

4. كان القصاص مرعياً بين الناس جميعاً وإن اختلفت درجات المعتدي والمعتدى عليه من ذلك.

أ. أن النبي (ص) قال للناس يوماً: "أيها الناس من أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه ومن ضربته فليقتصص مني قبل يوم القيامة".

ب. وإن رجلاً جاء يشكو إلى عمر وهو مشغول فقال له: أنت تركون الخليفة حين يكون فارغاً حتى إذا شغل بأمر المسلمين أتيتموه وضربه بالدرّة فانصرف الرجل حزينا فتذكر عمر أنه ظلمه فدعا به وأعطاه الدرّة وقال: اضربني

كما ضربتك فأبى الرجل وقال: تركت حقي لله ولك، فقال عمر: إما أن تتركه الله فقط وإما أن تأخذ حقه فقال له الرجل: تركته لله، وانصرف عمر إلى منزله وصلى ركعتين ثم جلس يقول لنفسه: "يا ابن الخطاب كنت وضيعاً فرفعك الله وضالاً فهداك الله وضعيفاً فأعزك الله وجعلك خليفة فأتى رجل يستعين بك على دفع الظلم فظلمته، ما تقول لربك غدا إذا أتيتَه وظل يحاسب نفسه حتى أشفق الناس عليه".

ص 99

ومن هذين المثليين ترى المسلمين قد أشربوا في قلوبهم المساواة، وهل هناك أروع من أن يدعو النبي نفسه إلى أن يقتص منه المسلمون وأن يتألم عمر لشيء من العنف بدر منه فيسترضي الرجل ويدعوه إلى القصاص منه ثم يؤنب نفسه هذا التأنيب الذي ينبض بالخشية من الله؟

5. الجهاد في سبيل الدعوة وفي الدفاع عن الوطن فرض على كل مسلم ولا يعفى منه أحد، وقد تخلف ثلاثة من الصحابة عن غزوة تبوك فأحسوا بجرمهم وتجنبهم سائر المسلمين حتى تاب الله عليهم لما علم صدقهم وألمهم من التخلف وفي هذا يقول الله تعالى: "لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم، وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا ألا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم".

6. كان النبي (ص) يشعر أصحابه بالمساواة في سلوكه معهم فقد أرادوا مرة أن يحملوا نصيبه من العمل في سفر فقال: "علمت أنكم تكفوني لكني أكره أن أتميز عليكم وإن الله سبحانه وتعالى يكره من عبده أن يراه مميّزاً بين أصحابه"، وحدث أبو هريرة أنه خرج مع النبي (ص) إلى السوق ليشتري سراويل فلما أراد أن يحملها عنه قال له:

ص 100

"صاحب الشيء أحق بأن يحمله". وقد اقتدى به الصحابة فهذا أبو بكر في خطبته عندما ولي الخلافة يقول: "أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم".

7. تحقيق العدالة بين الناس على درجة سواء لا فرق بين كبيرهم وصغيرهم ولا بين المسلم وغيره ونذكر لذلك مثليين:

أ. جاء رجل إلى عمر يشكو علياً رضي الله عنهما فقال عمر: قم يا أبا الحسن فاجلس مع خصمك فقام متألماً وجلس مع خصمه وتناظرا، ثم حكم بينهما عمر وانصرف الرجل، فالتفت عمر إلى علي وقال له: مالك قد تغير وجهك حين أمرتك بالجلوس مع خصمك هل كرهت شيئاً مما كان؟ قال نعم فقد كنتي بحضرة خصمي والتكنية ضرب من التكريم، هلا قلت قم يا علي فاجلس مع خصمك، فقبله عمر بين عينيه.

ب. ما فعله عمر من القصاص بين ولد عمرو بن العاص وهو أمير مصر وبين القبطي المعتدى عليه ثم تأنيبه لعمر و إذ اعتدى ابنه معتمداً على سلطان أبيه بكلمته المشهورة: "يا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً".

هذا هو الإسلام يدعو إلى المساواة والعدالة في المعاملة، وهؤلاء هم المسلمون يطبقون مبادئه مخلصين فيعز بها أهل الأرض جميعاً لا فرق بينهم وإن اختلفت ألوانهم وأجناسهم وأوطانهم، فأين هذا مما يفعله الأوربيون اليوم في إفريقيا والأمريكيون في بلادهم مع الملونين؟ مع أنهم يدعون الرقي والحضارة وأنهم حاملو لوائها في العالم ويفعلون هذه التفرقة العنصرية والتمييز بين الناس بسبب اختلاف الألوان والأجناس، أينبغي أن تهدر كرامة الإنسان أو يظلم لأنه أسود؟ فلا يحق له أن يتمتع بالحقوق التي يتمتع بها الرجل الأبيض. أيها الشباب هذه هي حضارتهم وهذه هي حضارتنا وهذه هي مبادئهم وهذه هي مبادئنا فانظروا ووازنوا.

ص 101

أسئلة

1. كيف طبق المسلمون المساواة؟ وكيف يعامل الغربيون غيرهم من اجناس الناس؟
2. اذكر مظهرين من مظاهر المساواة في العبادات.
3. قص مثلاً لحرص خلفاء المسلمين على تحقيق المساواة في المجتمع؟
4. على أي شيء يدل تفريق الأمريكيين والأوربيين بين الناس في المعاملة لاختلاف اجناسهم وألوانهم؟

ص 102

سماحة الإسلام مع أهل الأديان السماوية الأخرى

الإسلام الذي يقول كتابه: "لا إكراه في الدين" لا يرضى لأتباعه أن يتعصبوا لدينهم تعصبا يحملهم على ظلم غيرهم أو إيذائهم أو العدوان عليهم بغير حق، وإليك أدلة لهذا التسامح الكريم:

1. القرآن الكريم يدعو في آيات كثيرة إلى التسامح مع غير المسلمين والعدل معهم والبر بهم ماداموا مسلمين: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين".
2. كما دعا إلى مخاطبة أهل الكتاب بالرفق وعرض الحجة الواضحة: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون".

ص 103

3. وأمر النبي (ص) عامله في اليمن بأن يترك اليهودي إن أراد على يهوديته والنصراني على نصرانيته وألا يحمل أحداً منهم على ترك دينه حملاً: "من كان على يهودية أو نصرانية فلا يفتن عنها".
4. وقد عقد النبي في السنة التاسعة للهجرة معاهدة مع قبيلة تغلب فأباح لهم فيها البقاء على نصرانيتهم وكذلك فعل مع النصراني جميعاً في بلاد العرب.
5. وقد وادع النبي يهود المدينة وأبقاهم على دينهم وجعل لهم من الحقوق ما للمسلمين.

واقتهى المسلمون بالنبي (ص) فهذا خالد بن الوليد يعاهد أهل الحيرة زمن أبي بكر رضي الله عنه على ألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة ولا قصرًا يتحصنون فيه وعلى ألا يمنعوا من نواقيسهم أو إخراج الصليبان في يوم عيدهم... ونص في المعاهدة على أن الجزية يعفى منها الشيخ الذي عجز عن العمل أو أصابته أفة أو كان غنياً فافتقر، بل يعال العاجز هو وأولاده من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الإسلام.

6. وقد أشرنا من قبل إلى المساواة بين المسلمين وغيرهم في الحق فقد قضى عمر للقبطي على ابن عمرو بن العاص ومكته من القصاص لنفسه. وهذا التسامح والإنصاف دليل على أن الإسلام يرفع الأخوة الإنسانية.

ص 104

أسئلة

"لا إكراه في الدين"، إلام تدعو هذه الكلمة الإلهية؟

ما مدى تسامح النبي مع اليهود والنصارى؟

ماذا تأخذ من قضية المصري وابن عمرو بن العاص التي قضى فيها عمر بن الخطاب بالقصاص؟

ص 105

أدوار التشريع الإسلامي

التشريع الإسلامي: هو الأحكام والقوانين التي شرعها الله لعباده في مختلف شؤونهم وأعمالهم ليعملوا بها فيسعدوا في الدنيا والأخرة. وأصول التشريع القرآن الكريم والسنة النبوية.

والنبي (ص) لم يفارق هذه الحياة حتى تمت الشريعة: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً". ثم اجتهد الصحابة والتابعون والأئمة في استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وقاسوا ما لم يرد فيه نص على ما جاء فيه نص صريح: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر". والرد إلى الله يكون بالرجوع إلى كتابه وهو القرآن والرد إلى الرسول هو الرجوع إليه في حياته وإلى سنته بعد مماته. وتاريخ التشريع الإسلامي: هو العلم الذي يبحث عن حالة الفقه الإسلامي في عصر الرسول ويقف على جهود الفقهاء في استنباط الأحكام بعد ذلك العصر.

وقد مر التشريع الإسلامي في خمسة أدوار:

الأول: عهد الرسول وهو دور إنشائه وتكوينه.

الثاني: عهد الصحابة من وفاة الرسول إلى أواخر القرن الأول الهجري وهو عهد التفسير والتوضيح.

الثالث: عهد الأئمة المجتهدين من سنة 100 إلى سنة 350 هجرية وهو عهد النضج.

ص 106

الرابع: عهد التقليد والجمود من منتصف القرن الرابع سنة 350 هـ إلى 1330 هـ تقريباً.

الخامس: عهد النهضة منذ خمسين عاماً. إذ أخذت النهضة التشريعية في الظهور والنشاط.

ص 107

والثانية في المدينة: بعد أن هاجر المسلمون إلى المدينة فكثروا وعزوا وصارت لهم دولة احتاجت إلى التشريع وسن القوانين التي تتناول شؤون الفرد والجماعة وتنظم الدولة في جميع النواحي في العبادات والمعاملات والجهاد والجنائيات وشؤون الأسرة في الزواج والطلاق وتنظيم علاقات الدولة الإسلامية بغيرها في السلم والحرب، فكثرت في القرآن الذي نزل على الرسول بالمدينة آيات التشريع التي تسمى آيات الأحكام وكثرت كذلك أحاديث الرسول في الأحكام.

طريقة التشريع في هذا الدور: كانت مسابرة للواقع فإذا عرض للمسلمين أمر يقتضي بيان حكم رجعوا إلى النبي فينزل الوحي من الله مبيناً الحكم المطلوب من ذلك: أن مرثداً الغنوي دخل مكة قبل الهجرة ورغب في أن يتزوج امرأة مشركة فنزل "ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن".

وقد يسأل الرسول فينزل عليه القرآن بالجواب: "ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير".

ص 112

ومن أمثلة هذا التشريع أن رجلاً اشترك في قتله اثنان ورفع الأمر إلى عمر فتردد هل يقتل اثنان بواحد فقال له علي أرايت لو أن نفرأ اشتركوا في سرقة جمل فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً أكنت قاطع أيديهم قال نعم قال فكذلك، فعمل عمر برأي علي وكتب إلى عامله أن اقتلها.

ص 113

عهد الأئمة المجتهدين من 100 إلى 350

يبدأ من أول القرن الثاني الهجري حتى منتصف القرن الرابع. ويمتاز هذا الدور بالنشاط الأدبي والعلمي في شتى فروع المعرفة فهو عهد النضج الفكري والحياة العلمية الواسعة والحرية الجريئة في النظر والاستنباط وهذا العهد يعتبر بحق العهد الذهبي للتشريع الإسلامي فقد أزهق فيه وأثمر وترك ثروة تشريعية زاخرة بالقوانين والأحكام.

وأهم عوامل ازدهار التشريع في هذا الدور ما يأتي:

1. رعاية الخلفاء بالفقه والفقهاء.
2. حرية الرأي إذ لم تكن الحكومة تلتزم وقتذاك قانوناً خاصاً في التشريع ولا مذهباً معيناً في الفقه وتركت القادرين على الاجتهاد يبحثون ويستنبطون الأحكام من غير أن تتحكم فيهم.
3. كثرة المناقشات والمجادلات بين الفقهاء مشافهة أو مراسلة.
4. اتساع رقعة الدولة وانضواء كثير من الأمم المختلفة في عاداتها وحضارتها ونظمها تحت لواء الإسلام، وهذا دعا الفقهاء إلى أن ينظروا فيما لديهم من وقائع ونظم ليقفوا على حكم الإسلام فيها ويصوغوها بصيغته.

ففي العراق تعرض فقهاؤه لتقاليد فارس ونظمها وفي الشام تعرض الفقهاء لتقاليد ومعاملات رومانية وفي مصر كانت العادات مصرية رومانية. وكان طبيعياً أن تظهر في كل إقليم بعض أحكام لا تظهر في غيره لاختلاف العوامل الاجتماعية والفوارق الإقليمية.

5. الرحلات العلمية...

6. الثروة التشريعية للعصرين السابقين أصبحت في متناول أيدي الفقهاء ...

كل هذا مع كثرة الوقائع وتجدد المشكلات إلى استخدام المنطق والفلسفة وسع دائرة الاستنباط فأصبح الفقه شاملاً لما تجدد مع الحضارة الحديثة من وقائع ومقتضيات العمران وتعدى اجتهاد الفقهاء ميدان الواقع إلى فروض لم تقع يلتزمون لها الأحكام الشرعية.

أسئلة

اذكر أدوار التشريع الإسلامي وبين خصائص كل دور.

ما هي مصادر التشريع في عهد الرسول (ص) وما هي مميزات كل من التشريع المكي والمدني؟

من الذي تولى مهمة التشريع بعد رسول الله (ص) وبأي شيء كانوا يجتهدون؟

اذكر أهم عوامل ازدهار التشريع في هذا الدور وبين مصادر التشريع فيه.

الدور الخامس: من 1286 هـ حتى الآن

بؤادر النشاط التشريعي الحديث

جمعت الحكومة العثمانية طائفة من كبار علمائها وكلفتهم وضع قانون في المعاملات المدنية، فسنوا القانون الذي سمي مجلة الأحكام العدلية سنة 1286 هـ وقد اختاروا هذه الأحكام من قسم المعاملات في الفقه الحنفي الذي كانت تسير عليه الحكومة العثمانية. كانت قوانين الأحوال الشخصية تسير في مصر على مذهب أبي حنيفة وهو المذهب الرسمي المعمول به. ولكن الحكومة رأت تيسيراً على الناس أن تتوسع في أخذ الأحكام المناسبة من المذاهب الأربعة. فأصدرت القانون رقم 25 سنة 1920 مشتملاً على بعض الأحكام في الأحوال الشخصية تخالف مذهب أبي حنيفة. وفي سنة 1929 خطت خطوة أخرى للأخذ بأراء الفقهاء الإسلاميين وإن لم يكونوا من الأئمة الأربعة. فصدر القانون رقم 25 سنة 1929 الذي اشتمل على بعض أحكام في الأحوال الشخصية ليست للأئمة الأربعة فقد أخذوا بمذهب ابن تيمية في اعتبار الطلاق الثلاث دفعة واحدة وطفقة واحدة لا ثلاثاً.

وفي سنة 1936 خطت خطوة ثالثة وكونت جماعة من كبار علماء الشرع والقانون وكلفتهم وضع قانون شامل للأحوال الشخصية في الميراث والوصية والوقف يأخذ من آراء الفقهاء أكثرها ملاءمة منه لصالح الناس وقد أتمت هذه الجماعة وضع هذا المشروع وأصبح قانوناً من قوانين الدولة والمعمول به.

نهضة الفقه في عصرنا الحاضر

الشريعة الإسلامية أعدل الشرائع وأحكمها وهي شريعة يسر ورحمة أساسها رعاية المصالح ودرء المفساد وغايتها إسعاد البشر في الدنيا والآخرة وهي صالحة لكل زمان ومكان لأن فيها من الأصول المرنة والقواعد الشاملة ما يجعلها مسابرة لمصالح الناس في كل عصر، ولا عجب في ذلك وهي تنزيل من العليم الحكيم رب العالمين الذي راعى في كل تشريع مصالح عباده: "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير".

وقد وفي التشريع الإسلامي بحاجات المجتمع في جميع العصور فقد نظر المجتهدون من العلماء في كتاب الله وسنة رسوله واهتدوا إلى قواعد التشريع الإسلامي وأصوله العادلة وبها حكموا على الحوادث والمسائل الفرعية حتى صار لهم تشريع قيم شمل جميع ما يحتاج إليه الأفراد والأمم من عبادات ومعاملات وأحكام مدنية وتجارية وشؤون جنائية وأحكام سياسية واجتماعية.

وقد مر الفقه الإسلامي كغيره من العلوم بمراحل نهوض وانتعاش وفتور منذ أغلق العلماء باب الاجتهاد في نهاية القرن الرابع الهجري.

والمسلمون اليوم في أشد الحاجة إلى الاجتهاد الذي تراعى فيه أصول الشريعة الإسلامية على أن يقوم هذا المجمع بعملين:

1. ترتيب الفقه الإسلامي على مختلف المذاهب وتجميعه في بنود مرتبة في العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية والمواريث والعقوبات وغيرها.

2. أن يبحثوا ويجتهدوا لوضع أحكام لما جد ويستجد من الوقائع والحوادث والمعاملات مراعين في ذلك القواعد الأصولية والمبادئ الشرعية والأصول الإسلامية مسترشدين بأراء أئمة الفقه الإسلامي السابقين. وبذلك تستطيع كل دولة إسلامية عند وضع قوانينها أو تغيير شيء منها أن تستقي من الأحكام التي يقرها ذلك المجمع الفقهي الاجتهادي ما يلائمها.

وقد اعترف علماء الغرب بامتياز الشريعة الإسلامية إذ قدم مندوبو الأزهر في مؤتمر القانون المقارن بمدينة لاهاي سنة 1937 بحثين جليلين أحدهما في بيان المسؤولية الجنائية والمسؤولية المدنية في نظر الإسلام وثانيهما في أن الشريعة لم تتأثر بالقانون الروماني. وقد قرر المجتمعون بالإجماع أن الشريعة الإسلامية حية صالحة للتطور وإنها قائمة بذاتها وليست مأخوذة من غيرها.

وكبار رجال القانون يقرون للشريعة الإسلامية بأنها تحتوي على جميع المبادئ اللازمة للنهوض بالمجتمع في شتى نواحيه. فيقول المرحوم محمد صبري أبو علم: اعلم أن الفقه الإسلامي فيه من الآراء والأحكام ما يتسع لكل زمان ويجيب مطالب كل عصر، أليس للعرف فيه مقام غير منكور؟ وللإجتهد باب مفتوح تطل منه العقول المنيرة فتتفوق بين أصول الأحكام ومقتضيات الزمان وحاجات العصر. ويقول الدكتور عبد السلام ذهني: في الشريعة كنوز قيمة من البحوث العلمية والعملية في المعاملات وأحكامها فيها لا تقل في مستواها في القوانين المدنية العصرية. ويقول الأستاذ علي بدوي: إن الشريعة الإسلامية ليست متفوقة في القواعد المدنية والأحوال الشخصية فقط ولكنها في التشريع الجنائي تضارع أحدث المبادئ والنظم.

ص 136

الوضعية ومن نظمها ما لا مثيل له في نظم العقوبات الرومانية كنظام الحسبة وهي تقابل النيابة العمومية ونظام العقاب بالتعزير وهو أن يترك تحديد العقوبة نوعاً ومقداراً إلى تقدير القاضي يحكم بها تبعاً لما يتضح لديه من ظروف كل جريمة ولحالة المجرم ونفسيته ودرجة ميله إلى الإجرام. وهو نظام تمتاز به الشريعة الإسلامية على الشرائع الأخرى وينادي به كبار العلماء الجنائيين في العصر الحديث حتى تكون العقوبات محققة للغاية من تشريعها.

ص 137

أسئلة

ماذا يقصد بالتشريع الإسلامي؟

بم يمتاز التشريع في كل من مكة والمدينة؟

ما مصادر التشريع في عهد الرسول؟

لماذا لم يكن الاجتهاد مصدرًا من مصادر التشريع في عهد الرسول؟

لماذا احتاج المسلمون إلى الاجتهاد في عهد الصحابة وفي العهود التالية؟ ولماذا اختلفت آراؤهم في اجتهادهم؟ وعلام كان يستند هذا الاجتهاد؟

يعتبر الدور الثالث عهد الازدهار والنضج للتشريع الإسلامي.

أ. حدد هذا العهد

ب. ما أسباب هذا الازدهار؟

ت. ما مظاهر هذا النضج؟

ص 138

ما مظاهر الجمود في التشريع في الدور الرابع؟ وما أسبابه؟

في الدور الخامس بدت النهضة التشريعية الإسلامية فما مظاهر هذه النهضة؟

ما حاجة المسلمين إلى الاجتهاد في التشريع الإسلامي الآن؟ وكيف يكون هذا الاجتهاد وما وسائله؟ وما الغايات التي يستهدفها؟

كيف ينظر رجال القانون إلى الشريعة الإسلامية؟ اذكر خلاصة آرائهم فيما يمتاز به التشريع الإسلامي.

ص 139

الأسرة

الزواج هو الوسيلة في تكوين الأسرة

فأمر بالزواج لأنه وسيلة إلى تكوين الأسرة وحث القادرين على أن يتزوجوا ونهى عن العزوبة لأنها شر وطريق إلى الفساد. روى ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله (ص): "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء".

الحكمة في الزواج

الإسلام إذ يأمر بالزواج يستجيب للطبيعة البشرية التي فطر الناس عليها،

ص 140

فالذكر والأنثى كل منهما مدفوع إلى الآخر بالغريزة إيناساً واستمتاعاً وإشباعاً لحاجات جسمية ونفسية والزواج يحقق ذلك على وجه سليم، إذ ينظم العلاقات بين الجنسين تنظيمًا تصان فيه الحقوق والواجبات ويحترم كل فرد أخاه في المجتمع فلا يعتدي عليه لأن الزواج يقصر المرأة على رجل واحد يسكن إليها. "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة". وبذلك يكون الزواج وسيلة إلى العفة والطهارة فلا يتطلع الرجل إلى غير زوجته ولا تنتظر المرأة إلى غير زوجها فينجو المجتمع من الشرور والآثام.

وثمره الزواج الأولاد وهم زينة الحياة وعون الآباء والأمهات قال تعالى: "المال والبنون زينة الحياة الدنيا". وقال: "والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة ورزقكم من الطيبات". وأولادنا امتداد لحياتنا بعد موتنا قال (ص): "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له". كما أن في النسل قوة الأمة وعزة الوطن قال (ص): "تزوجوا فإني مكاتر بكم الأمم".

ص 141

والزواج تعاون في الخير فالزوجة تعين زوجها فتدبر شؤون المنزل وترعى الأبناء وتقوم بتربيتهم والعناية بأمورهم فتهيئ لزوجها فرصة السعي في طلب الرزق وأداء حق الأسرة والوطن ولذا كانت المرأة الصالحة عوناً لزوجها على سعادة الدنيا والآخرة.

ص 147

ما زاد على الأربع: فليس للرجل أن يتزوج أكثر من أربع زوجات، فإذا طلق واحدة طلاقاً لا رجعة فيه جاز أن يتزوج غيرها بمجرد الطلاق، أما إذا كان الطلاق يجوز فيه الرجعة فلا يصح له أن يتزوج غيرها حتى تنقضي عدتها منه. قال تعالى: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة". فأفادت الآية بإباحة تعدد الزوجات إلى أربع فقط مع وجوب العدل بينهما في النفقة والكسوة والسكنى والمبيت وحسن المعاشرة وإذا اعتقد الرجل أو غلب على ظنه أنه لن يستطيع العدل إذا تزوج أخرى وجب عليه الاكتفاء بواحدة كما نصت الآية الكريمة.

المشركات: يحرم على المسلم أن يتزوج امرأة تشرك بالله. قال تعالى: "ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن". أما النصرانيات واليهوديات من أهل الكتاب فيحل للمسلم أن يتزوج منهن.

ص 148

... وقد يكون التحريم وسيلة إلى احترام حقوق الناس والإبقاء على العلاقات الطيبة بينهم والصلوات الكريمة التي أمرنا الله بأن نصلها ونصونها عن دواعي القطيعة ويتضح ذلك فيما يلي:

المتزوجة حرمت على غير زوجها رعاية لكرامته وتقديراً لحقوقه وصيانة لعرضه ودفعاً للشحناء والبغضاء بين الناس ومنعاً لاختلاط الأنساب، لذا اقتضت الحكمة أن يحرم زواجها مادامت متزوجة فإذا طلقت وانتهت عدتها فلا جناح عليها في أن تتزوج غير زوجها السابق.

ص 149

"وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن".

... فتحریم الزيادة على أربع زوجات لأن في تلك الزيادة إضراراً بمصالح الزوجات وتضييعاً لحقوقهن التي أمر الله بالمحافظة عليها، ذلك أن التزوج بغير واحدة يلقي على كاهل الزوج أعباء ثقلاً ومهما كانت ثروته أو طاقته فإنه لا يستطيع أداء واجباته كزوج لزوجات يزدن على أربع. قال تعالى: "فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة".

ص 150

وقال: "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم". والنبى (ص) يقول: "لا ضرر ولا ضرار". فكان من المصلحة أن يحرم على الرجل أن يزيد على أربع زوجات.

وتحريم المشركة التي تعبد غير الله أو تشرك معه غيره في العقيدة والعبادة لأن في معاشرتها فتنه للزوج في دينه وإفساداً لعقيدته وأخلاقه فتقوده إلى النار. كما أن الزواج بها يعرض أبناءها للفتنة إذ تربيتهم على عقيدتها وأخلاقها وتنشئهم على أعمالها، والله جل شأنه يدعو عباده إلى العقائد الصحيحة والفضائل التي تقضي بهم إلى السعادة في الدنيا والآخرة. "ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه". لذا حرمت المشركة تحريماً مؤقتاً حتى تسلم.

ص 152

الخطبة الإسلامية

ينبغي للمسلم قبل الإقدام على الخطبة أن يختار زوجته مسترشداً بوجهة الإسلام في اختيارها، وقد طلب الإسلام إلى الرجل أن يجعل نصب عينيه وهو يختار شريكه حياته أن تكون قادرة على تحقيق غايات الزواج من سعادة الزوجين وإعداد الأسرة الصالحة، ولذلك راعى في اختيارها مجموعة من الصفات تعينها على تحقيق هذه الغايات منها:

1. أن تكون الزوجة صالحة ذات دين تصون به عرضها وكرامة أسرتها، وزاج المسلمة أفضل من الكتابية.
2. وأن تكون ذات خلق حسن تتوافر فيها الأمانة والاستقامة والبشاشة وتقدير المسؤولية والقدرة على رعاية البيت وتربيته وتنظيمه وتربيته أولادها وتسرك رويتها وحسن معاملتها وتغيب عنها فتأمنها على نفسها وعلى مالك وأولادك، ومما يؤدي إلى تحقيق ذلك أن تكون الزوجة من بيت اشتهر أهله بالصلاح والخلق الكريم والاستقامة. قال (ص): "تخيروا لنطفكم فإن النساء يلدن أشباه إخوانهن وأخواتهن".
3. أن تكون حسنة الوجه لما للوسامة من عظيم الأثر في حياة الأسرة لأن الزواج لا يتحقق الغرض منه إلا إذا حلت الزوجة مكانتها في قلب الزوج. قال النبي (ص): "خير نساء أمتي أصبحن وجهاً وأقلهن مهراً".
4. وأن تكون ولوداً ليتحقق الغرض الهام من الزواج وهو النسل. وتعرف الولود التي لم يسبق لها زواج بشبابها وصحتها وذوات قرابتها كأمتها وأختها المتزوجة. قال (ص): "تزوجوا الولود فإنني مكاثر بكم الأمم"، وقال (ص): "سوداء ولود خير من حسناء عقيم".
5. ويحسن أن تكون الزوجة بكرًا لأنها أقرب إلى الألفة التي هي مصدر السعادة، والطباع مجبولة على أن تأنس بأول مألوف، والمودة تتمكن إذا صادفت قلباً خالياً. وأما من اختبرت الرجال وسبق لها أن تزوجت فربما لا ترضى بعض الصفات التي تخالف ما ألفتها وتغايير ما أحبتته فتحن إلى أول مألوفها وتميل إلى سابق هواها، وبذلك لا تتحقق الألفة الكاملة، وقد يحل الخصام محل الوئام. قال (ص): "عليكم بالأبكار فإنهن انتقن أرحاماً وأعذب أفواهاً وأقل خبا وأرضى باليسير".

ص 154

وليس معنى ذلك ترك الثيب، فقد يكون الخير في اختيارها لأنها أنضج شخصية وأكثر تجربة وأقدر على تحمل المسؤولية.

6. ويحسن أن تكون مقاربة للزوج في السن فإن ذلك أدعى إلى تحقيق الألفة، وقد جمع الرسول خلاصة ما سبق فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي (ص): "تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك".

وعلى الزوجة ووليها أن يراعى في الاختيار الدين وحسن الخلق والقدرة على القيام بحقوق الزوجة من مأكّل وملبس ومسكن مع الاحتفاظ بمكانتها الاجتماعية وأن يكون سليماً من العيوب والأمراض ويحسن أن يكون غير دميم ولا متزوج بأخرى وأن يكون مقارباً للزوجة في السن. وبذلك يكون كفتناً يجاب إلى طلبه إذا تقدم للخطبة. قال (ص): "إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه".
وللمرأة الحق في قبول الخاطب أو رفضه ففي الحديث:

ص 155

"لا تتكح الأيم حتى تستأمر ولا تتكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله وكيف إذن قال أن تسكت".

ص 156

خطبة الزواج

الخطبة من مقدمات الزواج وقد شرعها الله قبل الارتباط بعقد الزوجية ليتعرف كل من الزوجين صاحبه ويضمن إليه ويرضى عن صفاته وأحواله فيكون الإقدام على الزواج على هدى وبصيرة ولما كان جمال الزوجة مطلوباً لكل رجل وكان أمراً نسبياً يختلف باختلاف أذواق الناس وميولهم ولا يعرف إلا بالنظر أباح الإسلام للرجل أن ينظر بنفسه إلى من يريد التزوج بها بل له أن يكرر النظر إليها حتى يطمئن قلبه. فعن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله (ص): "إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر منها إلى ما يدعوها إلى نكاحها فليفعل". قال جابر: فخطبت جارية فكنت أتخبأ لها حتى رأيت منها ما دعاني إلى نكاحها فتزوجتها.

ما يباج النظر إليه: قيل ينظر إلى الوجه والكفين فقط ليستدل بالوجه على الجمال والكفين على صحة الجسم ولين البدن، وقيل ينظر إلى الذراعين والساقين.

ص 157

والحديث مطلق يبيح للمرء النظر إلى ما يتهيأ له مما يدعو إلى الزواج ويدل ما فعل جابر على أن رضا المرأة ليس بشرط في إباحة النظر إليها. ويعرف ما بقي من صفات الزوجة من تمسكها بالدين وحسن خلقها واستعدادها للولادة بمعرفة أسرتها وما شاع من أخبارها ولا مانع من أن يجلس الرجل إلى من يريد التزوج منها ويحدثها في وجود رجل من محارمها ولا يجوز أن يخلو بها لأن الرسول يقول: "لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم".

ص 158

صور من الخطبة لا يرضى عنها الإسلام

1. خطبة الخاطبة:

نرى بعض الناس يفوضون أبا أو أختاً في رؤية من يريدون الزواج منها، وهذا خطأ لا تؤمن عاقبته لأن الجمال أمر نسبي يختلف باختلاف الأذواق، وتقدير غير الزوج للمرأة كثيراً ما لا يرضاه. لذا ينبغي للرجل أن ينظر إلى من يريد تزوجها، وعن المغيرة بن شعبة أنه خطب امرأة فقال له النبي (ص): "انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"، أي أجدر أن تجتمعا على وفاق.

2. وإذا كان الإسلام يطلب أن ينظر المرء إلى من وقع اختياره عليها لتكون شريكة له في بناء الأسرة فإنه نهى عن اختلاطه بها والتقاءهما منفردين لأن الحرية المسرفة في المعاشرة تجر إلى الفساد. قال عليه السلام: "لا يخلون رجل بامرأة إلا إذا كان ثالثهما الشيطان". وقد حرمت الخلوة لأنها لا تؤمن عاقبتها. فما أحسن طريقة الإسلام التي رسمها للخطبة إذ اكتفى بالنظر والحديث إلى المخطوبة ليضمن الزوج في الاختيار مع المحافظة على شرف المرأة.

ص 159

عقد الزواج

لما للزواج من أهمية في المجتمع إذ ترتبط به مصالح الأفراد والجماعات رأى الإسلام ألا تكون معاشرته الرجل للمرأة لهوا عارضاً أو مصاحبة طليقة لا تقوم على أساس ولا ترتبط برباط. وجعل ذلك بعد اتفاق يرضى فيه الزوجان بالاقتران الدائم ويتعهدان على أداء ما فرض الله عليهما من حقوق. فعقد الزواج هو الاتفاق الذي يقصد به حل استمتاع كل من الزوجين بالآخر على الوجه المشروع.

ص 160

ويشترط في الزوجين ألا تكون المرأة محرمة على الرجل تحريماً مؤبداً أو مؤقتاً وأن يكون الزوج مسلماً إذا كانت الزوجة مسلمة.

...

ولكن الحكومة رأت أن عقد الزواج خطير إذ تترتب عليه حقوق كثيرة من نفقة وثبوت نسب وميراث وغير ذلك ففرضت تسجيل العقود وتقييدها في سجلات رسمية حتى لا تتعرض الزوجة لادعاء من يدعونها زوراً وطمعاً في المال أو رغبة في التشهير بالناس أو لإنكار من يفرون من مسؤوليات الزواج من الرجال.

ص 161

وحتى يمتنع الأولياء من تزويج صغارهم قبل الاستعداد للحياة الزوجية في كون ذلك أنفى للضرر وأدعى إلى الوفاق والوئام، واشترطت لتسجيل العقد ألا يقل سن الزوج عن ثماني عشرة سنة ولا سن الزوجة عن ست عشرة سنة باعتبار أن هذه السن ... (هي مظنة) استعداد كل من الزوجين للحياة الزوجية السعيدة. وقصرت الاستدلال على الزواج عند إنكاره على الوثيقة الرسمية.

ص 162

حق كل من الزوجين وواجبه

حقوق الزوجة على الزوج

تدخل المرأة بعقد الزواج في طاعة الزوج وتنتقل إلى بيت الزوجية وبذلك تملكه من أمرها ما لم يكن له فكان على الزوج أن يقدم لها حقوقها نظير ذلك. وقد اقتضت سنة الله أن تكون المرأة سكنا للرجل يأوي إليها فتسري همومه وتخفف متاعبه وتعنى ببيته وتربي أولاده، وواجب الرجل في هذه الشركة أن يتحمل الأعباء المالية للحياة الزوجية.

وحقوقها عليه بعد عقد الزواج كثيرة منها:

1. المهر وهو ما اتفق عليه في العقد للزوجة أو فرض بعد العقد بالتراضي وهو واجب على الزوج لقوله تعالى: "فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة". ويؤكد وجوب المهر واحد مما يأتي:
التمتع بالزوجة على الوجه المشروع.
الخلوة الصحيحة بها.

موت أحد الزوجين.

فإن طلقها بعد العقد وقبل أحد المؤكدات السابقة كان لها نصف المهر إذا سمي

ص 163

في العقد فإن لم يسم المهر في العقد وجب لها المتعة... ثياب الخروج ونحوها أو ما يقوم مقامها، والمهر حق خالص للزوجة تنفقه كما تشاء، وليس عليها أن تعد منه شيئا مما يجب على الزوج من كسوتها أو إعداد بيت الزوجية وشرائه ما يلزمه من أثاث.

2. النفقة: وهي ما تحتاج إليه الزوجة من طعام وملبس ومسكن وخدمة سواء أكانت فقيرة أم غنية، مسلمة أم كتابية، لأن عقد الزواج يقتضي أن تتفرغ الزوجة لشؤون زوجها وتدير بيته وتربيته ولده، فعلى الزوج وهو القوام عليها أن يكفيها مشقة السعي خارج المنزل لتتفرغ لأداء واجبها على الوجه الأكمل. "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم". وكذا أولادها منه تلزمه نفقتهم من كسوة وأجور ورضاع قال تعالى: "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف". روى مسلم أن الرسول (ص) قال: "اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف".

ص 164

3. أن يحسن معاشرتها قال تعالى: "وعاشروهن بالمعروف". فمن حسن معاشرتها أن يوسع في الإنفاق عليها وعلى أولاده منها ما دام قادرا، ويدخل السرور عليها بالهدايا في المناسبات المختلفة وأن يحترمها ويستشيرها ويبش في وجهها ويؤنسها وأن يظهر لها بالمظهر اللائق، قال ابن عباس: إني لأتزين لامرأتي كما تتزين لي. أي بالزينة التي تناسب الرجل. وأن يحسن سياستها فلا يشتمها وأن يحلم عند طيشها وغضبها ويصبر على ما يبدو منها أحيانا من عوج وأن لا يضربها ضربا مبرحا عند نشوزها. ولنا في رسول الله أسوة حسنة فقد كانت أزواجه يراجعنه الكلام وتهجره إحداهن إلى الليل وكان يحتمل ذلك حلما وكرما.

ومن حسن معاشرتها أن يراعها رعاية تحفظ كرامتها بأن يكون غيورا عليها فيحول بينها وبين ما يمس شرفها أو عرضها أو ينال من كرامتها ومنزلتها الاجتماعية وأن يكون لها مثلا يحتذى في جميع تصرفاته.

4. ومن حقوقها أن تزور أبويها وأقاربها بإذن زوجها.

5. ومن حقوقها أن ترث زوجها إذا مات.

وهذه الحقوق التي قدمناها هي التي أشار إليها حديث أبي جحيفة الذي مر بك "... وإن لأهلك عليك حقا فاعط كل ذي حق حقه".

حقوق الزوج على الزوجة

ص 165

1. الطاعة: فمن حقه عليها أن تطيعه فيما يرضى الله عنه، فإذا عصته فمن حقه أن يؤدبها بما يراه رادعا لها من وعظ أو هجر في المضجع أو ضرب رقيق، ولا يكون شيء من ذلك إلا بالمقدار الذي يصلحها ويردها إلى صوابها. "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا".

2. البقاء في منزل الزوج فلا تخرج منه إلا بإذنه لأن بقاءها فيه يصونها ويعينها على أداء حقوق الزوجية. قال رسول الله (ص): "أيا امرأة خرجت من بيتها بغير إذن زوجها كانت في سخط الله تعالى حتى ترجع إلى بيتها أو يرضى عنها زوجها".

3. ألا تدخل أحدا بيته إلا بإذنه أجنبيا أو قريبا. قال (ص): "لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه ولا تأذن في بيته إلا بإذنه".

4. أن تحسن معاشرته فتتعاون معه على جلب الخير ودفع الشر وأن تخلص له وأن تتجهد في إرضائه وإدخال السرور عليه فتبتش في وجهه وتلاطفه وتحترم رأيه وتسامحه إذا أخطأ في حقها وتصبر على ما يبدو منه.

ومن حسن معاشرتها إياه أن تصون نفسها عما يندس شرفها وأن تحافظ على كرامة زوجها وأن تقدر مسؤولياتها فتبذل كل جهودها في راحة زوجها والعناية بأولادها،

ص 166

فتنشئهم على العقيدة السليمة والصفات الحميدة، وتحافظ على مال زوجها بحسن التدبير والاعتدال في النفقة ولا تتصرف في ماله إلا بإذنه. قال (ص): "لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها".

5. ومن حقوقه أن يرثها إذا ماتت.

ومما سبق نعلم أن الشريعة الإسلامية ساوت بين الرجال والنساء في جميع الحقوق إلا أن يكون الرجل ربا لبيته. قال تعالى: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة".

ص 167

بطلان زواج المسلمة بغير المسلم: لا يحل للمسلمة أن تتزوج غير المسلم لأن الرجال قوامون على النساء وفي قوامة غير المسلم على المسلمة خطر كبير في عقيدتها وعقيدة أولادها منه قال تعالى: "ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة". وقال صلى الله عليه وسلم: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه".

ص 168

المسلم النقي أبعد الناس عن الطلاق بغير ضرورة: الزواج رابطة مقدسة وعلاقة سامية يحرص الإسلام على دوامها لأن فيها تحقيقا لمنافع كثيرة قدمناها فحل هذه الرابطة تضييع لهذه المنافع وانحلال اجتماعي خطير يهدد الأسر والأمم بالشفاء. فلا غرابة أن تكون هذه الكارثة بغیضة إلى المسلم فلا يقدم عليها إلا عند الضرورة القصوى. ومن الوسائل التي شرعها الإسلام لتفادي وقوع الطلاق ما يأتي:

1. أن يصبر الزوج على زوجته ويرفق بها إبقاء على رباط الزوجية. "وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا".
2. فإن اشتد الخلاف ولم يفد الصبر والترفق كان التحكيم وسيلة للعلاج. قال تعالى: "وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدوا إصلاحا يوفق الله بينهما".

ص 169

3. ولم يجعل الله تعالى الطلاق في مرحلته الأولى قاطعا لرابطة الزوجية قطعا باتا ولكنه جعله رجعيا وأمر أن تقيم الزوجة في بيت زوجها مدة العدة دون أن تحتجب عنه، فقد يكون ذلك وسيلة إلى استئناف الرابطة الزوجية مرة أخرى بمراجعتها: "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن". والطلاق مشروع في الأحوال الآتية:

- أ. أن تزول المودة وتحل الكراهية محلها وتفسد العلاقات بين الزوجين وتعجز وجوه الإصلاح وتصير حياتهما جحيما وقد يترتب على بقاء هذه الحالة وقوعهما أو أحدهما فيما يغضب الله. "فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به".
- ب. أن تكون الزوجة عقيما عقمًا استعصى علاجه وبالرجل رغبة ملحة في النسل ولا يستطيع الإنفاق على زوجة أخرى أو لا ترضى هي بزوجة أخرى لأن النسل من أهم مقاصد الزواج وهو لم يتحقق.
- ت. أن تكون الزوجة مريضة مرضا مزمنًا أو معديا أو خطرا كالبرص والجذام والجنون ولا يستطيع زوجها الإنفاق على زوجتين.

ص 170

وللمرأة أن تطلب الطلاق إذا أساء زوجها عشرتها أو عجز عن الإنفاق عليها أو كان عقيما أو مريضا مرضا مزمنًا أو معديا أو منفرا.

ص 171

أسئلة

- ما أهم غايات الزواج؟
ما هي الصفات التي ينبغي أن يراعيها المسلم في اختيار زوجته؟
لماذا يحتاج الرجل إلى أن يتعرف أحوال من يريد التزوج منها؟ وما وسائل هذا التعرف؟
لماذا أبيع للرجل أن ينظر إلى مخطوبته؟ وكيف يكون هذا النظر؟
من المرأة التي تجوز خطبتها؟
اذكر نوعا من الخطبة مما يجري في حياتنا الآن ولا يرضى عنه الإسلام وبين السبب في عدم الرضا عنه.
عقد الزواج له آثار عظيمة الشأن لذا يهتم به الإسلام اهتماما خاصا وضح ذلك.
لماذا اشترطت الحكومة تقييد عقد الزواج في وثيقة؟
للزوج على زوجته حق الطاعة، في أي شيء تطيعه؟ وماذا يفعل إذا عصته؟
متى تستحق الزوجة المهر كاملا؟ ومتى تستحق نصفه؟
ما هي المتعة ومتى تستحقها المرأة؟
على كل من الزوجين أن يحسن معايشة الآخر فكيف يحسن كل منهما معايشة رفيقه؟
لماذا كان للزوج رياسة الأسرة؟ وهل ترى ذلك منافيا للمساواة بين الزوجين في الحقوق؟ علل لرأيك؟
اذكر أنواع المحرمات من النساء.
لماذا حرم الله على الإنسان أن يتزوج ذوات قرابته القريبة؟
من يحرم على المرء زواجهن بسبب الرضاع وما علة تحريمهن؟
اذكر المحرمات تحريما مؤقتا وبين سبب تحريم كل نوع منهن؟
هل يحل للمسلمة أن تتزوج غير المسلم؟
يحرص الإسلام على الأسرة ويريد لها الدوام، فما هي الوسائل التي طلبها لبقاء هذه الرابطة عندما يدب الخلاف بين الزوجين؟
متى يبيح الإسلام الطلاق؟

التربية الإسلامية، الثاني الثانوي، 1973 - 1974

ص 5

القرآن الكريم

ص 9

سورة النساء

سميت سورة النساء لأنها اشتملت على أحكام هامة في أحوال النساء، والواقع أن هذه السورة قررت حقوق المرأة التي هضمتها الأجيال السابقة فأعلنت من شأنها ووضعها في مكانها الطبيعي بين أبناء الإنسانية.

إن هذه السورة كانت بحق ثورة عارمة على النظم النسائية الظالمة التي كانت تسود العالم آنذ، لقد أعادت هذه السورة إلى المرأة اعتبارها الإنساني وجعلت لها من الحقوق مثل ما عليها من الواجبات، فلم تبق المرأة إنساناً مسخراً لخدمة الرجل بل أصبحت كائناً مكرماً له دوره في هذه الحياة. إن هذه السورة ثورة بكل ما في هذه الكلمة من معنى، ثورة على الأعراف، ثورة على التقاليد، ثورة على التشريع، ثورة على المنافقين.

ص 10

أما نظام الأسرة فقد حوته بما فيه من ميراث ومعاملة حسنة وشقاق، وألقت أضواء على شخصية المرأة في الأسرة، المرأة البنت اليتيمة المسكينة، المرأة الزوجة القاتنة، المرأة الشرسة الناشز، المرأة صاحبة الحق في الميراث... ولذلك سميت هذه السورة بسورة النساء.

ولكي يسهل على الرجل تطبيق هذه الأحكام التي لم يألها في المرأة قدم له الرب الحكيم في مطلع هذه السورة أن الرجل والمرأة شقيقان يعودان إلى أصل واحد حيث خلقهما الله من نفس واحدة، لا ... بل المرأة جزء من الرجل - وخلق منها زوجها - فالإحسان إليها إحسان إلى الرجل والرفع من مقامها رفع من مقام الرجل لأنها جزء منه. إن الهدف العام للسورة هو تكوين مجتمع متماسك يستظل بظل شريعة الله خال من المنافقين والحاقدين يكرم أفرادهم بعضهم بعضاً فلا يطغى أحد على أحد.

والكافرون ... سواء كانوا من أهل الكتاب أو من المشركين لم يستغرق أمرهم ... أكثر من ثلاث وثلاثين آية ... في حين استغرق شرح أحوال المنافقين والموازنة بينهم وبين المؤمنين أكثر من ستين آية من هذه السورة.

ص 11

النص الأول

تقرير مبدأ المساواة في القيمة الإنسانية بين الرجل والمرأة.

رعاية اليتيم والمحافظة على ماله.

تعدد الزوجات.

أداء المهر إلى النساء.

الحجر على السفية الذي لا يحسن التصرف في المال.

ص 12

أصل الناس واحد.

يتامى النساء

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا رَحِيمًا (١) وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۚ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۚ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا (٢) وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ وَرِبَاعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا (٣) وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ بِحُلَّةٍ ۚ فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا (٤) وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (٥) وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا

ص 13

فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۚ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۚ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۚ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا (٦)

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (٧) وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا (٨) وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٩) إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۚ وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا (١٠) يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ

ص 14

أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ۚ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (١١)

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَرْوَاكُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لهنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ۚ وَلهنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلهنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَنَّ ۚ مَنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ

تُصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ۚ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ
مِنَ ذَلِكَ فَهُمُ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ
(١٢)

ص 15

الناس متساوون لا فضل لأحدهم على الآخر لأن أباهم واحد وأمهم واحدة: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى..."

لا يجوز الزواج بأكثر من امرأة إذا خاف الإنسان عدم العدل بينهما.
المهر عطية يتقرب بها الزوج من زوجته ولا يحق للزوج أن يأخذ شيئاً منه إلا برضاها.
وجوب رعاية اليتيم والقيام على مصالحه من غير مقابل إذا أمكن ذلك فإذا لم يمكن جاز الأخذ بالمعروف.
الميراث حق للمرأة وهو حق للرجل فلا يجوز أن تمنع المرأة من حق الميراث.
نظام الميراث في الإسلام يقوم على التفاوت بين نصيب المرأة ونصيب الرجل وذلك في مقابلة ما حمل الرجل في الإسلام من أعباء مالية كالنفقة والمهر.

ص 16

المناقشة والتوجيه

بين النقاط التي يتساوى فيها الرجل بالمرأة ثم بين المجالات التي يتحمل فيها أحدهما أكثر من الآخر مسؤولية في الحياة مع التعليل.

هل صلة الرحم تقوي أو أضر المجتمع...؟

بين الحكمة من دفع الزوج المهر للزوجة.

هل يعد حجب أموال من لا يحسن التصرف بماله تدخلاً في حرته؟ ولماذا؟

بين لماذا قال تعالى "ولا توتوا السفهاء أموالكم" ولم يقل أموالهم مع أن المقصود أموال السفهاء؟

على أي مبدأ قام نظام توزيع تركة الميت على الورثة؟ ولماذا كان نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى؟

لماذا قدم الدين والوصبة على توزيع الميراث على الورثة؟

ص 17

النص الثاني

إعلاء مكانة المرأة في الإسلام

فأهل الجاهلية كانوا إذا مات الرجل منهم كان أولياؤه أحق بامرأته إن شاء بعضهم تزوجها وإن شاؤوا زوجها وإن شاؤوا منعوا من الزواج فهم أحق بها من أهلها فنزل قوله سبحانه "يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً" فرفع الإسلام من مكانة المرأة ورد إليها كرامتها.

عقوبة الزنى أول الإسلام وقد نسخ هذا الحكم بما في سورة النور.

المهر ملك للمرأة: فلا يجوز أخذ شيء من المهر إلا برضاها مهما بلغت قيمة المهر.

ص 18

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَابِكُمْ فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ ۚ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتَ أَوْ يُجْعَلَ لَهُنَّ سَبِيلًا (١٥) وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا ۚ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضْنَا عَنْهُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (١٦)

يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ۗ ولا تعضلوهنَّ لتذنبوا ببعض ما اتبئتموهنَّ إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ۗ وعاشروهنَّ بالمعروف ۚ فإن كرهنَّموهنَّ فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً (١٩) وإن أردنَّ استبدال زوج مكان زوج واتبننَّ إحداهنَّ قنطاراً فلا تأخذوا

ص 19

منه شيئاً ۗ أتأخذونه بهتانه وإثمًا مبيناً (٢٠) وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذنَّ منكم ميثاقاً غليظاً (٢١) ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف ۚ إنه كان فاحشة ومقنناً وساء سبيلاً (٢٢)

ص 18

الفاحشة: الزنى.

أو يجعل الله لهن سبيلاً: ينزل فيهن حكماً وقد أنزل فيما بعد أن الزانية البكر تجلد مئة جلدة والثيب ترحم بالحجارة حتى الموت.

تعضلوهن: تضيقوا عليهن.

فاحشة مبينة" نشوز وايداء ظاهر للزوج.

ص 21

علينا أن نحافظ على الأعراض، ونكافح الزنى لأنه يعرض المجتمع إلى التفكك وهو من الكبائر وقد وضع الإسلام عقوبة رادعة للزاني والزانية وهي الجلد مئة جلدة لغير المتزوج والرجم حتى الموت للمتزوج.

لا يجوز التضيق على المرأة بل تجب معاملتها بالإحسان فإن كره الرجل منها خلقاً سره منها خلق آخر.

لا يجوز أخذ الرجل شيئاً من المهر مهما بلغ المهر لأن المهر للمرأة ولها وحدها حرية التصرف فيه ولو كان الأخذ زوجاً أو أباً أو أماً.

للمرأة مكانة رفيعة في الإسلام فهي كالرجل حقوقاً واجباتاً وثواباً وعقاباً.

ص 22

المنافشة والتوجيه

بين الحكمة من جعل عقوبة الزاني الجلد مئة جلدة لغير المتزوج والرجم للمتزوج.
بين لماذا شدد الله تعالى في أمر الرجل أن يعامل المرأة بالحسنى؟
ابحث في الكتب الإسلامية واستخلص منها الحقوق التي قررها الإسلام للمرأة مع موازنة ذلك بوضع المرأة في القوانين الأجنبية.

ص 23

النص الثالث

حرمة الأموال والأنفس: فلا يجوز أخذ الأموال إلا بحق شرعي ولا يجوز الاعتداء على الأنفس إلا بحق.
أحكام تتعلق بنظام الأسرة والمجتمع: وذلك كقوامة الرجل على المرأة، ومعالجة نشوز المرأة وخروجها عن الطاعة ومعاونة من يحتاج المعاونة من قريب وغيره.
أحكام تتعلق بنظام الأسرة والمجتمع وذلك كقوامة الرجل على المرأة ومعالجة نشوز المرأة.

ص 24

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا (٢٩) وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيه نَارًا ۚ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (٣٠)
وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ۚ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا ۚ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا ۚ وَالدِّينَ عَدَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَاتُّوهُمْ نَصِيبُهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (٣٢) وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ۚ وَالدِّينَ الرَّجَالِ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۚ

ص 25

فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (٣٤) وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا (٣٥)
وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۚ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا (٣٦)

ص 24

قوامون: مديرون وراعون.
بما فضل الله بعضهم على بعض: بما أعطي الرجل زيادة على المرأة من الأمور العامة، من ذلك الإمامة في الصلاة والخلافة العامة والخطبة وعدم إسقاط الصوم والصلاة عنه بحال من الأحوال... الخ.
قانتات: طائعات لأزواجهن في غير ما حرم الله.
حافظات للغيب: حافظات لما يجب حفظه في غيبة الزوج من الفروج والأموال.
نشوزهن: عصيانهن.
فلا تبغوا عليهن سبيلاً: لا تجنوا عليهن بقول أو فعل.

ص 26

الانتحار في الإسلام أمر محرم وفاعله قاتل نفس.
للأموال في الإسلام حرمة فلا يجوز الاعتداء عليها إلا بحق مشروع.
للأرواح حرمة فلا يجوز الاعتداء عليها إلا بحق مشروع وقد ورد في الحديث: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة".

ص 27

للرجل حق القوامة على النساء بما منحه الله من صفات وبما أمره من الإنفاق على المرأة ولكنها قوامة توجيه لا قوامة استبعاد

المنافشة والتوجيه

لماذا حرم الله الانتحار؟

بين معنى القوامة الوارد في قوله تعالى "الرجال قوامون على النساء..."

ص 28

النص الرابع

بعض أعمال اليهود وصفاتهم الشاذة وموقفهم من دعوة الإسلام.
التهديد والوعيد للمنحرفين من أهل الكتاب.
مصير الكافرين ومصير المؤمنين.
الحث على أداء الأمانة ولو كان صاحبها غير مؤمن.
الدعوة إلى إقامة العدل بين الناس.

ص 29

"ألم تر إلى الذين أتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل...".
"من الذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه..."
"يا أيها الذين أتوا الكتاب آمنوا بما أنزلنا..."

من الذين هادوا: جماعة من اليهود.
راعنا: ... تعني في العبرانية بعض معاني السب، ولذلك كان اليهود يستعملونها تمويهاً على الرسول حتى لا يشعر بأنهم يسبونهم.

ص 30

"ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً"

"إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً..."

"يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم..."
الطاغوت: الشيطان وكل ما يحمل الإنسان على الضلال والطغيان.

ص 31

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (٥٨)

ص 32

علينا ان نكون حذرين من اليهود الذين لا يألون جهداً في إضلالنا وصرافنا عن الطريق المستقيم.
الكتب السماوية في أصلها تدعو إلى هدف واحد هو الإيمان بالله وحده والعمل الصالح.
اليهود يتعاونون مع المشركين ضد المسلمين لأنهم يرون في المسلمين الخطر الأكبر على نزعاتهم الشريرة وأحلامهم الباطلة.

من أسباب عداوة اليهود للعرب أن الله بعث محمداً خاتم النبيين منهم وكانوا يعتقدون أن النبوة مقصورة عليهم.
علينا أن نؤدي الأمانة إلى أهلها مهما كان شأن الإنسان الذي اتتمننا فإن أداء الأمانة من خلق المؤمن والخيانة من خلق المنافق.

علينا أن نقوم بتحقيق العدالة في كل جوانب حياتنا فإن المجتمع الصالح هو الذي تكون العدالة ركناً من أركانه.

المنافقة والتوجيه

استخلص من القرآن الكريم الصفات التي يتصف بها اليهود ثم وازنها مع صفات الصهاينة اليوم.
بين بماذا اتفقت الرسالات السماوية وما أثر ذلك على الإنسانية.

بين أسباب عداوة اليهود للعرب.

ص 33

النص الخامس

الرجوع إلى حكم الطواغيت من أخلاق المنافقين.
وجوب الرجوع إلى حكم الله والرضا به وبيان أن طاعة الله مقرونة بطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام.
الحث على الجهاد في سبيل الله من أجل حماية المستضعفين من الرجال والنساء والولدان.
الجبن ... من أخلاق المنافقين.

ص 34

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (٦٠) وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا (٦١)
فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)

ص 36

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا (٧٥) الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ ۗ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (٧٦)
الطاغوت: الشيطان

ص 38

المؤمن هو الذي يحكم بما أنزل الله ويرضى بحكم الله.
على المؤمن أن يكون حذراً من أعدائه.

على المسلم إذا دعا داعي الجهاد أن يلبي الدعوة.

المؤمن لا يخاف إلا الله.

المنافقة والتوجيه

استخلص من الكتب الإسلامية أهداف تشريع الجهاد في سبيل الله.

ص 39

النص السادس

حكم القتل الخطأ والقتل العمد.

بعض أحكام تتعلق بالجهاد: كحرمة قتل الإنسان إذا لم يتأكد من كفره.

ص 40

"وحرص المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا..."

ص 42

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ...
وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا (٩٣)

ص 43

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ ۖ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ۗ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ
وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ۗ فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۗ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٩٧)
وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَآغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۗ وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ
يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (١٠٠)

"لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله".
اولي الضرر: من بهم مانع يمنعهم عن الخروج إلى القتال كالمرض المزمن والعمى فهؤلاء في الأجر كمن خرج
للجهاد.

ص 44

المسلم يحافظ على أسرار أمته فلا يفشيها لأعدائهم.
لا يجوز موالاة أعداء الله ومهادنتهم "لا تتخذوا عدي وعدوكم أولياء".
علينا أن نفي بجهودنا مع أعدائنا ماداموا محافظين عليها فإذا أخلوا بها كان لنا الحق في عقابهم بالطريقة التي نختارها
مما يوافق عليه الدين.

دم الإنسان له حرمة فلا يجوز سفك دمه إلا بعد التحقق من وجود سبب يبيح لنا قتله.
وجوب هجرة الإنسان المسلم إذا خاف على دينه ولم يقدر أن يجابه الانحراف والضلال بالقوة لأن الدين في نظر
الإسلام أتمن من كل شيء.

ص 45

المنافشة والتوجيه

لماذا لا تجوز موالاة أعداء الله؟

بين الحكمة من تشديد الله تعالى على الوفاء بالعهد.

ص 46

النص السابع

الحث على العدل في الأحكام وعدم التحيز والميل إلى أحد من المتخاصمين.
النهي عن التهمة وعقوبة من يتهم البريء.

... بيان عقوبة من يخرج على جماعة المسلمين في أحكامهم ومنهاجهم.

ص 48

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (١٠٥) وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ ۗ إِنَّ
اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (١٠٦)
وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا (١١٠) وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى
نَفْسِهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (١١١)
ولا تكن للخائنين خصيمًا: لا تخاصم وتدافع عن الخائنين.

ص 49

وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا (١١٢)
"ويتبع غير سبيل المؤمنين..."

ص 50

مرونة التشريع الإسلامي وصلاحيته لكل زمان ومكان.
كل إنسان مسئول عن عمله وباب المغفرة مفتوح للعصاة إذا تابوا.
المؤمنون يولفون وحدة مهما اختلفت ألسنتهم فلا يجوز الخروج عنهم وتفريق كلمتهم ووحدهم.

المنافشة

اذكر أمثلة تدل على مرونة التشريع الإسلامي للوفاء بكل ما يستجد من أحوال.

ص 51

النص الثامن

العدالة الإلهية مصير الكافرين ومصير المؤمنين
أحكام تتعلق بنظام الأسرة كالزواج من اليتيمات وكيف تعالج الزوجة إذا بدا منها شيء من الشذوذ.
الدعوة إلى إقامة العدل وعدم التأثر بأي مؤثر في أداء الشهادة.

ص 52

لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ ۗ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (١٢٣) وَمَنْ
يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَبِيًّا (١٢٤)
فليغيرن خلق الله: كالتخنث وتشبه الرجال بالنساء.

ص 53

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۗ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُنَالِي عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا (١٢٧) وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۗ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ۗ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (١٢٨) وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۗ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمِغْلَقَةِ ۗ وَإِنْ نُصَلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (١٢٩) وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا (١٣٠)

وترغبون أن تنكحوهن: تتركون الزواج منهن وتعزلوهن عن الزواج حتى تبقى أموالهن بأيديكم.
نشوزاً: تجافياً عنها بان يمنعها نفسه أو نفقته أو أن يؤديها بضرب أو شتم.

ص 54

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۗ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۗ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا ۗ وَإِنْ تَلَوَّا أَوْ نُسِرْتُمَا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (١٣٥)

ص 55

علينا أن نكرم اليتيمات ولا يجوز لنا أن نتعدى علي حقوقهن.
وجوب العدل بين الزوجات إذا كان المسلم متزوجاً بأكثر من واحدة.
على الإنسان المسلم إذا أراد أن يؤدي الشهادة أن يؤديها من غير تحريف ولا تبديل ولا يجوز أن يدفعه التأثير بغنى من يشهد له أو فقره إلى تحريف الشهادة.

المناقشة

بين كيف واسى الإسلام الأيتام واليتيمات؟

ص 56

النص التاسع

كيف يجب أن يكون موقفنا من اعداء الله منافقين وكافرين من الكافرون؟ ومن المؤمنون؟
تعنت اليهود وبيان أن التعنت خلق أصيل عندهم.
عقيدة المسلم في عيسى عليه السلام.

ص 57

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا ثُمَّ يُكِنُّ اللَّهُ لِيَعْفَرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا (١٣٧) بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٣٨) الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ أَلَيْسَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (١٣٩)

"إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً".
"...ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً"

ص 58

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا (١٤٤) إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (١٥٠) أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا (١٥١) وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (١٥٢)

ص 59

يسألك اهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء...".
"فأخذتهم الصاعقة بظلمهم".
"وقتلهم الأنبياء بغير حق...".
أهل الكتاب: المراد بهم هنا اليهود.

ص 61

المؤمن يوالي من والى الله تعالى ويعادي من عاداه وإن كان من أقرب الناس إليه.
على الإنسان المؤمن أن يستجيب إلى دعوة الحق إذا ظهرت براهينه ولا يجوز له أن يتعنت ويكابح لأن ذلك ليس من اخلاق المؤمنين.

اليهود من قديم الزمان دعاة فتنة وأرباب تعنت ومطالب لا تتفق مع المنطق السليم.

المناقشة

بين الفرق بين الكافر والمنافق ثم بين أيهما أشد خطرا على المجتمع.

ص 62

النص العاشر

بعض خصال اليهود كالظلم وأكل الربا وأكل أموال الناس بالباطل.
بيان أن العلماء المخلصين من أهل الكتاب قد استجابوا لله وآمنوا برسالة محمد عليه الصلاة والسلام.
الرسالات السماوية في أصلها واحدة تدعو إلى مبدأ واحد.
بيان أن الحكمة من التشريع هي إنقاذ الناس من الضلال والضياع.

ص 63

فَظَلَمَ مَنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (١٦٠) وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ نَهَوْا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٦١)
"لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون والمؤمنون بالله واليوم الآخر..".

ص 64

"يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق...".
يا اهل الكتاب: المراد بهم النصارى.

ص 65

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَدٌ وَلَهُ أختٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُنْ لَهَا وَدٌ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا التُّثْمَانُ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ۚ يَبِينُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضَلُّوا ۚ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٧٦)
يبين الله لكم أن تضلوا: يبين الله لكم شرائع دينكم كي لا تضلوا.

ص 66

إن الإنسان إذا استعمل عقله وأخرج نفسه من دائرة التقليد والتبعية كان بإمكانه أن يتعرف الحق ويهتدي إلى سواء السبيل.
رسالات الرسل كلها تلتقي حول نقطة واحدة: هي الإيمان بالله على شكل صحيح وما نشأ من الاختلاف فهو ناشئ عن العصبية البغيضة.

ص 67

سورة الروم

الدعوة إلى التفكير لأنه الوسيلة الحقيقية لمعرفة الخالق.

ص 69

دعوة الإسلام إلى التفكير وإعمال العقل.

ص 70

ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله: يوم ينصر الروم على فارس يفرح المؤمنون بنصر الله على عدوهم... فقد كان انتصار الروم على فارس وانتصار الرسول على مشركي قريش ... في عام واحد.

ص 71

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٢١)

ص 72

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (٢٢)

ص 73

على المؤمن أن يعمل عقله وتفكيره وأن لا يؤمن إيماناً تقليدياً من غير دليل وبرهان.
تكريم الله للإنسان إذا اختصه من بين الحيوانات بالعقل ليهتدي به إلى الحق أولاً وليتعرف به وسائل حياته ثانياً.

ص 74

النص الثاني

فلو ترك الإنسان وشأنه لما نشأ إلا مؤمناً موحداً.
الكافر لا يملك أي دليل على ما يعتقد، في حين أن المؤمن هو الذي يملك الدليل على صحة ما يعتقد.

ص 75

"بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم...".
فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٣٠)

حنيفاً: مائلاً عن الأديان الباطلة إلى الدين الحق.

فطرة الله: خلقته أي أن الله فطر الناس على الإيمان.

لا تبديل لخلق الله: لا تبدلوا فطرة الله بالانحراف إلى الشرك.

الدين القيم: الدين المستقيم

ص 76

فَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٣٨)

ص 78

لا يجوز للإنسان أن يعتقد شيئاً إلا بعد دليل قاطع وبرهان ساطع.
للأقرباء والمساكين وابن السبيل حقوق في أعناقنا يجب علينا أن نؤديها إليهم، ولسنا عند ذلك بمقتضلين لأنها حقهم.

المنافشة والتوجيه

لماذا لا يجوز للإنسان أن يعتقد شيئاً إلا إذا اقترن بالدليل المقنع؟

التكافل الاجتماعي واجب على المسلمين. بين ذلك مستشهداً بالأدلة.

ص 83

قسم الاستحفاظ والتفسير

ص 84

النص الأول: الدعوة إلى توحيد الله ونبذ التقليد الأعمى

الإيمان بآله واحد كان مرافقاً للإنسان منذ أن وطئت قدماه هذه اليابسة.

ص 85

إن الإيمان بآله واحد فطرة عند الإنسان، وهو الأصل في عقيدته ولا يحتاج إلى دليل في إثباته فلو ترك الإنسان وفطرته السليمة لما أقر إلا بآله واحد لا شريك له. ولكن الإنسان قد طرأ عليه ما شوه فطرته وأخل في

ص 86

تفكيره فاتخذ إلى جانب الإله سبحانه آلهة أخرى يعبد ليتقرب بها إلى الله زلفى... ومن رحمته أنه أقام للناس البرهان ورسم لهم الطريق كي يصحح لهم ما طرأ على فطرهم من الانحراف وعقولهم من الاختلال.

والطريق الصالحة لعودة الإنسان إلى فطرته وإيمانه بخالقه هي التفكير الصحيح، فالعقل الذي أودعه الله في الإنسان وميزه به من سائر مخلوقاته قادر على الوصول بالإنسان إلى معرفة الحقيقة إذا أحسن الإنسان استعماله، وترك له حرية التفكير، ولذلك أمر الله سبحانه عباده بالتفكير في آيات كثيرة قال تعالى: "قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا" وقال سبحانه: "كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون"...

ولكن في أي شيء يفكر الإنسان ليهتدي إلى معرفة الإله الواحد؟ إن هذا الكون الفسيح هو مجال التفكير، ولذلك طلب الله من الإنسان أن يحصر تفكيره في هذا الكون،

ص 88

إهمال المشركين للعقل.

ص 89

والاحتكام إلى غير شريعته.

ص 90

على المرء أن يتفحص كل دعوة يريد أن يتبناها قبل أن يدعو إليها أو يعمل بها.

الأسئلة والمناقشة

بين كيف يكون الإيمان فطرة في نفس الإنسان؟ وكيف تفسر وجود الكافرين.

وضح كيف كرم الإسلام العقل أفضل تكريم؟

لماذا وصف الله الذين قلدوا آباءهم بالكفر بأنهم صم بكم عمي فهم لا يعقلون؟

ص 91

النص الثاني: الناس سواسية

أعلن رسول الله ص دعوته وبين أنه مرسل للناس كافة بشيراً ونذيراً، فاستجاب لدعوته جماعات من الناس، وكان أكثر من استجاب لدعوته من الفقراء والمستضعفين من أمثال صهيب الرومي وسلمان الفارسي وبلال الحبشي. وعمار بن ياسر وخباب بن الأرت وعبد الله بن مسعود.

وذاث يوم مر جماعة من زعماء المشركين برسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدوه قاعداً في ناس من ضعفاء المؤمنين كعمار وصهيب وبلال، فلما رأوهم حول الرسول حقروهم، فاتوه فخلوا به وقالوا: لو أبعدت عنك هؤلاء لجالسناك واخذنا عنك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ما أنا بطارد المؤمنين، قالوا: إنا نحب أن تجعل لنا منك مجلساً نعرف لنا به العرب فضلنا، فإن وفود العرب تأتيك فنستحيي أن ترانا العرب مع هذه الأعداء، فإذا نحن جنناك فأقمهم عنك، فإذا نحن فز عنا فاقعد معهم إن شئت، فأنزل الله في ذلك هذا النص:

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ۗ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَفَطَّرْتَهُمْ فَنَكَّرُوا مِنَ الظَّالِمِينَ (٥٢) وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا ۗ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ (٥٣)

ص 92

تقرير مبدأ المساواة: المساواة في القيمة الإنسانية مبدأ أعلنه الإسلام وقام على أساسه منذ نشأ وأكدته أكثر من مرة، فلا فضل للإنسان على آخر يعرق أو بمال أو بسلطان، والناس يتفاضلون فيما بينهم عند الله بالتقوى والعمل الصالح قال الله تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، وقال عليه الصلاة والسلام في خطبة حجة الوداع: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى". فانطلاقاً من هذا المبدأ نبه الله ورسوله إلا أنه لا يجوز أن يفردهم لهؤلاء الزعماء مجلساً يختصهم به ويحرم من حضوره هؤلاء الفقراء الضعفاء ولا سيما أن لهؤلاء ميزة يفضلون بها أولئك وهي الإيمان بالله ودوام ذكره، والإخلاص له والمسارعة لإجابة داعي الحق.

الحياة ابتلاء واختبار: إن الحياة بما فيها من متناقضات هي مجال اختبار وامتحان لهذا الإنسان، فوجود الغني اختبار للفقير، ووجود الفقير اختبار للغني، الغني اختبار للفقير: هل يحسده على ما آتاه الله من فضله، وينسى ما أنعم الله به عليه من صحة وسلامة،

ص 93

والفقير اختبار للغني، هل يعطف عليه ويؤدي حق الله له، ويشكر النعمة التي أنعم الله بها عليه. أو هل يشعر بترفع وتعال عليه؟.

وكذلك الشرف والضعفة، والصحة والمرض، والسعة والضيق، قال تعالى: "وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فيما أتاكم إن ربيك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم" وقال تعالى: "ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون".

كرامة الإنسان فيما يحمل من مبادئ سامية: فالإنسان لا يكرم لفقره ولا لغناه ولا لنسبه ولا لجاهه، وإنما يكرم لما يحوي في نفسه من مبادئ وقيم، ومن هنا كان المؤمنون أهلاً للتكريم، لأن الإيمان الصحيح بالله هو أسمى ما يعتقدده الإنسان، ومن هنا أمر الله نبيه إذا جاءه المؤمنون أن يتلقاهم بالبشاشة والتحية، ويبشرهم برحمة الله إياهم.

ص 94

يجب أن يكون إجلال الناس لدينهم وإيمانهم وأخلاقهم لا لمالهم وجاههم.

الأسئلة والمناقشة

بماذا يتفاضل الناس فيما بينهم؟

بين كيف يكون وجود الغني اختباراً للفقير ووجود الفقير اختباراً للغني؟
لماذا كان الإنسان المؤمن أهلاً للتكريم؟

ص 95

النص الثالث: ولاء المؤمن لربه وجهاده في سبيله

ص 96

موالات أعداء الله: المؤمنون أمة واحدة هدفهم فيما بينهم إقامة دين الله وشرعه في هذه الأرض، ودين الله هو الرابطة التي تربط فيما بينهم، ولقد جعل الله هذه الرابطة فوق أية رابطة من قرابة وغيرها.

ص 97

ومن هنا حق على المؤمن أن يوالي من يوالي دينه ويؤيد من يؤيده، وأن يعادي من يعادي من يعاديه ولو كان أباً أو أخاً. فالرابطة التي أقامها الله رابطة إيمان وعقيدة، وهي الرابطة الحقيقية الواقعية قال تعالى: "لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم".
كان لزاماً على كل مسلم أن يهاجر في سبيل الله.

وليجاهد في صف المؤمنين ولا يحق له أن يتخلف عن الهجرة مهما كانت الدوافع.
ووجوب الهجرة قد توقف بعد أن فتحت مكة واتسعت دار الإسلام وحل محل الهجرة الجهاد في سبيل الله إلا من أسلم في دار الكفر وخشي على دينه فالهجرة في حقه باقية قال رسول الله (ص): "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية".

ص 98

الأسئلة والمناقشة

بين لماذا كانت رابطة الإيمان والعقيدة أقوى من كل الروابط الأخرى.

ص 99

النص الرابع: تحريم المفساد

ص 100

فقد حرم الله تعالى على المؤمنين الخمر والميسر لما فيهما من الأضرار الجسمية والروحية للفرد ولأنهما يفسدان العلاقة بين الأفراد.

ص 101

وقد حرم الإسلام تعظيم وعبادة غير الله تعالى سواء كان جماداً أو حيواناً أو إنساناً لأن تعظيم وعبادة الإنسان لغير الله تعالى احتقار لشخصه. والإنسان الذي يحتقر ذاته لا يمكن أن يفلح.

ص 102

على المسلم الابتعاد عن كل ما يضر جسمه وروجه

ص 104

النص الخامس: توجيهات إلهية في بناء المجتمع السليم

الإسلام دين شامل، يتناول بالإصلاح الإنسان من جميع جوانبه فرداً ومجتمعاً وعقيدة وسلوكاً، وجسماً ونفسياً "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً".

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَالْيَتَامَىٰ وَالسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (٢٧) وَإِمَّا نُرْضِضْ عَنْهُمْ أَبْعَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا (٢٨) وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (٢٩) إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ ۗ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا (٣٠)

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ۗ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۗ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (٣١)

وَلَا تَقْرَبُوا الرِّزْنَ ۗ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (٣٢)

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَن قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ۗ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا (٣٣)

ص 105

الأمر بأداء الحقوق: لأن الفرد جزء من مجتمعه يسعده ما يسعدهم ويشقيه ما يشقيهم فقد فرض الله على المسلمين نظاماً تكافلياً يجب عليهم تطبيقه، ومن هذا النظام التكافلي:

1. أداء الحق لذوي القربى: ويكون ذلك بالإنفاق عليهم ومساعدتهم عند الحاجة، وذوو القربى يشمل كل من له قرابة.

2. المسكين: وهو يأخذ حقه من الزكاة، قال تعالى: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل".

ص 106

3. ابن السبيل: ويأخذ حقه من الزكاة ... ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه إذا لم تكف الزكاة لأداء الحقوق كان على الحاكم المسلم أن يفرض على الأغنياء ما يقوم بحاجة المحتاجين، أخذاً من قوله عليه الصلاة والسلام: "إن في المال حقاً سوى الزكاة".

النهي عن التبذير: المال في نظر الإسلام مال الله وللمجتمع حق فيه، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان في هذا المال إلا على الطريقة التي أمره الله بها، وأما صرف المال فيما لا فائدة فيه فهو إضاعة لثروة الأمة من غير فائدة وهو حرام، وقد جعل الله المبذرين إخواناً للشياطين يسبرون على طريقتهم التي تؤدي إلى عقاب الله في نار الجحيم.

النهي عن قتل الأولاد: ومادام الرزق بيد الله فلا يجوز أن تقتل ولدك سواء أكان ذكراً أو أنثى خشية الوقوع في الفقر، فقد تكفل الله برزقك ورزقهم، قال تعالى: "وفي السماء رزقكم وما توعدون فورب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون".

ص 107

ولقد كانت عادة الوأد معروفة في الجاهلية إما لخوف الفقر وإما لخوف العار وقد حرم الإسلام الوأد. ومن قتل الأولاد المحرم في الإسلام ما يتعاطاه بعض الحوامل من استعمال أدوية إسقاط الحمل أو إجراء عملية، فهذا محرم في الإسلام وهو من قتل النفس بغير حق، اللهم إلا إذا كان الجنين يؤدي بقاؤه في بطنها إلى إتلاف حياتها فيجوز عند ذلك إسقاطه للضرورة.

النهي عن الزنى: والزنى ... تخريب للأسرة والمجتمع ... ووسيلة لهلاك الأمة. ولقد وضع الإسلام لصيانة المجتمع عقوبة على الزاني وهي الجلد مئة جلدة إذا كان الزاني غير متزوج، والرجم بالحجارة حتى الموت إذا كان الزاني متزوجاً، وتشمل هذه العقوبة الرجل والمرأة على حد سواء قال تعالى: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رافة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين".

النهي عن قتل النفس الإباحة: الدماء في الإسلام مصونة فلا يجوز إراقتها بغير سبب، فمن قتل عامداً متعمداً اقتص منه إلا إذا عفا أولياء القتيل. والذي يبشر القصاص في الإسلام هم ورثة المقتول تحت إشراف القاضي، ومن بعد قضائه باستحقاق القصاص، وعلى أولياء القتيل أن يترفقوا فيمن يقتضون منه، ولا يتجاوزوا الحدود التي وضعها الله، وليقتلوا القاتل بما قتل به من غير تجاوز. أما إذا كانت النفس مستحقة للقتل حل دمها وذلك كما ورد في الحديث: "إلا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة".

ص 108

الأسئلة والمناقشة

بين كيف يجري أداء الحق لذوي القربى؟

هل يجوز الأخذ من أموال الناس فوق فرض الزكاة؟ ومتى يجوز ذلك؟

بين الأضرار التي يسببها التبذير في حياة المجتمع.

ابحث في الأسباب التي كانت تدفع بعض العرب إلى قتل بناتهم، ثم بين كيف عالج الإسلام هذه العادة.

بين كيف كانت عقوبة الزاني ردعاً كافياً عن ارتكاب الزنى وحفظاً للمجتمع.

بين متى يجوز قتل النفس بحق في الإسلام؟ ولماذا؟

ص 109

النص السادس: توجيهات إلهية لبناء مجتمع سليم

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۖ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ ۗ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (٣٤) وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٣٥) وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۗ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦) وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۗ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا (٣٧) كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا (٣٨)

اليتيم: من فقد أباه ولم يبلغ الحلم من بني الانسان...

ص 110

النهي عن أكل مال اليتيم: لقد جعل الإسلام أكل مال اليتيم من الذنوب الكبار، ولقد ذكر القرآن الكريم أن مال اليتيم ينقلب في بطن أكله ناراً تحرقه، قال تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً"، وجعل من الواجب على المسلمين حمايته ورعايته وتنميته من غير مقابل. اللهم إلا إذا كان القائم على شؤون اليتيم ولياً فقيراً جاز له أن يأكل من مال اليتيم على مقدار الحاجة، قال الله تعالى: "ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف".

الوزن بالعدل: من أكل أموال الناس بالباطل التلاعب بالموازين والمكاييل وإعطاء الإنسان دون ما يستحقه.

النهي عن التقليد من غير برهان: في الأمور العقائدية لا يجوز أن يكون الإنسان مقلداً فيها بل من الواجب عليه أن يفكر ليهتدي إلى الحق عن وعي وبرهان.

ص 111

ولقد أنعم الله على الإنسان بوسائل التفكير وهي الحواس الظاهرة وفي رأسها السمع والبصر والعقل المفكر الذي يكتسب صور الأشياء عن طريق الحواس. والإنسان مسئول عن عقله وحواسه إذا أهملها أو إذا وجهها الوجهة الضارة.

النهي عن الكبر والخيلاء: ومن أخلاق المؤمن التواضع وعدم الكبر. والكبر من أعظم الأمور التي تمنع الإنسان من قبول الحق والانصياع إليه. قال تعالى: "سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلاً وغيروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً". ولقد كان من خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم التواضع في حديثه وملبسه ومسكنه ومجلسه فلا يتميز في مجلسه عن أحد من جلسائه حتى إن الرجل إذا دخل مجلساً فيه رسول الله ولا يعرفه سأل أيكم محمد؟ لأنه كان لا يتخذ مكاناً معيناً في المجلس ويجلس حيث ينتهي به المجلس.

الأسئلة والمناقشة

بين لماذا كان أكل أموال اليتامى من الكبائر؟

لماذا أمرنا الله تعالى ألا يكون إيماناً تقليدياً لغيرنا من غير برهان؟

ما حواس العقل وما أثرها في تكوين الإيمان في نفس الإنسان؟

اذكر مثالين عمليين للدلالة على تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم.

ص 112

قسم الحديث

ص 113

الحديث الأول: الدعوة إلى الخير

ص 115

"كنتم خير أمة أخرجت للناس"

ولذلك طلب الله من المسلمين أن يتخصص منهم فريق بالتمرس على القيام بالدعوة إلى الخير

"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير"

ص 116

أنكر الله على بني إسرائيل أنهم كانوا يدعون إلى البر ولا يعملون به: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم".

الدعوة إلى الضلالة

كما أن الدعوة إلى الهدى جامعة لكل صنوف الخير والبر فإن الدعوة إلى الضلالة شاملة أيضاً لكل صنوف الشر والانحراف وما لا يرضاه الله سبحانه وتعالى فافتتاح نوادي اللهو المحرم ونوادي الميسر التي فيها إتلاف أخلاق الأمة وأموالها ونشر الكتب والمقالات التي تروج للرذيلة باسم حرية الرأي، والتعاون

ص 117

على إحياء بدعة في الدين مما لا يرضاه الله ورسوله كل هذا وأمثاله معدود في نطاق الضلالة.

ولا شك أن من يدعو إلى الضلالة والانحراف لا يقصد إلا هلاك الأمة وتفريقها وإلقاءها في مهاوي الرذيلة والانحطاط حتى تكون لقمة سائغة في فم أعدائها كي يسهل عليهم ابتلاعها وهضمها. وواجب الدولة اليقظة الأخذ على أيدي هؤلاء والضرب عليها بيد من حديد، لأن أمثال هؤلاء أضرت على الأمة من الأعداء، لأنهم يقوضون بنيانها من القواعد. وواجب الأمة أيضاً أن تقف صفاً واحداً في وجه هذه الشرذمة المضللة، فإن تخلت الدولة والأمة عن ذلك أوشك أن تعم الرذيلة وتنتشر الفوضى فيحيق بالأمة الهلاك.

ص 118

الأسئلة والمناقشة

بين لماذا طلب الله من المسلمين أن يتخصص منهم فريق للقيام بالدعوة إلى الخير...

بماذا وصف الله تعالى بني إسرائيل في مجال الدعوة إلى البر؟

بين الوسائل التي تستطيع الأمة بها أن تحارب الضلالة وتقف في وجهها.

ص 119

الحديث الثاني: وحدة المسلمين وتكافلهم

الوحدة مظهر من مظاهر وعي الأمة وشعورها بذاتيتها، فإذا توحدت الأمة أصبحت أمالها واحدة وآلامها واحدة، وانبتق عن ذلك تعاون صحيح، ...

عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى".

ص 120

التواد بين المؤمنين: لقد أوجد الإسلام رابطة لم تكن معروفة من قبل، هي رابطة الأخوة في الدين قال تعالى: "إنما المؤمنون إخوة"، وجعل هذه الرابطة فوق رابطة النسب والقوم والأرض، وهم بهذه الأخوة متواصلون فيما بينهم.

ص 121

التراحم: وذلك بأن يرحم بعضهم بعضاً، والرحمة رافة في القلب تستلزم مد يد المساعدة ولاسيما عند الشدائد والنوازل، ولقد ورد في الحديث "الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء". والرحمة من الأصول النفسية التي يحرص الإسلام على غرسها في نفس المؤمن لتكون منطلقاً للتكافل الاجتماعي الذي ينطلق أول ما ينطلق من إحساس الفرد وشعوره بمسؤوليته.

التعاطف والتعاون: وهو نتيجة حتمية للتراحم الصحيح، والتعاون الذي يكون بين المؤمنين هو في سبيل البر والتقوى لا في سبيل المنكر والاعتداء قال تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان". ولقد شبه رسول الله صلى الله عليه وسلم تعاون المسلمين بالبنين المحكم فقال: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً".

وحدة الشعور: فما دام المجتمع الإسلامي مجتمعاً يسوده الإخاء والتراحم والتعاطف فطبيعي أن يكون شعورهم متحداً فإن أصيب أحد منهم بسوء لم يكن الألم والحزن مقصوراً على المصاب بل تعدى ذلك إلى بقية المجتمع فهب هبة رجل واحد لإنقاذه ودفع الأذى عنه فهم في وحدة شعورهم كالجسد إذا أصاب الألم منه جزءاً تداعى بقية الجسد وتنادى للسهر عليه والدفاع عنه.

ص 122

الأسئلة والمناقشة

بين كيف كانت رابطة الأخوة فوق كل الروابط؟
بين الأمور التي يتحقق بها التواد والتواصل في المجتمع.
بين أثر الرحمة والتراحم في حياة المجتمع.

ص 123

الحديث الثالث: حقوق الأخوة

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه، إن الله لا ينظر إلى صوركم وأجسادكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم التقوى ههنا، التقوى ههنا، التقوى ههنا، ويشير إلى صدره ألا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخواناً ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث.

ص 124

العرض: موضع المدح والذم من الإنسان سواء أكان في نفسه أو في سلفه أو من يلزمه أمره.
الأخوة الإسلامية: وهي أخوة عقدها الله جل جلاله بيمينه، وما عقده الله فلا ينبغي لأحد أن يحله قال تعالى: "إنما المؤمنون إخوة" وفي هذا الحديث يقول الرسول: "المسلم أخو المسلم"، "وكونوا عباد الله إخواناً". ولكن الله تعالى لا يريد لها أخوة لسانية ليس لها أي مدلول عملي، إذ إن أي مبدأ من المبادئ ليس له من قيمة حقيقية إذا لم يأخذ سبيله إلى التطبيق، ولكنه يريد لها أخوة تأخذ مجالاتها في الحياة العملية فمن آثارها العملية:
أ. **عدم الظلم**: فالمسلم لا يتعدى على أخيه المسلم ولا يأكل حقه ولا يغتصب ماله.
ب. **عدم الخذلان**: فالمسلم إذا استنصر به أخوه حيثما تنزل به كارثة أو داهمه عدو هرع إلى معونته والأخذ بيه.
ج. **عدم الاحتقار له والاستكبار عليه**: فالمسلمون سواسية كأسنان المشط لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى، ولقد جعل الرسول احتقار الأخ المسلم

ص 125

في هذا الحديث من الذنوب الكبرى "بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم".
د. **حرمة الدم**: فلا يجوز إزهاق حياة مسلم من غير سبب مشروع، لأن دم المسلم له حرمة عند الله سبحانه، ولقد أعد الله عقوبة خالدة في النار لمستحل قتل المسلم قال تعالى: "ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً" وجعل عقوبته في الدنيا القصاص بالقتلى قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى".
هـ. **حرمة المال**: فلا يجوز أن تأخذ من مال أخيك شيئاً إلا بحق، فلا سرقة ولا رشوة ولا ربا ولا اغتصاب في المجتمع الإسلامي لأن ذلك كله استيلاء على الأموال بغير حق. ولقد جعل الإسلام قطع اليد عقوبة للسارق إذا لم يكن هناك سبب مخفف لهذه العقوبة قال تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم".

و. **حرمة العرض**: المسلم لا يعتدي على عرض أخيه لا بفعل ولا بكلام، ولقد وضع الإسلام عقوبة رادعة لمن يفعل ذلك، فمن زنى عوقب بالرجم إن كان محصناً وبالجلد مئة جلدة إن كان غير محصن. ومن قذف رجلاً أو امرأة وطعن في عرضها جلد ثمانين جلدة أو حرم من صحة شهادته إن لم يأت بأربعة شهود على صحة ما يقول قال تعالى: "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً".
العبرة بالحقائق لا بالمظاهر: فقيمة الإنسان عند الله ليست بمظهره وحسن صورته، بل هي متعلقة بسريرته الصالحة ويعمله الصالح الذي ينطلق عن هدف صالح ونية صالحة، فإذا ما كان هدف الإنسان من عمله مرضاة الله سبحانه وتعالى كان عمله متقبلاً عند الله وكان هذا الإنسان مقرباً عند الله والعكس بالعكس،

ص 126

ولقد ورد في الحديث: "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب".

ص 127

الأسئلة والمناقشة

بين الآثار العملية للأخوة الإسلامية.
للظلم والخذلان والاحتكار آثار هدامة في المجتمع بين ذلك مع الأدلة.
للسرقة والرشوة والغصب آثار تقوض أركان المجتمع بين ذلك مستشهداً بالأدلة والوقائع.
بين عقوبة قذف المحصنات ثم اذكر الحكمة من فرض هذه العقوبة.
لماذا يصلح الجسد كله إذا صلح القلب ويفسد الجسد كله إذا فسد؟

ص 128

الحديث الرابع: حق المواطنين غير المسلمين

قد يفتح المسلمون بلدة غير إسلامية ويصر أهلها على البقاء على دينهم، وهنا يتساءل الإنسان ما هو موقف الإسلام من هؤلاء أيقضي على حياتهم أو يشردهم أو يكرههم ولو بالسيف على ترك دينهم؟ إن هذا الحديث يجيب عن ذلك عن صفوان بن سليم عن عدة من أبناء الصحابة عن آبائهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حججه يوم القيامة".
 المعاهد: هو المواطن غير المسلم الذي يقيم في دولة الإسلام بعد أن اعطته هذه الدولة الأمان.
 من الشعارات التي رفعها الإسلام أنه "لا إكراه في الدين"، فإذا فتح المسلمون بلدة وكان أهلها غير مسلمين وورغب أهلها البقاء على دينهم لا يجبرهم الإسلام على تركه، فلا يوجد في الإسلام ما يعرف بالاضطهاد الديني، بل إن الشريعة الإسلامية أعطت الحرية للأديان السماوية، ومنحتها الحق في أن تعيش إلى جانب الدين الإسلامي في ظل الدولة الإسلامية. وهذا من سماحة الإسلام.
 إن هؤلاء المواطنين غير المسلمين هم فقرة من فقرات المجتمع...

ص 129

فقد حرم الإسلام تحريماً قاطعاً التعدي على أي حق من حقوق المواطنين غير المسلمين، كما حرم تحقيرهم والنيل من كرامتهم لأن ذلك انتقاص لهم، كما حرم أن يكلفوا من الضرائب أو الأعمال أكثر مما يطيقون، كما حرم أخذ شيء من أموالهم من غير رضا منهم استضعافاً لهم، ومن أقدم على شيء من هذا فليعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سيكون خصمه يوم القيامة.

ولم يكتف الإسلام بهذا، بل أمر المسلمين بمعاملتهم المعاملة الحسنة وعدم الإغلاظ لهم في القول حتى في حالة الجدل، فإذا ما حدثت مناظرة بين المسلمين والمواطنين غير المسلمين بدا فيها المسلمون كأحسن ما يكونون أدباً وحسن معاملة قال تعالى: "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن".

الخلاصة: أن المواطنين غير المسلمين الذين يعيشون في دولة الإسلام هم مواطنون محترمون لهم من الحقوق ما للمسلمين وعليهم من الواجبات ما على المسلمين فهم أمناء على نفوسهم وأمناء على أعراضهم وأمناء على أموالهم، هذا فيما يتعلق بالنظام العام، أما فيما يتعلق بالأمر الشخصية كالزواج والطلاق والعبادات... فإنهم يتعاملون بحسب دياناتهم الخاصة.

ما يستفاد من الحديث:

1. المواطنون غير المسلمين جزء من المجتمع الإسلامي الذي تظله دولة الإسلام.
2. يجب احترام حقوق المواطنين غير المسلمين وعدم الاعتداء عليهم.
3. الدولة الإسلامية تقف بجانب الضعيف ولو كان من غير المسلمين.

ص 130

الأسئلة والمناقشة

يقال إن الإسلام فتح القلوب قبل أن يفتح البلاد، فكيف كان ذلك؟
 عدد بعضاً من قوانين الأنظمة العامة التي تطبق على المسلمين وغيرهم.
 لماذا أمر الإسلام بإحسان معاملة المواطنين غير المسلمين؟

الوظيفة

ما إثم قاتل الذمي بغير جرم؟ ارجع إلى صحيح البخاري الجزء التاسع، كتاب الجنايات باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم، وانقل الحديث المتعلق بذلك مع سنده.

ص 131

الحديث الخامس: المفلس الحقيقي

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، قال: إن المفلس من امتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي وقد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطي هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار.
 قذف هذا: اتهمه بالزنى دون بينة.

ص 132

حق الله وحق العباد: إن الصلاة والصيام هما حق الله تعالى ولكن ترك السب والقذف وأكل أموال الناس بالباطل حق العباد. وكل حق للعباد فيه حق لله تعالى، فعندما يسب إنساناً يرتكب محرماً لأنه تكلم بكلام فاحش نهى عنه الله تعالى، ونال من إنسان بريء مخالفاً بذلك أمر الله - وهذا حق الله - وأساء إلى إنسان - وهو حق العبد - .

حكم حق الله وحق العباد: من ميزة حقوق الله تعالى أنها تنفع فيها التوبة المخلصة والاستغفار إذا قصر الإنسان فيها. قال تعالى في شأن هذه الحقوق: "وإني لغفار لمن تاب وأمن وعمل صالحاً ثم اهتدى". أما حقوق العباد فلا بد من أدائها، أو تنازل أصحابها، فإذا لم يؤد ولم يتنازل أصحابها عنها كلن لهم يوم القيامة أن يأخذوا من صالحات أعمال من أساء إليهم حتى يرضوا، فإن انتهت صالحات أعمالهم قبل أن يوفوا ما عليهم يطرح عليهم من خطايا خصومهم حتى يوفوا ما عليهم ثم يطرحون في النار.

ص 133

الأسئلة والمناقشة

إذا مات المسلم شهيداً - والشهيد في الجنة - وعليه حقوق للعباد لم يؤدها فكيف يجري التقاص يوم القيامة؟ هل يؤخذ من صالحات أعماله أم يتكفل الله تعالى كراماً منه بإرضاء خصمه مما عنده دون أن يأخذ من صالحات الشهيد شيئاً؟

قلنا إن كل حق للعبد مشوب بحق الله فكيف يكون ذلك؟

ص 134

الحديث السادس: آداب المجلس

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون الثالث من أجل أن ذلك يحزنه.

يتناجى اثنان: يتكلمان سراً، والنجوى الكلام في السر.

ص 135

محافظة الإسلام على وحدة المجتمع: حافظ الإسلام على وحدة المجتمع وتحاب أفراده، ونهى عن كل ما يضعف هذا التحاب، ومن جملة ذلك نهيه عن انفراد اثنين بالحديث سراً دون الثالث الذي معهما وجعل ذلك من الأمور المحرمة لأن ذلك يدخل الشك في نفسه، إذ قد يظن أنهما يتكلمان بما يحط من قدره أو يظن أنهما يدبران له مكيدة أو يشعر بوحده في المجلس وانكماش الناس عنه وفي هذا ما فيه من الإساءة، ولكن إذا استأذناه في الحديث فلا بأس بذلك.

ص 136

الأسئلة والمناقشة

إذا ضحك اجتماع كبير وأخذ اثنان يتكلمان على انفراد فهل يعد هذا من المناجاة المنهي عنها؟ ولماذا؟

ص 137

الحديث السابع: تحريم الخمر

ص 138

مكانة العقل في الإسلام: العقل منط التكليف، فإذا ارتفع العقل ارتفع التكليف، والإسلام اعتنى بالعقل ليعي الإنسان المقصد من التكليف الشرعية ومن جملتها إعمار هذا الكون. ولذلك أمر الإسلام بكل ما ينمي العقل كالتفكير والعلم... ونهى عن كل ما يضعف العقل أو يغيبه كالخمر وما يماثلها من المشروبات مهما اختلفت أسماؤها.

ص 139

... أنها تذهب العقل فتجعل شاربها أضحوكة يلعب الناس به وهذا مناف لكرامة الإنسان.
عقوبة شارب الخمر: ولما كان للخمر كل هذه الأضرار فقد شدد الشارع الحكيم في عقوبة شاربه، وجعلها عقوبة محددة لا يجوز إنفاصها ولا العفو عنها، فامر بجلده ثمانين جلدة، إمعاناً في احتقاره وإهانته فقد أجاز جلده بالنعال. روى البخاري عن السائب بن يزيد قال: كنا نؤتى بالشارب في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي إمرة أبي بكر وصدراً من إمرة عمر فقوم إليه نضربه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا.

ص 140

شارب الخمر ممتن محقر لأنه فضل عدم العقل على العقل ولذلك أجاز الشارع ضربه بالنعال حين الجلد.

الأسئلة والمناقشة

قال (ص): "لا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن" بين معنى هذا الحديث.

ص 141

الحديث الثامن: الحض على الزواج

واكبر مساعد للشباب على الاستقامة ... هو الزواج

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء.
حرص الإسلام على الشباب: الشباب كما علمت دعامة المجتمع، ولهذا كان من الإسلام التفاتة خاصة إلى الشباب وتوجيه خاص لهم، فالإسلام أول ما بني على أيدي الشباب...

ص 142

... وعليه أيضاً أن يمارس هواية مباحة يبذل فيها طاقته ريثما تنتهي له فرص الزواج ومن هنا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نعلم أولادنا السباحة والرمية قال عليه الصلاة والسلام: "علموا أبناءكم السباحة والرمية ونعم لهم المؤمنة في بيتها المغزل".

ص 143

الزنى من أبغض الفواحش إلى الله ولذلك كانت عقوبته أشد عقوبة عرفها الإسلام وهي الرمي بالحجارة حتى الموت للمحصن.

ترك الزواج مفسدة للأخلاق وتخريب للمجتمع.

ص 144

الحديث التاسع: وظيفة منزلية

عن أبي جحيفة رضي الله عنه قال: آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء متبذلة فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً فقال: كل فإني صائم، فقال سلمان: ما أنا بأكل حتى تأكل فأكل، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم. قال سلمان: نم فنام. فلما كان آخر الليل قال سلمان: قم الآن، فصلباً. فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً فأعط كل ذي حق حقه، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "صدق سلمان".

ص 146

البحث الأول: حقوق الإنسان في الإسلام

أ. نظرة الإسلام إلى حقوق الإنسان:

إن الدارس للمبادئ الإسلامية، والقوانين التي يحرض الإسلام كل الحرص على تطبيقها ليرى أن الإسلام قد أعطى لهذا الكائن الحي الذي هو الإنسان حقوقاً طبيعية تتجاوب مع فطرته وحاجته وتحقيق مصلحته ولم يعرف أن قانوناً ما من القوانين التي كانت سابقة عليه قد أعطت الإنسان من الحقوق مثل ما أعطته الشريعة الإسلامية ولذلك يحق لنا - معشر المسلمين - أن نرفع أصواتنا بحق ونقول: إن الدين الإسلامي هو أول من أعطى الإنسان حقوقه الطبيعية المشروعة على شكل لم يسبق له نظير في تاريخ البشرية فيما نعلم.

وها نحن ندرس في هذه السنة الحقوق التالية: حق الحياة، حق الحرية، حق العلم، حق المساواة، هذا ويجب التنبيه في حقوق الإنسان التي أقرها الإسلام إلى أمرين اثنين:

أحدهما: أن هذه الحقوق التي نادى بها الإسلام لم تكن نتيجة لمطالبية هيئة من الهيئات، ولا أمة من الأمم، بل هي حقوق منحها الله للإنسان، لأنه جدير بها، وهي وحدها التي تجعل من الإنسان إنساناً فعلاً يشعر بالسعادة والغبطة والارتياح وكرامة الذات.

ثانيهما: أن هذه الحقوق تعد في الإسلام جزءاً من الدين، لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يقوم بتنفيذها على نفسه، ويقوم على تطبيقها في الأرض حتى تسود كلمة الله، ومن هنا فليس الخيار متروكاً للإنسان المسلم في أن يأخذها أو يدعها، بل يجب أن يطبقها ويشعر بقربه من الله عند تطبيقها لأنها أوامر من قبل الله عز وجل.

ولذلك أصبحت هذه الحقوق والمبادئ جزءاً من شخصية المسلم، وعنصراً ذاتياً من عناصر الدولة الإسلامية لا تقوم إلا بها وليست هي بالمبادئ التي ينادى بها ترويحاً للبضاعة، أو جلباً للزبن بل إن لها على صعيد الواقع صورة صادقة تدل عليها.

ب. نظرة الإسلام إلى الفرد والمجتمع:

ولا بد قبل الخوض في حقوق الإنسان وتوضيحها التوضيح الحقيقي من إعطاء فكرة ولو موجزة عن نظرة الإسلام للفرد والمجتمع.

1. نظرة الإسلام إلى الفرد: إن الإسلام ينظر إلى الفرد على أن عليه مسؤوليتين:

إحداها: مسؤولية شخصية: فهو مسؤول عن نفسه وعن عقله وعن روجه وعن جسمه وعن ماله وعن عمله وعن كل قواه التي ملكه الله إياها، قال عليه الصلاة والسلام: " لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع، عن عمره فيما أفناه، وعن جسده فيما أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وأين وضعه، وعن علمه ماذا عمل به".

ثانيتهما: مسؤولية عامة، فهو مسؤول عن صلاح مجتمعه، وعن مدى ما يقدم في سبيل رقيه وتقديمه من خدمات، فهو مكلف في الإسلام تكاليف اجتماعية مادام الفرد يعد جزءاً من المجتمع ولبنة في بنائه.

2. الفرد والمجتمع متفاعلان: ومادام الفرد لبنة في بناء المجتمع فمن الطبيعي أن يتفاعل معه، يأخذ منه ويعطيه، ويتأثر بتأثره ويرتاح بارتياحه، ومن هنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى". وبناء على هذا المنطلق فإن الإسلام يحارب الأنانية، ويعمل على تكوين الإنسان الاجتماعي الذي يعمل لنفسه ولغيره بأن واحد.

3. الأمة متكافلة في المسؤولية: وهذا التفاعل بين الفرد والمجتمع يعني أن الأمة جمعاء متكافلة في المسؤولية فكل فرد مسؤول عن نفسه ومسؤول عن الآخرين، وقد مثل الرسول لهذا المعنى التكافلي بالمثال الرابع التالي: " مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإذا أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً". ومن هذا المنطلق إذا داهم العدو أرضاً من أرض الإسلام ولم يستطع أهلها وحدهم رد هذا العدوان وجب على من حولها أن تهب هبة رجل واحد لمساعدتها حتى تدرأ العدوان وترد الحق على أصحابه.

حق الحياة

حق الوجود والحياة أمر قرره الله تعالى في الإسلام، كما ضمنته شرائع الله تعالى فيما أوحى به من آياته البيّنات فلا يملك أحد انتزاع الحياة بغير حق. والهدف من إعطاء الفرد حق الحياة في الإسلام هو أن يؤدي وظيفته الاجتماعية ويقوم بمهمته الحضارية والإنسانية على وجه الأرض التي استخلفه الله فيها، ويكون قيامه بواجبه في ظل من عبادة الله وتطبيق نظامه وأحكامه. ولقد شرع الإسلام التشريعات والقوانين لضمان حق الحياة واستمرارها. وإليك بعض هذه التشريعات:

1. **تحريم إسقاط الجنين:** لقد حرم الإسلام إسقاط الجنين مهما كان السبب إلا إن كان في بقائه خطر على حياة الأم نفسها. وأوجب على من يقوم بعملية الإسقاط من غير موجب أمرين:

أحدهما: الدية وهي إعطاء أولياء الجنين عيلاً أو أمة أو قيمته. ورد في البخاري "أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى بحجر فطرح جنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بغرة عبد أو أمة".

ثانيهما: الكفارة وهي إعتاق رقبة مؤمنة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين.

ويستوي في وجوب الدية والكفارة الطبيب المتسبب والقابلة والزوج وغيرهم ممن أسقط الجنين من غير سبب موجب.
2. **وجوب استعمال الدواء عند الحاجة**، ولكن باستشارة الطبيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تداووا عباد الله فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد، الهرم".

ص 151

3. **تحريم قتل النفس بغير حق**: قتل النفس المحرمة على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: القتل العمد وهو ما إذا قصد الشخص بما يقتل عادة فمات، وهذا النوع عقوبته الاقتصاص منه وقتله بما قتل به ولو كان القاتل أكثر من واحد. قال عمر في شأن قتيل: "والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به". إلا أن يعفو أولياء القتيل إما إلى الدية وإما إلى غير شيء. هذا في الدنيا، وأما في الآخرة فقد قال تعالى: "ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً"، وقال عليه الصلاة والسلام: "كل ذنب عسى الله أن يغفره إلا الرجل يموت كافراً أو يقتل مؤمناً متعمداً".

النوع الثاني: القتل شبه العمد: وهو ما إذا قصد الشخص بما لا يقتل عادة كأن ضربه بعصا ضربة خفيفة في غير مقتل فمات، فهذا عقوبته الدية المغلظة بالإضافة إلى إعتاق رقبة مؤمنة فإذا لم يجد فصيام شهرين متتابعين.

النوع الثالث: القتل الخطأ، وهو ما إذا لم يكن من القاتل قصد للشخص، فهذا عقوبته الدية المخففة وإعتاق رقبة مؤمنة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين قال تعالى: "وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا" إلى أن قال سبحانه فيما بعد: "فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليماً حكيماً".

4. **تحريم الانتحار**: وكما لا يجوز للإنسان أن يعتدي على غيره فلا يجوز له أن يعتدي على نفسه بالانتحار بأي أسلوب من الأساليب التي يكون بها إزهاق الروح. قال عليه الصلاة والسلام: "من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى خالداً مخلداً فيها أبداً،

ص 152

ومن تحسى سماً فقتل نفسه فسمه في يده يتحاساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً". والحكمة من تحريم الانتحار أن حياة الإنسان ليست ملكاً له في نظر الإسلام بل هي ملك لله، وللمجتمع فيها نصيب، فالقضاء عليها اعتداء على حق الله تعالى وهضم لحق المجتمع.

5. **إيجاب النفقة**: ومما يتصل بالمحافظة على الحياة إيجاب نفقة الطفل على الأب، ثم على الأقرب فالأقرب، ثم على المجتمع ثم على الدولة، وسيأتي تفصيل ذلك في بحث النفقة.

6. **وجوب الدفاع عن النفس**: ولذا وجب وجوباً لازماً الدفاع عن النفس دفاعاً قوياً دون تفریط، وعد الإسلام من يقتل دفاعاً عن نفسه شهيداً، قال صلى الله عليه وسلم: "من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد".

7. لم يكتف الإسلام بتقرير حق الحياة، بل أوجب كل ما يرقى بهذه الحياة ويزيدها قوة، وحرّم كل ما يسيء إليها، فقد أمر الإسلام بالنظافة والرياضة، وحرّم كل ضار كالمسكرات، والفواحش.

ص 153

حق الحرية

الإنسان في نظر الإسلام عبد الله، والكون كله ملك لله، وقد منح الله سبحانه هذا الإنسان - من جملة ما منحه - الحرية، فالحرية هبة من الله سبحانه، وقد جعلها حقاً للفرد من يوم تلده أمه، فما هذه الحرية في نظر الإسلام؟ وما حدودها؟ وما الهدف من تقريرها؟ هذا ما سنبحثه في هذا الموضوع.

معنى الحرية: هي أن يملك الإنسان حق التصرف بنفسه وبما حوله متى شاء وكيف شاء على الشكل الذي رسمه الله وهو جلب المنافع المشروعة ودرء المفسدات الممنوعة.

هدف الحرية وحدودها: إن المعنى الحقيقي للحرية في الإسلام لا يجعل منها سلطة مطلقة أو ميزة يتمتع بها صاحبها بلا قيد ولا شرط ولا حدود، بل إن الإسلام أعطى الحرية ولكن حد لها حدوداً، وذلك لأن الحرية لها وظيفة اجتماعية وإنسانية، فيجب أن تعطى بالمقدار الذي تتحقق به وظيفتها، فإذا أدى ممارسة الحرية إلى الخروج عن المهمة التي أقرت من أجلها، كان لا بد من وضع حواجز تمنعها من الاسترسال حتى لا يعود ما هو مشروع لتحقيق مصلحة جالباً لمضرة ومفسدة لأن الغاية من إيجاد التشريع هو جلب المصالح ودرء المفسدات.

مبدأ سد الذرائع: وبناء على هذا المبدأ الذي يقيد حرية الأفراد بمصالح العباد، فإن الشريعة الإسلامية قيدت حرية الأفراد في منعهم من القيام ببعض المباحات، لا لأن هذه المباحات محرمة بذاتها، بل لأن ممارسة هذه المباحات ستوصل إلى المحرمات التي نهى الله تعالى عنها.

ص 154

فالبناء مباح، إذ للإنسان ملء الحرية في ان يبني البناء الذي يريد، ولكنه يمنع من بناء دور لا تصلح إلى لارتكاب بعض المحرمات كالمواخير ودور اللهو المحرم، ويحرم ذلك لا لأن البناء بذاته محرم، بل لأن الغاية التي بني من أجلها هذا البناء هي غاية محرمة فحرم من أجلها. ولعل القاعدة الشرعية (ما أدى إلى محرم فهو محرم) أحسن تعبير عن هذا المبدأ، مبدأ سد الذرائع.

وللحرية جوانب كثيرة نذكر منها بالتفصيل الجوانب التالية: حرية الاعتقاد، حرية الرأي والتفكير والتعبير، الحرية الاجتماعية والسياسية.

حق حرية الاعتقاد

1. **حرية الاعتقاد**:

أ. الإيمان بالله وحده فطرة إنسانية أصيلة: الإيمان بالله واحد متصرف في هذا الكون هو فطرة أصيلة في الإنسان، لو ترك وشأنه لما كان إلا مؤمناً بالله موحداً، قال تعالى: " فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها"، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " كل مولود يولد على الفطرة".

ب. انحراف الفطرة: ولكن هذه الفطرة قد يعترضها ما يشوهها كلياً أو جزئياً من عوامل اجتماعية أو سياسية أو أسرية.

ج. الرسل دعاء للعودة إلى الفطرة: ومن رحمة الله سبحانه أنه كلما ضل ركب الإنسانية بعث رسولاً ليهديه إلى جادة الصواب، ويصحح للناس فطرهم المنحرفة.

د. محمد عليه الصلاة والسلام خاتم الرسل ومصحح لما طرأ على الرسالات السماوية من تحريف: بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين

ص 155

ليصحح ما طرأ على الرسالات السابقة من تشويه، فأخذ يدعو أمم الأرض كلها دعوة من سبقه منهم. للإيمان بالله وحده، والقيام بعبادته سبحانه، وترك ما كان يعبده الناس جهلاً وضلالاً من دون الله، كالأصنام والوثان والأشخاص، وكان يعرض عليهم الأدلة الواضحة، وكلها تؤيد ما يدعو إليه.

هـ. لا إكراه في الدين: وكان صلى الله عليه وسلم في كل مراحل دعوته وأساليبها يدعوهم بالحكمة والموعظة الحسنة، ويجهد نفسه في دعوتهم، ويلجأ بها على الناس في لطف ورفق ولو أصابه منهم العنت والسوء، وما كان يكره أحداً عليها، وما كان يلزم أحداً بها، إذ "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"، وإنه صلى الله عليه وسلم (مذكر) يذكرهم بالله وضرورة الإيمان به، وليس عليهم بمسيطر، قال تعالى: "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر"، والحكمة في أن الإسلام لم يبيح لأتباعه إكراه أحد على الدخول في الإسلام هي أن الدين أمر قلبي، ومن المستحيل التأثير على وجدان الإنسان وعقله وقلبه بالقوة والإكراه.

2. اعتراف الإسلام بالرسالات السماوية الصحيحة جميعها: وكان صلى الله عليه وسلم في كل مراحل دعوته يأمر بعبادة الله، والإيمان به، وتقرير ألوهيته ووحدانيته سبحانه، لا ينفك يشعر الناس جميعاً بأنه مصدق لما معهم، وما سبق أن عرفوه في كتبهم المقدسة التي بين أيديهم، كالتوراة والإنجيل "من الإيمان بالله والقيام بعبادته وحده" وكان يعيب عليهم أن يحرفوا عما جاءهم به أنبياؤهم من قبل، وكان اعترافه بما سبق من الكتب والنبيين اعتراف بالرسالات السابقة وإقرار بها (كرسالات نزلت من السماء) وإن في العودة لأصلها الأول اتباع الحق الذي لا بد منه ولا حق سواه وهو الإيمان بالله وحده، وقد سمح الإسلام لأهل الكتب السماوية بالإقامة معه في بلد واحد ينعمون بحرية العقيدة وممارسة أعمالهم الدينية تحب حراسة الإسلام وحمايته لهم. وإن هذه السماحة لا نجد لها مثيلاً في التاريخ، فحق للإسلام أن يفتيه بها فخراً.

ص 156

زد إلى ذلك ناحية هامة عني بها الإسلام وهي تعظيم كل نبي، وذكر ما اتصف به من جميل الصفات والمزايا، وما انطلق على يديه من صادق المعجزات الواضحة التي تقرر تأييد الله لنبوته وترهن على صدقه فيما يدعو له.

3. مدى حدود حرية الاعتقاد: لقد سجل الإسلام مفخرة فريدة عندما لم يجبر أحداً على اعتناق عقيدته.. ولم يحدثنا التاريخ عن حادثة واحدة في مدى الأجيال السابقة تم بها إكراه أحد على اعتناق الإسلام إلا عن رغبته في هذا الدين، وحباً له ورضى به.

4. موقف الإسلام من أهل الردة: ولكن ليس معنى هذا أن يترك المسلم دينه الذي ارتضاه الله له إلى دين آخر، لأن هذه الحرية التي يستعملها الإنسان في هذا الانتقال تسيء إلى سمعة الدين الذي تركه - وهو الدين الحق، لذلك يحظر عليه ترك الإسلام إلى دين آخر. نعم ... إن الإسلام يعلن تعاليمه بكل وضوح بأنه لا يرضى أن يدخل إنسان إلى الإسلام مكرهاً، ولكن طائعاً ومؤمناً بحقيقة هذا الدين، فإذا دخل فيه فليس له الرجوع عنه.

وبناء على ما تقدم من الكلام على حدود حرية العقيدة، فإن الإسلام فرض عقوبة قاسية على من يترك الإسلام إلى دين آخر، هذه العقوبة هي عقوبة الإعدام عملاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: " من بدل دينه فاقتلوه". وإذا كون المرتدون قوة وجب على خليفة المسلمين مقاتلتهم حتى يعودوا إلى الإسلام، ولا يقبل منهم غير ذلك، كما قاتل أبو بكر رضي الله عنه أهل الردة ولم يرض منهم إلى الإسلام. ولكن لا يقتل المرتد حتى يمهل ثلاثة أيام، ويناقشه العلماء في سبب رده. وتكشف له شبهته التي ارتد من أجلها. فإن أصر على رده بعد أن بين له الحق قتل. وإنما فرض الإسلام هذه العقوبة القاسية لسببين:

ص 157

1. حتى لا تجتذب المغريات بعض ضعاف الإيمان وتحملهم على ترك دينهم استجابة لداعي الإغراء.
2. وحتى لا يفكر إنسان منافق بالدخول في الإسلام ثم الخروج منه تشجيعاً لحركة الردة عن الإسلام.

5. محاربة الإلحاد:

أ. الإلحاد: هو الانحراف، ويراد به هنا التناكر للذات الإلهية وجميع الرسالات والعقائد السماوية.
ب. وإذا كان الإسلام يحارب الردة، وهي انتقال من دين الإسلام إلى دين آخر مع ما فيه من مثل وعقائد وأخلاق، فإنه أكثر محاربة لمن ينتقل من الإسلام، أو أي دين سماوي آخر، إلى العيش عيشة البهائم لا دين يوجهه، ولا شريعة تضبط له أعماله. وقد سخر الله من هؤلاء الملحدون قديماً بقوله: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون" سخر منهم لأنهم عطلوا عقولهم، وأماتوا علومهم، وسلكوا طريق الظن الذي لا دليل يدل عليه، وإن الظن لا يعني من الحق شيئاً.
ت. وإنما حارب الإسلام الإلحاد لأنه:

1. إفساد للضمائر فهو يرفع منها مراقبة الله عز وجل، وإذا رفعت مراقبة الله من قلب حل فيه الفساد، وإذا فسد ارتكب من الموبقات ما يندى له الجبين خجلاً.
2. ولأنه ينطوي على إنكار الذات الإلهية التي تقوم بالحساب يوم القيامة، وإذا حلت هذه العقيدة الفاسدة قلباً من القلوب، انطلق الإنسان يعمل ما يريد لا يرجو ثواباً ولا يخشى عقاباً.
3. ولأنه هدم للمثل الأخلاقية الثابتة، وإذا هدمت المثل انقلب الإنسان إلى حيوان، شريعته شهوته وأثرته.
4. ولأنه يميّث الشعور بالمسؤولية: فالإيمان بالله يتضمن الالتزام بتطبيق

ص 158

قيم ومبادئ معينة يجب على الإنسان المؤمن أن يقوم بها ويعمل على نشرها، وكل هذه المبادئ تهدف إلى خير الفرد والمجتمع والإنسانية جمعاء، فالملحد يتحلل من ذلك كله، ولا يشعر في قرارة نفسه بأية مسؤولية ولا أي التزام.

6. تبليغ الدعوة الإسلامية:

أ. عموم رسالة الإسلام: رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ليست للعرب خاصة، بل إن رسالته عامة للناس جميعهم عربيههم وعجميههم وأبيضهم وأحمرهم وأسودهم وأصفرهم، سواء أكانوا يتمسكون بدين سماوي من قبله، أم لم يكونوا كذلك. قال الله تعالى في كتابه الكريم: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً". ... هي أيضاً شاملة، فلا حاجة إلى استمداد شيء من الأحكام والقوانين من غير الإسلام قال تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً".

ب. وجوب تبليغ دعوة الإسلام: وما دام الإسلام عاماً لكل الناس فقد وجب تبليغه لجميعهم قال تعالى: "يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس".

ص 159

ت. مشروعيته للجهاد لإزالة العقبات: إن الإسلام يسلك في سبيل نشر الدعوة بالطريق الأخف فالأخف، فالإسلام ينشر دعوته بالحكمة والحجة والمنطق ولا يحاول أن يسلك سبيل الإكراه بالقوة، قال تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة"، ولكنه قد تعترض سبيل الدعوة قوى ظالمة مستغلة تحاول أن تحول بين الناس وبين تفتح أعينهم على الحق ومعرفة الطريق الصحيح، والدافع لها على ذلك حب السلطة والغبلة والاستبداد، وخشية أن تسلب عروشهم وتسلطهم، فهؤلاء تجب إزاحتهم من الطريق ولو بالقتال، لأنهم عقبة كأداء في سبيل الدعوة، ووجود هؤلاء سبب في تشريع القتال كما أن القتال شرع لصيانة الدعوة ولأغراض أخرى.

ص 160

حرية الرأي والتفكير والتعبير

هي أن يملك الإنسان التفكير في الأمور بعقله الذي وهبه الله تعالى، وأن يملك التعبير وإبداء الرأي وحق المناقشة، ما دام الإنسان غرضه الوصول إلى الحقيقة، ويملك البرهان على صحة ما توصل إليه.

ضرورتها: وهذه الحرية بهذا المعنى ضرورية للإنسان فرداً ومجتمعاً وضرورتها ترجع للأمور التالية:

أ. في حرية الرأي والتفكير استجلاء للحقيقة، فلولو البحث والتفكير لم تكن هناك حقيقة.

ب. في حرية الرأي تقدم للإنتاج العلمي الذي به تتكون حضارات الأمم وتقدمها.

تقرير هذه الحرية:

1. اعتماد القرآن على العقل في قضية الإيمان الكبرى: لقد اعتمد القرآن الكريم على العقل في تقرير قضية الإيمان الكبرى التي هي إثبات خالق لهذا الوجود، وأنه واحد لا شريك له، وقد عد الإيمان بالله هو الأساس الذي عليه تقوم كل مبادئ الإسلام من صلاة وصيام وحج وزكاة وإيمان بملائكة الله وكتبه ورسله والإيمان باليوم الآخر. ولقد أمر القرآن بالتفكير في أي كثيرة كقوله تعالى: "قل انظروا ماذا في السموات والأرض" وقوله تعالى: "وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون".

ص 161

2. احترام القرآن للعقل ثقة بنتائج: ولقد احترق القرآن العقل لأنه نور يهتدي به الإنسان في كل محاولات حياته التي تسعده في الدنيا وتجعله من الناجين في الدار الآخرة. فانه تعالى يخاطب الناس عامة والمؤمنين خاصة بقوله تعالى: أفلا تعقلون، وذلك ثقة بالنتائج المثمرة الطيبة التي يسبغها العقل عند استخدامه في مسائل الدين والدنيا، عندما يستعمل الاستعمال الصحيح. ويتخلص تأثير الشهوة والهوى والتقليد.

3. محاربة القرآن للتقليد الأعمى: وحين ترى القرآن الكريم يشيد بالعقل والعقلاء وبالفكر والمفكرين تراه ينعي أسفاً على الذين يعطلون ملكة التفكير والعقل، ويجرون وراء المحاكاة والتقليد. قال تعالى: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون". ويجعل الذين لا يستعملون عقولهم وحواسهم في تفهم الحقيقة كالبهائم أو هم أضل سبيلاً. قال تعالى: " ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون". وكذلك عاب القرآن الكريم الذين يصرون على كفرهم معاندين بعد

ص 162

ما تبين لهم الحق قائلين "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون".

تطبيقها: ليست حرية الرأي في الإسلام شعاراً يرفع لا تطبيق له، ولا كلمة تقال للدعاية، بل هو واقع عملي، نجد أصوله التطبيقية في التشريع الإسلامي.

أ. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ومعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر النقد البناء لأعمال الآخرين، قال صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً

منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم". ويدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما عرف عن المسلمين من مناصحة الحاكم، حتى جعل الإسلام ذلك من أعظم الجهاد، قال عليه الصلاة والسلام: "إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر". ولما عرف المسلمون الأوائل ذلك انطلقت حناجرهم بالنقد البناء، يبيغون تقويم ما يعتقدون فيه الاعوجاج، حتى وقف ذلك العرابي وسط المسجد ليرد على عمر بن الخطاب قوله: "اسمعوا وأطيعوا فقال له ذلك الأعرابي: والله لا نسمع ولا نطيع، لقد وزعت علينا برداً برداً، وأخذت أنت بردين، فقال عمر لابنه: قم يا عبد الله فأخبرهم: فقال عبد الله: إني أعطيت نصيبي لأبي لأن نصيبه لا يكفيه لصنع ثوب له".

ب. **الشورى:** تعد الشورى إحدى التطبيقات العلمية (لعلها العملية) لمبدأ حرية الرأي في الإسلام، وهي بالنسبة إلى الحاكم، أن يطرح فكرة ويطلب من مجلس الشورى بيان رأيهم في ذلك، أو يطرحها على عموم الأمة إذا كان في ذلك مصلحة، والشورى ثابتة في القرآن الكريم في قوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم"، وقوله تعالى: "وشاورهم في الأمر". وقد استشار النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه وأخذ برأيهم في كثير من المواقف في بدر وفي حفر الخندق وغير ذلك.

ص 163

ت. **الإجماع:** يعد الإجماع تطبيقاً عملياً من تطبيقات حرية الرأي في الإسلام، ومعناه: أن يجتمع رأي جميع المجتهدين من الفقهاء في عصر من العصور على حكم شرعي في مسألة معينة من مسائل الحياة، وأنت ترى أن كل واحد من هؤلاء العلماء له ملء الحرية في المعارضة بحسب ما يظهر له من الدليل.

ث. **القياس:** والقياس مثل الإجماع في كونه تطبيقاً عملياً لحرية الرأي، وانطلاق الفكر في حرية مقيدة بنصوص الإسلام، ومعنى القياس: إلحاق أمر لا نص فيه بأمر آخر فيه نص إذا اتحد معه في العلة، فيكون حكمه حكماً جوازاً أو منعاً.

ج. والواقع أن نشأة المذاهب الفقهية المتعددة في الإسلام هي أكبر دليل على التطبيق العملي لحرية الرأي في الإسلام، هذه المذاهب التي مازالت منتشرة في طول بلاد الإسلام وعرضها. ولا تزال حرية الرأي في المسائل الفقهية مضمونة إذا كان من يمارسها أهلاً لممارستها، وعنده الجدارة العلمية والفكرية لذلك.

ضابطها: إن حرية الرأي والتفكير والتعبير في كل مجالاتها الواسعة الممتدة في كل أفاق الحياة، ومسائلها المتعددة ووقائعها المتجددة... هي في الإسلام حرية مقيدة ومحدودة بقيود الشريعة وحدودها وزواجرها بما لا يضير ولا يضر بأحد، في نفسه وعرضه وماله وبالذلة أيضاً، وليست هي حرية مطلقة الجناح، في كل مسائل الدنيا والحياة. لا حد لها ولا قيد ولو كانت كذلك لانقلبت هذه الحرية إلى فوضى عارمة. وإن ضابطها أن توافق أحكام الشريعة نصاً ودلالة دون أن تخالفها في أمر منها.

فليس من حرية الرأي والفكر والتعبير أن ينقض المرء عقيدة الإسلام وأحكامه، وأن يردّها أو أن ينكرها أو أن ينتكز لها، كلها أو بعضها، أو أن يعطل شيئاً منها، بعد أن آمن المرء بالله تعالى إلهاً واحداً لا شريك له وأن محمداً عبد الله ورسوله.

ص 164

الحرية الاجتماعية والسياسية

نعني بالحرية الاجتماعية: حرية الإنسان في اختيار العمل الذي يريده لكسب معاشه، واختيار من يشاء لتكون زوجته، واختيار العلم الذي يريد أن يتخصص فيه، واختيار الأشخاص الذين يتعاون معهم، واختيار ألوان النشاط التي يمارسها.

ونعني بالحرية السياسية: حق الإنسان في ولاية الوظائف الإدارية صغراها وكبرها ما دامت تتوافر فيه الكفاءة اللازمة لتوليئتها، وحق كل إنسان في أن يبدي رأيه في سير الأمور العامة، وتخطئتها أو تصويبها وفق ما يعتقد، وحق الإنسان في اختيار الخليفة، من غير أن يكون هناك ضغط لا من الداخل ولا من الخارج.

ضرورتها:

1. إن مبدأ العزة الذي قرره الإسلام بقوله: "ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين" لا يتحقق إلا إذا كانت الأمة محررة سياسياً، تملك حرية الكلمة في أرضها من غير أن يكون هناك سياسة تملئ عليها إملاء، فإذا ما تحققت الحرية السياسية كانت سبيلاً إلى الحرية الاجتماعية وطريقاً للتخلص من أمراض المجتمع التي هي الفقر والجهل والمرض، فلا بد إذاً من الحرية السياسية لتؤدي إلى الحرية الاجتماعية الصحيحة ولذا كانت الحرية الاجتماعية والسياسية ضرورية لشعور الإنسان بذاته وكيانه، وإذا انعدم هذا الشعور، انعدم العمل المثمر البناء.

2. وهي ضرورية لتفتح العبقريات وازدهار الإنتاج، لأن الإنسان عندما يختار العلم الذي يتخصص فيه، ويندفع في ميدانه بكل قواه، تتفتح عبقريته ويؤتي أحسن الثمار، وعندما يختار العمل الذي يحبه وينسجم معه يتحسن إنتاجه ويزداد.

ص 165

3. وهي ضرورية لتمتلي أجهزة الدولة بالأكفاء من أبناء الأمة لا بأصحاب الوساطة.

4. وإن مبدأ عزة الأمة من سيادتها على أرضها هي سبيل إلى التحرر الاقتصادي الذي يهدف إلى العمل على تحقيق الاكتفاء الذاتي، وهذا من فروض الكفاية في الإسلام.

5. ثم هي ضرورية لهداية من ضل، وتقويم ما اعوج من سلوك الدولة والأفراد.

أهدافها:

1. إقامة العدل: قد تستهدف أول ما تستهدفه من غاياتها، إعطاء كل امرئ مواطن حقه في التمتع بنظام الحياة، على وجه كامل، من العدل والتساوي والأمن والاعتبار وحفظ الكرامة، والنفس والمال والعرض، في سلامة ونجاة، من كل ما يؤذيها أو ينقص من قدرها ...

2. التعاون والمساواة: ومن أهداف هذه الحرية أن يعيش الناس جميعاً سواسية في أرض الوطن كأسنان المشط متعاونين متعارفين متحابين متراحمين لا يعلو أحد منهم على أحد بنسبه ولا بحسبه ولا بماله، ولا بما أوتيته من جاه، ولا يستغل أحداً لما أوتيته من قوة، وجاه وأنصار ومؤيدين، ولا يستخف أحد بأحد لضعفه وقلة ذات يده، أو لبساطة في نفسه أو جسمه أو نسبه أو حسبه فإن قاعدة الإسلام في الحياة الاجتماعية قوله تعالى: " إن أكرمكم عند الله أتقاكم". وإن اختلاف الناس شعبياً وقبائلاً وأجناساً وأصنافاً، وتباينهم في اللهجات واللغات، اختلاف يدل على قدرة الله تعالى وقوته فيما خلق في كونه الكبير، وهو وسيلة لأن يتعارف الناس ويتآلفوا ويتعاونوا ويتراحموا على الرغم مما بينهم من فروق كثيرة وكبيرة في الأقاليم والبلدان وفي اللهجات واللغات وليس هذا الاختلاف أبداً سبباً للعداء والخصام ولا للتعالي والكبرياء.

حدودها: إن لكل شيء حدوداً، فإذا لم تكن له حدود أسبغ استعماله وانقلب خيراً

ص 166

شراً، لذا لا بد أن يكون للحرية الاجتماعية والسياسية حد تقف عنده حتى تكون نافعة مجدية، فلا يجوز أن نفهم الحرية السياسية والاجتماعية أن ينطلق الإنسان في الشر والتخريب زاعماً أن الإسلام قد كفل الحرية الاجتماعية والسياسية، لأن هذه الحرية محدودة بحدود شريعة الله. لذا يجب العمل والتعاون مع كل من يعين للوصول إلى هذه الأهداف السامية لحرية الحياة الاجتماعية، وعلى هذا فليس من الحرية التعاون مع الذين يمكرون بالأمة وبالبلاد، لأن في هذا طريقاً لفقدان الأمة حريتها وسيادتها. وليس من الحرية الخروج على الخليفة العادل؛ لأن ذلك يفرق الأمة ويضعف شوكتها، قال صلى الله عليه وسلم: "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية". وليس من الحرية ظلم الآخرين في مال أو معاملة؛ لأن الله تعالى يقول في الحديث القدسي: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا". وبذلك كانت الأوامر الشرعية حدوداً لهذه الحرية لا يجوز تجاوزها.

صيانتها: لا تمكن صيانة الحرية الاجتماعية والسياسية إلا بالقضاء على الاستعمار بكل أشكاله وصوره ويكون ذلك بما يلي:

1. حفظ المواطنين جميعاً وحمايتهم من شر الغزو الفكري والسياسي.
2. صيانة الوطن من الاحتلال العسكري فيه.
3. حماية البلاد وصيانتها من النفوذ الأجنبي "الاستعماري" اقتصادياً وسياسياً.
4. حسن التعامل الدولي بالعدل والتساوي مع مراعاة كرامة الأمة والبلاد، وما تدين به الأمة وتعتقد من رسالة السماء.

ص 167

الاستعمار

موقف الإسلام من الاستعمار: لقد وقف الإسلام من الاستعمار موقفاً صريحاً لا خفاء فيه، فقد عده الخصم الألد وعمل على توقيضه من أول يوم وذلك للأسباب التالية:

1. إنه مناف للمبادئ الإنسانية التي نادى بها الرسالات السماوية جميعاً: لأن الرسالات السماوية جاءت بناموس العدالة والاستعمار يهدم هذا الناموس ويقوض أركانه قال تعالى: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط".
2. لأنه يتنافى مع المبادئ الإسلامية التي نادى بها الإسلام وعمل على تطبيقها من المساواة والحرية والعدل المطلق.
3. لأن ولاية المستعمر تقضي على جميع مظاهر العزة والسيادة التي تعد من أجل الخصائص الإنسانية للمجتمع الإسلامي.

ولقد اتخذ الاستعمار سبلاً كثيرة للغزو والسيطرة ولا سيما في هذا العصر الحديث الذي تفجرت فيه طاقات الفكر البشري.

وسائل الغزو الاستعماري:

أولاً: الغزو الفكري: إن احتلال أرض أمة من الأمم واستغلال خيراتها واستعباد شعبيها، لا يسبب انقراض هذه الأمة. ولكن الذي يسبب انقراضها إنما هو غزو عقيدتها وأفكارها ومبادئها. فإذا استطاع المستعمر أن يطمس ذلك وأن يزعزع عن مكانه في عقول أبنائها فقل: على هذه الأمة السلام، وهذا ما حدث لأمم كثيرة في التاريخ.

ص 168

ولذا فإننا نرى أن الاستعمار حينما أراد احتلال الشرق أول ما بدأ به غزو أفكار هذه البلاد وثقافتها عن طريق نشر أفكاره السامة، والتشكيك بعقيدة هذه البلاد وثقافتها، وكانت البعثات التبشيرية تقوم بهذه المهمة. ثم يأتي الاستعمار إلى إفساد أخلاق هذه الشعوب، وإفساد الضمان، ونشر الدعارات والمغريات التي تجعل شباب هذه البلاد يتعشقون أفكار الاستعمار ومدنيته، وحياته التي يسودها الانحلال الخلقي. فالغزو الفكري إنما هو تمهيد لاحتلال الأرض واستثمار خيراتها. ولكنه لا ينتهي باحتلال الأرض واستعمار شعبيها، وإنما يزداد مع ذلك شدة وحدة حتى يباشره المستعمر بشكل مباشر ومستمر وبصورة أدق وأقوى.

حتى إنه وإن طردت الأمة القوات العسكرية التي كانت تحتل أراضيها، فإن الغزو الفكري الاستعماري يبقى يشن هجومه على هذه الأمة، على أمل الحصول على مكتسبات جديدة له، تجعله يعاود السيطرة على مقدرات هذه الأمة. إن الدول الاستعمارية تعتقد أنها إذا وصلت بشعب إلى أن تغير عقيدته وأخلاقه ومقوماته، فإن ذلك يعني أنه قد أصبح

خاتماً في إصبعها تحركه كيف تشاء. ولذلك فإن العلامة ابن خلدون قد تنبأ بسقوط الأندلس لما رأى شعبها أخذ يترك مزايها، ويعجب بمزايا الفرنج ويقلدهم، لأن ذلك يعني أنه قد بدأ يعترف بأفضلية الفرنج عليه وذلك بداية الداء، وأول خطوة في طريق النهاية.

ثانياً: الغزو العسكري:

خطره: ليس الغزو العسكري بأكثر خطراً من الغزو الفكري، وإن كان يوقع الأمة والبلاد في اضطراب وارتباك وسوء حياة ومصير. فقد كان ولم يزل يهدد الغزو العسكري كيان الأمة بالضعف والزوال... ويزلزل كيانها وما تقصده من آماني وآمال.

ص 169

فإذا حلت جيوش الاحتلال بجزء أو بأجزاء من أرض الوطن العزيز، فقد تستمسك بزمام الأمر بعزم وعنف، وقد تملك ناحية الخير المادي للبلاد، وقد تستعمل الخيرات والموارد، بما تحب هي وتشتهي اعتماداً على قواها الجبارة وما تملكه من أنواع العناد الرهيب، بل قد تستغل من لا خلاق له ولا عهد، ليكون عميلها في الاحتلال وركيزتها في الاستعمار فيزداد الخطر على الأمة في كيانها ومقومات عقيدتها المؤمنة متى تبلغ درجة الضعف أو الزوال.

وسائل مقاومته:

1. فهم القرآن والوعي الديني: وقد كان ولم يزل وحي القرآن الكريم في آياته وفهم معناه، هو السلاح الأول والأخير الذي يقاوم جيوش الاحتلال ويقوض من كبريائها ويهدم من غلوائها بل هو الذي يولد القوة الباسلة التي تطردها وتطرد من يواليها من جيوش البغي والضلال.

2. الجهاد في سبيل الله: ولقد شرع الله الجهاد دفاعاً عن العقيدة المؤمنة، ورداً لعدوان المعتدين وقد أوجب هذا الجهاد ما عاش المؤمنون في أقطارهم وما تنسموا نسمات الإيمان، مع ما ينتسمونه من نسمات الحياة، وأكد الله تعالى أمره في قتال العدو ورد عاديته، وحدد لهم الغاية من قتاله بإعلاء كلمة الله، والمحافظة على المبادئ التي نادى بها الإسلام.

ثالثاً: النفوذ الأجنبي: ومن الخطر الذي يدهم الأمة والبلاد هو تغلغل النفوذ الأجنبي فيها، عن طريق التجارة والعمل والعلم والصحافة والثقافة وما سواها من الطرق التي تمهد للأجنبي الود والتدخل في شؤون البلاد، وإدارة نظام العمل والحكم فيها بطريق غير مباشر. فكان إيجاد السوق التجارية أول السبل لبدء النفوذ الأجنبي في البلاد، كما كان إيجاد المعاهد العلمية من أول غايات الدولة الأجنبية للتمهيد لنفوذها أن يتسرب لكيان الأمة ونظامها في العلم والحكم ...

ص 170

ويكون من أشد نفوذه خطراً حين يتمكن من تقييد حرية الأمة الاجتماعية والسياسية، ويضع بيده وحده مقادير الحكم والإدارة والتجارة والكسب. فإن الأمة بذلك تفقد كل وسائل التقدم الصناعي والتجاري، وتعيش عيش العبودية والذل والأسر والحرمان. ولذا ترى مناهج الحكومات الوطنية والقومية ألا تدع للأجنبي منفذاً ينفذ به إلى غاياته السيئة في جلب الخير له وإيقاع الضرر والفقر والأذى بالأمة والبلاد.

الإسلام والتعاون الدولي:

التعامل بالمثل بين الدول كلها أو بعضها ظاهرة خير وعدل، وحب ووثام، يوجبه النظام العام القائم بين الدول كلها أو بين بعضها. وقد تقرضه الإنسانية المشتركة بين الأمم بوصفهم أبناء آدم عليه السلام. فليس يضر الأمة أن تعامل سواها في كل المعاملات التجارية والصناعية، مع احتفاظها بمقوماتها الأولى في عزتها وغناها وأصول سعادتها وكرامتها. وكذلك فليس بين أدينا ما يحرم على الأمة حسن الصلة والمعاملة مع غيرها من أمم الأرض، إن لم تفقد شيئاً قليلاً أو كثيراً من أصول عقيدتها المؤمنة وأحكامها المفروضة، وإن لم يضر البيع بكيان الأمة المالي والتجاري.

ص 172

حق التعلم

لقد كرم الله تعالى الإنسان على جميع المخلوقات في الأرض ووهب له العقل الذي به يتميز منها، قال الله تعالى: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً". ومن تكريم الله للإنسان أنه استخلفه في الأرض، وجعله سيد هذا العالم وسخر له ما في السموات وما في الأرض قال تعالى: "الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون". ولكن هذا التسخير لا يحقق وجوده ولا يؤتي أكله إلا بالعلم إذ به يتعرف وسائل السيطرة عليه والانتفاع به. فالعلم في نظر الإسلام هو الذي تتحقق به كرامة الإنسان، ولولا هذا العلم الذي به يسود هذا العالم لما كان هناك حقيقة لهذا التكريم.

ص 173

ضرورة العلم:

1. مادام الإنسان خليفة في هذه الأرض وهو سيدها والكون كله مسخر له، فلا يمكن كشف أسرارها والاطلاع على قوانينه واستخدامه والانتفاع به إلا بالعلم، وبالعلم ترفى الأمم وتتقدم وتبز غيرها من أمم الأرض وتتغلب عليها، فالحرب يتحكم فيها العلم، ووسائل النقل يسيرها العلم، وقد دخل العلم في كل مرفق من مرافق الحياة حتى أصبح العلم جزءاً لا ينفك من حياة الإنسان فهو ضروري لوجوده.

2. والعلم وسيلة لتحقيق إنسانية الإنسان، إذ إن الله كرم الإنسان بالعقل، ففي تعطيل العقل إركاس للبشرية في دركات الحيوان الأعجم. قال تعالى: " ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل".

3. هذا بالإضافة إلى أن العلم هو الوسيلة لتعرف خالق هذا الكون وقدرته قال تعالى: " قل انظروا ماذا في السموات والأرض".

مكانة العلم في الإسلام: لا نعلم ديناً من الأديان السماوية، ولا قانوناً من القوانين الوضعية رفع من شأن العلم وأهله كما فعل الإسلام، وإنك تجد تكريم الإسلام للعلم في الأمور التالية:

أولاً: فقد كانت أول آيات القرآن نزولاً تذكر العلم وأدواته "اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم".

ثانياً: ثم تواترت آيات القرآن نزولاً تذكر بين الفينة والفينة العلم وتقارن بين العلماء وغيرهم، وتبين أن العلماء أعلى مقاماً وأجزل مثوبة "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" وذلك أمر طبيعي جداً "فهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟".

ثالثاً: وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الرحلة في طلب العلم كالرحلة في الجهاد، كلاهما ينال الإنسان المؤمن فيهما من الثواب الكثير، مادام قد أخلص النية لله، فقال صلى الله عليه وسلم: "من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع" ولذلك كان طريق طلب العلم طريقاً إلى الجنة بنص قول رسول الله الصادق المصدق: "من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة".

مجانة التعليم: أرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل معلماً إلى اليمن، ليعلم أهلها ما يحمله في صدره من علم، ولم يفرض رسول الله على أهل اليمن أجراً

لمعاده، وكذلك فدى رسول الله بعض أسرى بدر بتعليم عشرة من صبيان المسلمين، ولكنه لم يأخذ أجر التعليم من أولياء أمور هؤلاء الصبيان، بل تحملت ذلك كله الدولة. ورسول الله كان المعلم الأول في دولة الإسلام، ولم يكن يتقاضى ممن يعلمهم أجراً. وهذا يدل دلالة واضحة على أن التعليم في دولة الإسلام هو تعليم مجاني لا يدفع المتعلم فيه أجراً، وتحمل الدولة نفقة المعلمين ورواتبهم، وبذلك يكون الإسلام قد سبق القوانين الوضعية في العالم أجمع إلى مجانية التعليم.

التعليم إجباري: ولم يكتف الإسلام بجعل التعلم مجاناً، بل جعله إجبارياً أيضاً، وهذا ما لم تصل إليه أرقى قوانين العالم إلا بالاسم فقط دون التطبيق الفعلي، وقد سلك الإسلام للإجبار على التعلم طريقتين.

الأول: الطريق الديني: فقد هدد رسول الله صلى الله عليه وسلم الجاهل الذي يرفض التعليم بعذاب أليم يوم القيامة، فقال صلى الله عليه وسلم "من علم علماً فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار".

الثاني: طريق العقوبة، وهذه العقوبة هي عقوبة دنيوية تفرض على الذين يرفضون التعلم، فقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن قبيلتين متجاورتين إحداهما عالمة والثانية جاهلة، ولا يسعى الجاهلون إلى التعلم من جيرانهم العلماء، فغضب عليه السلام وصعد المنبر وقال: "ما بال أقوام لا يعلمون جيرانهم ولا يفقهونهم، وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم ولا يتفقهون، والله ليعلمن قوم جيرانهم ويفقهونهم، وليتعلمن قوم من جيرانهم وليتفقهوا أو لأعاجلنهم العقوبة" لقد هددهم رسول الله بفرض عقوبة رادعة إن لم يتعلموا، ولكنه لم يحتج إلى تنفيذ هذه العقوبة لأنهم أقبلوا على طاعة أمر الرسول بالإسراع إلى التعلم.

ونتيجة لذلك نجد أن العلم قد انتشر في جميع أنحاء البلاد الإسلامية، ونشأت المدارس المتعددة المجانية. وفيها يظهر مبدأ (تكافؤ الفرص) واضحاً جلياً؛ حيث إن العلم مفتوح لكل إنسان بغير استثناء، والطلاب في هذه المدارس يأكلون ويشربون وينامون، كل ذلك على نفقة الدولة، وكذلك أيضاً لكل مدرسة طبيب أو أكثر ومستشفى وحمام، حتى إن الكتب والدفاتر والحبر والأقلام تقدم للطلاب مجاناً من الدولة. وبذلك يتيسر العلم للفقراء ولأبناء القرى والبلاد البعيدة بغير نفقة. وما زالت بقايا هذه المدارس حتى اليوم. ومنها الثانويات الشرعية في دمشق وحلب ودير الزور وحمص وسلفين .. وهذا مل لم نستطع تحقيقه أية دولة في هذا العصر، رغم أن مؤسسة الأمم المتحدة التي تسمى (اليونيسكو) قد نشرت مبدأ مجانية التعليم، وعده علماء التربية بأنه أعظم المكتسبات التي توصل إليها العالم اليوم في مجال التربية.

نفقة طالب العلم: ومن جميل الأمور وجليها ان تكون نفقة طالب العلم من طعام وشراب وكسوة وغير ذلك - وإن كان بالغاً - واجبة على ولي أمره مادام قادراً على ذلك كنفقة الغذاء والكساء والسكن الواجبة على الرضيع، فإن كان وليه غير قادر وجبت نفقته على الدولة فلولا هذه النفقة الواجبة لظل المرء جاهلاً ومحروماً العلم، مغموراً في مساوئ الجهل.

تعليم المرأة: العلم فريضة على الرجل والمرأة وذلك للأمور التالية:

1. تضمن الحديث الشريف " العلم فريضة على كل مسلم" تعليم المرأة لأن لفظ "المسلم" عام يشمل المسلمة أيضاً، وقد ثبت في صحيح البخاري ومسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخص النساء بأيام يعلمهن فيها مما علمه الله، كما كان يعلم الرجال، لما ورد في الحديث الشريف "أن امرأة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك (انفردوا به) فاجعل لنا من نفسك يوماً نأتي إليك فيه تعلمنا مما علمك الله، فقال: اجتمعن يوم كذا وكذا فاجتمعن فجاء رسول الله فعلمهن مما علمه الله".

2. ولقد فرض الله تعالى فروضاً وتكاليف شرعية عامة كالصلاة والصيام والحج والزكاة، وأوجب القيام بها ووعده بحسن الجزاء، وتوعد من يتركها أو يخالفها بسوء العاقبة؛ والعلم بالتكاليف الشرعية أمر لا بد منه لمعرفة ما يحل وما

يحرم، ولذا كان فريضة على الرجل وعلى المرأة على السواء أن يتعلما من أمور الشريعة ما يجعلهما قائمين بحق الله تعالى من عبادة وأخلاق ومعاملات وسائر ما هو واجب عليهما.

يراعي الاختصاص في التعليم:

ومن ضروب العدالة والخير أن تتعلم المرأة ما يكون من اختصاصها؛ فإنها مهياة لأن تكون أما لبنتين وبنات، واختاً لأشقاء وشقيقات، ولن تكون زوجة للرجل وسكناً له، ولأن تكون اللبنة القوية والقوية في بناء المجتمع، ولأن تنهض مع الرجل في المهمات الشداد، وبما يختصها ويحسن أن تقوم به وحدها دون الرجل، وعندئذ يكون من فرض العين عليها - لا من فرض الكفاية - أن تتعلم ما يخصها ويختص بها من كل معارف الدنيا وعلوم الحياة كأمر الحضانة والتمريض، أو ما يفيدها في شؤون الولادة والرضاع والتربية والرعاية لأبنائها وبناتها على أحسن وجه وأكمل. وقد يتطلب المجتمع من المرأة أن تتعلم غير المعارف الأولى الضرورية لها كأمر الحضانة والتمريض وما سواها مما يختص بالمرأة وحدها فحسب، فقد أصبحت الحياة العامة توجب أن تتعلم المرأة فنون الطب النسائي، وأن تتقن فنون الخياطة وما سواها؛ لتحل مكانها في المجتمع وهي عالمة، وقد زودها العلم بكثير من فنونه بحظ وافر، وهنا يكون هذا العلم فرض كفاية لا فرض عين، فحسب الأمة أن يكون فيها بعض اللاتي يتقن فنون الطب النسائي لما تضطر إليه حياة المرأة عامة وللبعد به في كثير من مسائله عن الرجل، إلا إذا دعت الضرورة للاستفادة من خبرة الرجل وجراته في فنون الطب فيعين الطبيب المرأة أو يرشدها أو يتولى هو عنها مهمات التداوي والتمريض، ولا بد مما ليس منه بد، و (الضرورات تبيح المحظورات).

ص 181

حق المساواة

هي أن بني الإنسان متساوون في القيمة الإنسانية متساوون في الواجبات والحقوق الإنسانية العامة من غير تفريق بعنصر أو لون أو لغة أو غير ذلك مما يعد مبعثاً لإيجاد روح الطبقية بين أبناء الأسرة الواحدة. **ضرورتها:** لا بد من تقرير المساواة العادلة بين الأفراد جميعاً في الحقوق والواجبات، والمساواة شرط لحسن قيام الحياة وسير أمورها، ودوام الخير قائماً ونامياً في الأمة كلها - في كل من فيها - من الأفراد: رجالاً ونساءً. وإنها لأكبر عامل في محو الخلافات إذا ابتدأت، وابتدر إليها الناس، فإنها التي تزيل كل آثار العداوة والبغضاء في المجتمعات، وهي واجبة بين الأبناء بنين وبنات في البيت الواحد، والأسرة الواحدة، وواجبة بين الزوجات حين تتعدد في حياة الرجل، وواجبة بين الطلاب في المعهد الواحد، وبين العمال في معملهم الذي يعملون به، وواجبة في كل دوائر الدولة، وبين الناس جميعاً وفي الحدود والعقاب والإكرام والثواب ضماناً للألفة والوفاق والتعاون، ومحواً لكل بوادر الشر والإجرام.

تقريرها: إن الإسلام قد أعلن فيما أعلن حق المساواة، ولقد كان السابق حينما عده جزءاً من العقيدة، لا يتحقق إيمان الإنسان إلا به، وإنك لتجد ذلك في الأمور التالية:

1. الوحدة الإنسانية: نادى الإسلام بالوحدة الإنسانية وأنه لا تفاضل على

ص 182

أساس اللون أو العرق أو اللغة، وإنما التفاضل على أساس التقوى والعمل الصالح. وقال عليه الصلاة والسلام في خطبة حجة الوداع: " أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لأدم وأدم من تراب، ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى ألا هل بلغت اللهم فاشهد فليبلغ الشاهد منكم الغائب" .. قال الله تعالى: " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير".

2. المساواة في تطبيق النظام والقانون: فلقد نادى بها الرسول عليه الصلاة والسلام على المنبر. وفي حادثة المرأة المخزومية التي سرقت وأحب أن يشفع لها أسامة بن زيد فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة؟ والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها" جاء هذا القول الشريف مؤيداً لتقرير المساواة في إقامة الحدود، كما جاء غيره في تقريرها بين الشعوب والقبائل، وكما نرى ذلك أيضاً في قوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع حين خطب الناس فقال لهم ... "كلكم من آدم وأدم من تراب".

3. المساواة في المعاملة وتكافؤ الفرص: فحين أعرض النبي صلى الله عليه وسلم عن ابن أم مكتوم طمعاً في إيمان زعماء قريش عاتبه الله على ذلك. وحين أبى بعض وجهاء العرب وأغنيائهم الجلوس مع فقراء المسلمين نزل قوله جل وعلا يقرر هذه المساواة في وجهها الاجتماعي الفاضل: "ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه".

4. مساوى بين الخدم والمخدومين: وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يقرر مساواة الخادمين بمن سواهم من الناس: "إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يديه فليطعمه مما يأكل وليلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم عليه".

ص 183

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول تقديراً للمساواة بين الناس دون تمايز في الألوان والأوطان: صهيبي منا أهل البيت وكان بلال الحبشي أسود اللون في غير أرومة العرب، لكنه كان لتقواه وإيمانه قريب المنزلة وكبيرها عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند المسلمين ممن رأوه وصاحبوه، مساوياً لهم في الحقوق والواجبات. وانطلاقاً إلى حدود أبعد في مجالات المساواة نرى مبدأ تكافؤ الفرص مقرراً في الإسلام نتيجة للعدل الواجب بين المسلمين.

5. المساواة بين الحاكمين والمحكومين: قال تعالى: "واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي"، وما هو أبو بكر يقول في أول خطبة له بعد البيعة: "إني وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنتم فأعينوني وإن أعوججت فقوموني".

6. المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات: وقال تعالى: "من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب".

7. إتاحة الفرص أمام الجميع: فلا يختص بوظائف الدولة أو المراكز الحساسة أناس دون غيرهم، بل الكل في ذلك سواء ما دامت تتوافر في الجميع الشروط المطلوبة.

آثار تقرير حق المساواة في الإسلام: إن تقرير حق المساواة قد انعكست آثاره على المجتمعات العالمية بشكل عام وعلى المجتمع الإسلامي بشكل خاص، وما نحن نورد بعض آثار إعلان هذا الحق:

1. إقبال كثير من الناس على الدخول في الإسلام: لقد كان إعلان مبدأ المساواة وتطبيقه من أكبر العوامل في دخول سلالات مختلفة في الإسلام إذ

ص 184

وجدوا فيه المبدأ الذي يجعلهم مع غيرهم على صعيد من التكافؤ والاندماج "إنما المؤمنون إخوة".

2. إزالة الفوارق: ولقد ساعد هذا المبدأ على محو كل النزاعات القبلية والمحلية بين الأعراب أو بين المواطنين في البلد الواحد، وفي الدولة الواحدة.

3. توسع رقعة الدولة الإسلامية: كما كان هذا المبدأ عاملاً من عوامل امتداد الإسلام ودولته في بقاع ورحاب بعيدة من الأرض، لا يجمع بينها وبين العرب إلا رابطة الإنسانية فقط.

4. الدعاية الخارجية: كما كان أيضاً مبدأ المساواة في الحقوق من أكبر أركان السياسة الخارجية للرسول عليه الصلاة والسلام.

5. رفع مستوى المرأة: ولقد رفع الإسلام من مستوى المرأة وجعلها في مصاف الرجل، حقوقاً وواجبات، بعد أن كانت مهضومة الحقوق، حتى إن بعض الأمم لا تعدها إنساناً فضلاً عن أن تقر بحق من حقوقها. وجعل قوامة الرجل عليها قوامة إشراف وتدبير لشؤون الأسرة، لا قوامة تسلط واستعباد، فلم يجعل للرجل سلطاناً عليها في إدارة حقوقها الخاصة.

6. تكافؤ الفرص: ومن أهم آثار المساواة تكافؤ الفرص بين المواطنين، فلا يمنح إنسان حقاً بمجرد نسبه أو مركزه، وإنما الناس على صعيد واحد في فرص متكافئة، ففي الأعمال يختار الشخص المناسب للمكان المناسب، قال عليه الصلاة والسلام: "من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله" لأن في ذلك إشغالاً لمواهب الأفراد وإذكاء لروح التنافس المشروع الذي به ترقى الأمم.

7. تحقيق مبدأ العدل. وفي إقرار تكافؤ الفرص تحقيق لمبدأ العدل الذي لا تقوم الحياة إلا به.

8. رعاية الإسلام لحقوق غير المسلمين: وبهذا المبدأ استطاعت دولة

ص 185

الإسلام أن تضم بين جناحيها فريقاً كبيراً من غير المسلمين، إذ وجدوا فيه ما يرضى حقوقهم ويصون كرامتهم، فإن الإسلام جعل من تعض شعاراته لغير المسلمين: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا".

تطبيق مبدأ المساواة في حياة المسلمين:

إن إقرار مبدأ حق المساواة لم يكن شعاراً يرفع ويقصد منه الدعاية وحسب، وإنما كان واقعاً عملياً في حياة المسلمين، وإليك بعض الصور التي تنطق بذلك:

1. روى البخاري عن أبي ذر قال ساءبت رجلاً فغيرته بأمه (قال له يا ابن السوداء) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا ذر أعيرته بأمه إنك امرؤ فيك جاهلية إخوانكم حولكم جعلهم الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل ويلبسه مما يلبس ولا تكلفوهم من العمل ما لا يطيقون، وإن كلفتموهم فأعينوهم.

2. في إحدى الغزوات بينما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسوي الصفوف للقتال وكان في يده قضيب، فرأى رجلاً متقدماً في الصف، فأشار إليه الرسول بالرجوع فأصاب القضيب بطن الرجل، فقال الرجل: أوجعتني يا رسول الله، فأعطاه الرسول القضيب وكشف عن بطنه وقال له هاك فاقصص.

3. عين رسول الله صلى الله عليه وسلم بلالاً الحبشي والياً على المدينة وفيها من وجوه القوم وشرفائهم وسلم أسامة بن زيد قيادة جيش فيه أبو بكر وعمر.

4. في عهد عمر أجريت الخيل في مصر - وكان واليها عمرو بن العاص الذي افتتحها في عهد عمر - فسيقه فرس مصري، فضربه محمد بن عمرو بالسوط، لأنه كان يرغب أن تكون فرسه السابقة، وقال له خذها - أي الضرية - وأنا ابن الأكرمين فذهب المصري إلى عمر وقص عليه ما حدث، فقال عمر أقم حتى يأتيك، ثم كتب إلى عمرو كتاباً يستدعيه هو وابنه، فلما قدما عليه أعطى عمر الدرة وأمره أن يقتص من ابن الأكرمين، ثم قال له عمر اجعلها على صلعة عمرو فو الله ما ضربك إلا بفضل سلطانه، ثم قال عمر: "أيا عمرو متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً".

ص 186

5. لما أسلم جبلة بن الأيهم - وكان من ملوك آل جفنة - كتب إلى عمر يستأذنه في القدوم عليه. فأذن له، فلما قدم أراد عمر الحج فخرج معه جبلة، فبينما هو يطوف بالبيت إذ وطئ رجل من بني فزارة إزاره فانحل، فرفع جبلة يده فهشم أنف الفزاري، فاستعدى عليه عمر، فاستعدى عمر جبلة وسأله فأقر، فقال عمر إما أن ترضي الرجل، وإما أن أقيده منك، قال جبلة: وكيف ذلك يا أمير المؤمنين وهو سوقة وأنا ملك، قال عمر: إن الإسلام جعلك وإياه فلست تفضله في

شيء إلا بالتقى والعافية، فاستمهل جبلة عمر حتى يرى فأمهله، فلما كان الليل فر إلى الشام ثم منها إلى القسطنطينية وتنصر.

6. وفي عهد الخليفة هارون الرشيد، جاء رجل فادعى على الخليفة، فاستدعاهما القاضي أبو يوسف كبير القضاة في ذلك الوقت، وبعد النظر في القضية رأى أن الحق مع النصراني، ف قضى بالحق له على الخليفة. هذه بعض نماذج من المساواة في شتى جوانب الحياة، ومن قرأ التاريخ الإسلامي رأى من ذلك الشيء الكثير، مما لم يوجد نظيره في تاريخ أمة من الأمم.

الأسئلة والمناقشة:

هل كانت الحقوق الإنسانية التي نادى بها الإسلام نتيجة مطالبة هيئة من الهيئات أو شعب من الشعوب؟ بين ذلك مع التعليل.

لماذا كان على الإنسان مسؤوليتين؟ بين ذلك مع التعليل.

بين الهدف من إعطاء الإنسان حق الحياة في الإسلام.

بين الحكمة من تحريم الانتحار وهل يتعارض ذلك مع مبدأ الحرية؟

كيف نوفق بين حرية الاعتقاد ومحاربة الإلحاد والردة؟

ص 187

بين ضرورة حرية الرأي والتفكير والتعبير عند الإنسان؟

لماذا حارب الإسلام التقليد الأعمى؟

بين كيف يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقاً لحرية التفكير والتعبير؟

بين كيف تكون الحرية السياسية طريقاً إلى الحرية الاجتماعية؟

كيف نوفق بين مبدأ "حسن التعامل الدولي" وبين مبدأ "وجوب تبليغ الدعوة الإسلامية"؟

بين معنى الاستخلاف ثم بين كيف يكون تكريماً للإنسان؟

بين كيف يكون العلم وسيلة لتعرف الله تعالى؟

استخلص الأدلة المقتعة على أن الإسلام كان الأسبق في تطبيق مبدأ "الزامية التعليم ومجانيته".

لماذا كانت المساواة ضرورية في حياة الأفراد والمجتمعات؟

بين أثر تكافؤ الفرص في المجتمع.

كيف ساوى الرسول صلى الله عليه وسلم بينه وبين أصحابه أو بين أصحابه جميعاً؟

ص 188

البحث الثاني: نظام الأسرة

تتكون الأسرة في نظر الإسلام من الأبوين والأولاد ثم تتسع دائرتها حتى تشمل الأجداد والجدا والعمام والعمات والأخوال والخالات.

... تشمل (الأسرة) جميع من يجب على الإنسان النفقة عليهم عند عجزهم عن الإنفاق على أنفسهم.

ص 189

... ومما يجب أن ينبه إليه أننا إذا قلنا الإنسان فإنما نعني به الإنسان السوي بقواه وغرائزه وميوله وأهدافه، ولسنا نعني به ذاك الإنسان الذي طرأ على فطرته ما أفسدها فأصبح يرى الشيء على غير ما هو عليه، وإن الفطرة لتفسد كما تفسد الحواس فتفقد حينذاك قيمتها في تقويم الأشياء وتقديرها.

حض الإسلام على الزواج والترغيب فيه: لقد حث الإسلام على الزواج ورغب فيه واتخذ لذلك السبل الآتية:

1. أمر الإسلام (الشباب) بالزواج حفظاً لسلوكهم وأخلاقهم فقال عليه الصلاة والسلام: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء".

2. جعل الزواج أفضل من الانقطاع للعبادة، روى أنس بن مالك أن نقرأ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال بعضهم لا أتزوج وقال بعضهم أصلي

ص 190

ولا أنام، وقال بعضهم أصوم ولا أفطر فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "ما بال أقوام قالوا كذا وكذا، لكني أصوم وأفطر وأنام وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني".

3. ذم الرهبانية، والرهبانية ترك الزواج تعبيراً، قال عليه الصلاة والسلام: "لا ترهب في الإسلام"، وقال أيضاً: "شراركم عزابكم وأراذل موتاكم عزابكم".

4. جعل المرأة الصالحة خير ما يكتز المرء: قال عليه الصلاة والسلام: "ألا أخبركم بخير ما يكتز المرء، المرأة الصالحة، إذا نظر إليها سرته وإذا أمرها أطاعته وإذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله".

حكم الزواج في الإسلام

وفي نظر الإسلام لا تقوم الأسرة وتنشأ إلا عن طريق الزواج المشروع إلا أن هذا الزواج من حيث الالتزام به يختلف باختلاف حال الزوج فلا بد من تفصيل القول في حكمه:

1. إن الإسلام يفرض الزواج متى وجد الإنسان في نفسه حاجة إليه.

2. فمن لم يجد في نفسه حاجة إلى الزواج فالأفضل له أن يتزوج، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سيد العابدين وهو الإنسان الذي عصمه الله قد تزوج وقال للثلاثة الذين أتوا إليه: "أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني".

3. إذا لم يكن عنده القدرة على الزواج إما لعجز جسمي أو لعجز مادي فهذا لا يطلب في حقه الزواج لما فيه من الإضرار به.

ص 191

المحرمات في النكاح

إن الإسلام لم يطلق العنان للإنسان في الزواج ليتزوج ممن يشاء وكيفما يشاء، بل حظر عليه أن يقترن بأنواع من النساء إما بشكل دائم أو بشكل مؤقت. وليس هذا المنع منعاً اعتباطياً، بل هو منع تتحقق بمراعاته مصالح متعددة تعود تارة على النسل وتارة على الزوج نفسه وتارة على القيم الدينية والأخلاقية وتارة على العلاقات والصلوات الاجتماعية.

ص 195

المتزوجات: فيحرم على المسلم الزواج من متزوجة مادامت على عصمة زوجها. المعتدات: والإسلام الذي هو حريص على حفظ الأنساب أوجب على المرأة المطلقة أو المتوفى عنها زوجها عدة أي فترة من الزمن يأتي بيانها تحبس نفسها عن الزواج فيها فيحرم على المسلم الزواج من المعتدات حتى ينتهين من العدة، قال تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" وقال أيضاً: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً".

ما زاد على الأربع: فلا يجوز للمسلم أن يجمع عنده في آن واحد أكثر من أربع نسوة، فإذا طلق واحدة من الأربع أو ماتت جاز له أن يتزوج مكانها، قال تعالى: " وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لغيلان الثقفي عندما أسلم وعنده عشر نسوة "أمسك منهن أربعاً وطلق سائرهن".

المطلقة ثلاثاً: فلا يصح لها أن تعود إلى زوجها إلا بعد أن تنكح زوجاً غيره نكاحاً طبيعياً ثم يفارقها فعند ذلك يجوز أن ترجع إلى زوجها الأول قال تعالى: " الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" إلى أن قال: " فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" أي فإن طلقها المرة الثالثة، ثم قال " فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله" أي إن طلقها الزوج الثاني فلا مانع من أن ترجع إلى الزوج الأول.

المشركات: وهن اللواتي لا يؤمن بدين سماوي، فهؤلاء لا يجوز الزواج منهن حتى يصرن مسلمات، قال تعالى: "ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم". أما إذا كانت المرأة كتابية أي تدين بكتاب سماوي كاليهودية والنصرانية،

ص 196

جاز الزواج منهن، قال تعالى: "اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم". والحكمة من حل الزواج بهن هي أن الرسالات السماوية من حيث العقيدة أصلها واحد، ولكن الرسالات غير الإسلام قد اعترافاً بعض التغيير، فالزواج من المسلم هو إتاحة فرصة لهن للاطلاع على العقيدة الصحيحة. هذا بالإضافة إلى أن المسلم مؤمن بنبوته موسى وعيسى والأنبياء جميعهم عليهم الصلاة والسلام، فلا يتصور منه ازدراء أو احتقار لأحدهم. لكن لا بد من القول إنه لا يجوز إكراهها على تغيير دينها وإجبارها على الإسلام قال الله تعالى: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"، بل لها أن تتمتع بكامل حريتها الدينية. والأولاد الذين يأتون من أب مسلم وأمها كتابية هم مسلمون تابعون لأبائهم ولا يجوز تبعيتهم لأمهاتهم بحال من الأحوال.

حكم زواج المسلمة بغير المسلم: لا يجوز زواج المسلمة بغير المسلم سواء أكان كتابياً أم مشركاً، فإذا دخلوا في الإسلام دخولاً حقيقياً جاز لأن الزواج نوع من الولاية ولا ولاية لكافر على مسلم قال تعالى: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً"، وقال تعالى: "ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم". والحكمة من المنع أن المشرك والكتابي ينكران نبوة محمد ولا يعترفان برسالته ولا يعترفان بالإسلام كدين نزل من السماء، فالمرأة المسلمة لا تستطيع أن تتمتع بحريتها الدينية في بيت زوج لا يعترف بدينها ولا يحترمه.

ص 197

1. الخطبة

اختيار أحد الزوجين للآخر:

الدين: فحث الإسلام الزوج والزوجة أن يكون مطعم أنظارهما من تتوافر فيه هذه الصفة الحميدة مع عدم تناسيه المرغبات الأخرى من جمال ومال وحسب وغير ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك". وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا أتاكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض". فالاختيار كما ترى ليس مقصوراً على الرجل للمرأة بل الرجل والمرأة في هذا المجال سريان لأن كليهما هو النواة الأولى التي تتكون منها الأسرة الصالحة.

ص 198

الأسرة الصالحة: ومما دعا الإسلام إليه أن يكون الزوج والزوجة من أسرة صالحة قد عرفت بالتقوى والسلوك الحسن والتمسك بالفضائل حتى يضمن للناس حياة أفضل ضمن إطار الأسرة بمفهومها الواسع، ولقد ورد في الحديث: "تزوجوا في الحجر الصالح فإن العرق دساس" وورد أيضاً "إياكم وخضراء الدمن فقيل ما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء".

الصحة الجسدية: ومن أجل أن يكون الزواج سعيداً منتجاً لذرية سليمة رغب الإسلام في اختيار الزوجة سليمة الجسم، ومن هنا أعطى الإسلام كلاً من الزوجين حق مفارقة صاحبه إذا كان مصاباً بمرض يصعب معه القيام بمقتضيات الزوجية.

الجمال: وهو امر تتطلبه الطبيعة البشرية.

... فاذا كان أحد الزوجين عقيماً فربما اختل أمر الزواج.

رؤية المخطوبة: الحياة الإسلامية قائمة على عدم اختلاط الرجل بالمرأة وعلى عدم نظر الرجل للمرأة والمرأة للرجل تحقياً لقوله تعالى: "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم"، "وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن"، ولكن الإسلام أباح له رؤية المخطوبة بل أمر به كما مر في الأحاديث السابقة ... "إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه ان ينظر منها". ... وما عليه الناس من إلباس الخطيب خطيبته الخاتم قبل العقد فليس ذلك من الإسلام في شيء لأنها لا تصير زوجة إلا بالعقد ... وكما أنه لا تجوز المصافحة لا تجوز الخلوة لأنها قبل العقد أجنبية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا لا يخلون رجل بامرأة ولا تسافرن امرأة إلا ومعها ذو محرم".

ص 200

هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى ما انتشر في بعض الأوساط من أن الخاطب يختلط بخطيبته وبأهلها بدعوى تعرف أخلاقها وأخلاق أسرتها إن هذا ليس من الإسلام في شيء، فإن الإسلام يرى أن هذه الخلوة لن تحقق أهدافها. هذا بالإضافة لما تجره من المضار للخطيبة فقد لا يتم الزواج فتصبح الفتاة عرضة للتهمة مما يجعل كثيراً من الناس يعرضون عن الزواج منها.

ص 201

2. **عقد الزواج وما يتعلق به:** هو عقد يقصد به حل استمتاع كل من الزوجين بالآخر على الوجه المشروع لتأمين السكن النفسي وإيجاد الذرية الصالحة المؤمنة.

رضا الزوجة: وهو أمر أساسي في عقد الزواج لا يصح العقد دونه، ويكتفى في البكر بالسكوت مع ظهور أمارات الرضا لأنها يغلب عليها الحياء عادة، أما الثيب - وهي التي سبق لها أن تزوجت - فلا بد من التصريح برضاها بالخطاب المتقدم إليها، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تنكح الأيم حتى تستامر ولا البكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف إذن قال ان تسكت".

ص 202

وفي الحديث: "جاءت فتاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته قال فجعل الأمر إليها فقالت قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء".

الولي: وهو الأقرب فالأقرب من العصبية من النسب كالابن والأب والجد والأخ والعم.

وللولي علاقة وثيقة بالعقد من جانبين:

أحدهما: رضاه وموافقته على الزواج، لأن المرأة قد تقدم على الزواج ممن لا يستطيع القيام بحقوقها، فإن ترتب على ذلك خلاف أو شقاق فالأولياء هم الذين يتحملون نتائجها، وإليهم يعود أمر الزوجة فلذلك اشترط الإسلام رضا الولي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أيا امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل". ثانيهما: مباشرة عقد الزواج، فالمرأة لا تباشر عقدها بنفسها لأن عقد الزواج يكون بجمع من الرجال والمرأة منزهة عن مجالس الرجال، ودليل هذا كله قوله تعالى: "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف". دلت هذه الآية على أن أمر التزويج هو بيد الولي ولذلك نهى عن العضل - وهو المنع من التزويج - فلو كان أمرها بيدها لما كان لهذا النهي فائدة وقال عليه الصلاة والسلام: "لا نكاح إلا بولي".

ص 203

العضل وحكمه في الإسلام: هو أن يمتنع الولي من أن يزوج من له ولاية عليها عندما يخطبها الرجل الكفء، فإذا فعل الولي ذلك تعنتاً وتعسفاً من غير إظهار سبب مشروع جاز للفتاة أن ترفع أمرها إلى القاضي، فإن رأى القاضي المسلم أن الأسباب التي قدمها الولي ليست بصحيحة أمره بتزويجها فإن أصر زوجها القاضي ممن خطبها ولا يلتفت إلى معارضة الولي حينذاك. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في عضل الأولياء: "فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له".

الشهود: ويجب أن يحضر العقد جماعة من المسلمين سامعون للعقد، ويكتفى باثنين يسمعان الإيجاب والقبول، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل"، ويشترط في الشهود: الإسلام والذكورة والبلوغ والعقل والعدالة. والحكمة من ذلك المحافظة على الحقوق المترتبة على الزواج عند محاولة إنكار أحد الفريقين، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن عقد الزواج هو عقد مدني ككل العقود فلا يحتاج فيه إلى هيئة دينية تجريبه ولا إلى مكان معين يعقد فيه.

الكفاءة: المقصود بالكفاءة، ويقصد بالكفاءة مساواة حال الرجل لحال المرأة في النسب والدين والحرفة واليسار. الكفاءة تعد في جانب الرجل ليكون أهلاً للزواج من المرأة فهي حق للمرأة وأوليائها ولا تعد في جانب المرأة؛ وقد راعى الإسلام هذه الناحية صيانة لكرامة المرأة ومحافظة على مكانتها.

ص 204

المهر: وهو شيء من المال قل أو كثر يعطيه الرجل لزوجته تكريماً لها وإيناساً لوحشتها، وإعانة لها على الانتقال إلى حياة جديدة تتجدد فيها الحاجات، وليس هو ثمناً للمرأة أو بدلاً من الاستمتاع بها، قال تعالى: " وآتوا النساء صدقاتهن نحلة".

ص 205

تستحق المرأة المهر كاملاً في حالة من الحالات الثلاث التالية:

الدخول بالزوجة بعد العقد ...

الموت بعد العقد: سواء أكان الزوج هو الميت أم الزوجة ...
الخلوة الصحيحة: فإذا خلا الرجل بزوجته ولم يكن بها مانع ...
تستحق المرأة نصف المهر اذا طلقها زوجها قبل دخول أو خلوة صحيحة...

ص 207

3. حقوق الزوجين

حقوق الزوجة على الزوج:

1. النفقة:

حكما: نفقة الزوجة واجبة على زوجها سواء أكانت مسلمة أم كاتيبة، والنفقة تتناول نفقة الطعام والشراب والكسوة والسكن وما يتصل بذلك، قال تعالى: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف"، أي على الأب طعام الزوجة و كسوتها، وقال عليه الصلاة والسلام: "اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانى الله واستحلتم فروجهن بكلمة الله ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف".

مقدارها: إن هذه النفقة مقدره بحال الزوج يساراً وإعساراً دون النظر إلى حال الزوجة على ألا يقل ذلك عن الحد الأدنى للكفاية قال تعالى: "لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاهما سيجعل الله بعد عسر يسراً".

سقوط النفقة: وتسقط النفقة عن الزوج بأحد الأمور التالية:

النشوز: والمرأة الناشز هي المرأة التي تترك دار الزوجية بلا مسوغ

ص 208

شرعي، أو تمنع زوجها من الدخول إلى بيتها قبل طلبها النقل إلى بيت آخر أو تخرج عن طاعة الزوج فيما أمرت لطاعته فيه.

الموت: فإذا مات أحد الزوجين سقطت نفقة الزوجة.

الإسقاط: وذلك إذا أبرأت الزوجة زوجها من نفقتها فتسقط.

2. المعاشرة بالمعروف:

لقد حث الإسلام على معاشرة النساء بالمعروف قال تعالى: "وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً". وللمعاشرة بالمعروف وجوه كثيرة نذكر أهمها فيما يلي:

1. التوسيع بالنفقة: لقد مر بك قريباً أن النفقة زاجبة على الزوج وحق للزوجة، ولكن بالإضافة لهذا نذب الرجل أن يوسع على عياله بالزيادة على القدر الواجب، ولاسيما في المناسبات كالأعياد، لأن ذلك يزيد الألفة فيما بين الزوجين.

2. استشارتها في بعض الأمور: ومع أن القوامه في البيت للرجل فقد حث الإسلام أن يستشيرها الرجل في بعض الأمور، ولاسيما إذا كان لها ابنة تخطب، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أمروا النساء في بناتهن".

3. الإغضاء عن بعض نقائصها: فالإنسان مهما كان فلا بد من أن يكون فيه جهة نقص فعلى الزوج ان يغض الطرف عن بعض نقائصها لأنها إلى جانب ذلك لا بد من ان يكون فيها الكثير من المحاسن والأخلاق الفاضلة، قال صلى الله عليه وسلم: "لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقاً رضي منها آخر".

4. ملاحظتها والمزاح معها ليطيب بذلك قلبها ولقد كان رسول الله يمزح مع عياله ويلطفهم...

ص 209

5. العناية بمظهره: وهذا أمر مرغوب فيه فإنه يعجبها منه ما يعجبه منها قال ابن عباس: "إني لأتزين لزوجتي كما تتزين لي".

6. المساعدة في أعمال المنزل: لقد كان رسول الله يساعد نساءه في أعمال المنزل وسئلت السيدة عائشة ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصنع في أهله؟ قالت: "كان في مهنة أهله فإذا حضرت الصلاة قام إلى الصلاة".

7. توجيهها وعدم ضربها إلا بموجب: قد تخطئ المرأة في بعض تصرفاتها وتتحرف عن جادة الصواب وفي هذه الحالة أمر الإسلام الزوج بالتوجيه والإرشاد والوعظ.

8. عدم إفشاء سرها: وليكن ما يحدث في البيت مكانه البيت، ولا ينشره بين الناس، قال صلى الله عليه وسلم: "إن من أعظم الأمانة عند الله يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه ثم ينشر سرها".

3. المحافظة على دينها وشرفها وسمعتها والغيرة عليها ولكن باعتدال: ومن حقوق الزوجة على زوجها أن يحافظ على دينها وسمعتها ويجنبها مزالق الانحراف عن الجادة المستقيمة، قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة".

ص 210

كما عليه أن يغار عليها شريطة ألا تصل إلى المبالغة وسوء الظن، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من الغيرة غيرة يبغضها الله عز وجل وهي غيرة الرجل على أهله من غير ريبة".

حقوق الزوج على زوجته:

1. طاعة الزوج في غير معصية: فإذا طلب الزوج من زوجته أمراً كان عليها أن تطيعه إلا أن يكون في هذا الأمر - معصية فلا سمع حينذاك ولا طاعة، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ومن صور هذه الطاعة:

- إطاعة الزوج في سياسة أمور البيت، لأن من حقه القوامه والإشراف قال تعالى: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله". قانتات: مطيعات لأزواجهن.

- عدم امتناعها عن فراش زوجها إذا طلبها إليه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا دعا رجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء إليه فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح".

- ألا تصوم نافلة إلا بإذنه، قال عليه الصلاة والسلام: "لا يحل

ص 211

للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه".

2. أن تحافظ على ماله فلا تتصرف فيه إلا بإذنه، قال عليه الصلاة والسلام: "المرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها"، وقال أيضاً: "لا تنفق المرأة من بيت زوجها إلا بإذنه".

3. حفظ حرمة بيته: فلا تأذن بدخوله لأحد ما دام زوجها غائباً عنه قال عليه الصلاة والسلام: "لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه ولا تأذن في بيته إلا بإذنه".

4. الطلاق

مما يمتاز به الإسلام أنه دين واقعي، ينظر إلى حاجات بني الإنسان على مختلف بيناتهم وظروفهم فيشرع لها الأحكام المناسبة على غاية ما يكون من التوافق والانسجام البعيد عن المثالية النظرية الخيالية.

والطلاق حاجة اجتماعية إذ إنه قد يربط بين اثنين رابطة الزوجية ولكن بعد المخالطة لا يكون بينهما من التوافق والتفاهم ما يجب أن يكون بين زوجين، أو قد يطرأ طارئ يجعل الحياة الزوجية لا تحقق أهدافها، من أجل ذلك وغيره شرع الإسلام الطلاق ووضع له أنظمة تكفل حدوثه على شكل يحقق المصلحة الاجتماعية، من غير أن يكون هناك إضرار يلحق بأي من الزوجين. فالطلاق في الإسلام تشريع استثنائي تعالج به ظروف طارئة وعلل مزمنة.

ولقد ظلت بعض الأمم تنتظر إلى الطلاق نظرة شذراء، وترى فيه خروجاً على مبادئ الأخلاق، والنزعات الإنسانية الفاضلة، إلا أنها اصطدمت بالواقع فعدت تطالب المشرعين فيهم أن يشرعوا لهم قانوناً في الطلاق مما جعل الحاكمين يراجعون ويوافقون على متطلباتهم، وهذا ما يبين أصالة الدين الإسلامي واستجابته لمتطلبات البشرية قال تعالى: "ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون".

احتياط الإسلام في أمر الطلاق:

ص 213

احتياطات ما قبل الزواج:

1. أمر أن يختار كل من الزوجين شريك حياته من ذوي الأخلاق والدين.

2. أمر أن يكون الرجل كفوفاً للمرأة إلا عندما ترضى المرأة ووليها بخلاف ذلك.

3. أمر أن يرى الخاطب خطيبته والخطيبة خطيبها قبل الزواج.

احتياطات ما بعد الزواج:

1. أمر كلاً من الزوجين بحسن العشرة، وأفرد الزوج باعتباره يملك زمام الطلاق بهذه الوصية الرائعة: "وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً".

2. الوعظ والإرشاد: وقد تقصر المرأة بواجباتها، وفي هذه الحالة أمر الإسلام الزوج بوعظها وتذكيرها بواجبها.

3. الهجر، فإذا لم يؤثر الوعظ والإرشاد لجأ إلى هجرها في فراش الزوجية، وهي عقوبة نفسية لعلها تفيد في إعادة المرأة إلى صوابها.

4. الضرب غير المبرح: فإن لم يجد الهجر شيئاً يباح له أن يلجأ إلى وسيلة أخرى فيها شيء من العنف وهي الضرب غير المبرح وهو الذي لا يترك أثراً في جسم المرأة، وهذا الضرب كما ترى إلى التهديد أقرب منه إلى الإيلام والإيذاء، وكل هذا يتم بينه وبين زوجته فقط.

5. التحكيم: فإن لم تستقم المرأة رغم كل هذا فإن ذلك يعني أن هذين الزوجين لن يستطيعا التفاهم بأنفسهما، فلا بد من تدخل وسطاء عقلاء يدرسون المشكلات القائمة بين الزوجين، ويقترحون الحلول لإعادة التفاهم بينهما لعلهما يبعدان كارثة الطلاق، عملاً بقوله تعالى: "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً".

6. الطلاق في الوقت المناسب: فإن لم تنفع كل هذه الترتيبات وكان لابد من إيقاع الطلاق فإن الإسلام قد اتخذ ترتيبات أخرى أملاً في إعادة الحياة الزوجية فأمر:

ألا يطلق الرجل زوجته إلا في طهر لم يجامعها فيه، فإن كانت حائضاً انتظر حتى تطهر المرأة فيقدم الرجل على طلاقها، فإن معنى ذلك أن إقدامه على طلاقها لم يكن نتيجة ثورة عاطفية ولكن نتيجة تفكير وتدبر.

ألا يطلقها إلا طلاقة واحدة إتاحة لفرصة إعادة الحياة الزوجية.

ص 216

لا يجوز استعمال الطلاق كعامل من عوامل الانتقام من الزوجة، كما إذا طلقها في مرض موته ليحرمها الميراث فإن الإسلام لا يحرم هذه المرأة من إرث زوجها الذي طلقها فراراً من توريتها، وبهذا حكم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما.

الحالات التي يجوز فيها للمرأة أن تطلب الطلاق:

إن الإسلام لم يفرض أن تكون المرأة هي الخاطئة دائماً، بل أقر الواقع، فقد يكون الرجل هو الخاطئ في كثير من الأحيان. وإذا كان الرجل يستطيع أن يتخلص من زوجته السيئة العشرة بحكم حق الطلاق الذي أعطاه إياه الإسلام فليس معنى ذلك أن المرأة لا تملك أي سلاح ضد الأحوال غير العادلة في الرجل.

ص 217

إن الشرع الإسلامي أعطى المرأة حق طلب التفريق بينها وبين زوجها في الأحوال التالية: الضرر، العجز الجنسي، المرض الساري، عدم القدرة على النفقة، الغيبة المنقطعة. وهي تتقدم بهذا الطلب إلى القاضي، فإن رآه حقاً فرق بين الزوجين، وإن رآه باطلاً لم يلتفت إلى طلب المرأة. التفريق للعجز الجنسي: فإذا عجز الرجل عن الاتصال الجنسي بزوجه جاز لها أن تطلب الطلاق لأنها إن لم تعط حق طلب التفريق قد تنزلق في مهاري الضلالة وهذا فتح لباب الشر، قال صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار".

ص 218

ولا يجوز للمرأة أن تطلب من زوجها طلاقها إن لم يكن هناك سبب من الأسباب المتقدمة الذكر، لأن هذه الأسباب هي التي عدّها الشارع أسباباً معقولة يجوز للمرأة معها طلب الطلاق، قال عليه الصلاة والسلام: "أيا امرأة سألت زوجها طلاقها من غير ما بأس فحرام عليها راحة الجنة".

الخلع: وقد أجاز الإسلام للمرأة أن تطلب طلاقها في مقابل مال تدفعه هي إليه وهذا ما يسمى بالخلع. قال تعالى: "فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به" وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاءت امرأة ثابت بن قيس بن شماس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إني ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكنني أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتردين عليه حديثه؟" قالت: نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أقبل الحديثة وطلقها تطليقة".

ص 220

5. **حقوق الأبوين:** الأبوان هما أصل الإنسان وسبب وجوده، وهما اللذان يتحملان المشاق في سبيل ولدهما، وهما اللذان يقومان برعايته والمحافظة عليه حتى يبلغ أشده ومن هنا رتب الإسلام على أبنائهما حقوقاً كثيرة أهمها: **النفقة عليهما:**

حكما: انعقد الإجماع على أنه يجب على الأبناء أن ينفقوا على آبائهم قال تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً" وليس من الإحسان في شيء أن يتضور الوالدان جوعاً ويكتسبوا الممزق من الثياب على حين يرتع الولد في النعيم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أنت ومالك لأبيك". وتجب النفقة للوالدين بشرطين:

1. أن يكون الوالدان فقيرين لا كسب لهما ولا مال.
 2. أن يملك الولد من المال ما يزيد على نفقته فإن كان لا يقدر إلا على نفقة نفسه فلا تجب عليه نفقة والديه، لأن نفقة الفقير لا تفرض على فقير مثله، عملاً بالقاعدة الشرعية (الضرر لا يزال بمثله).
- أي الوالدين يقدم؟ فإن كانت مالية الولد لا تتسع لأكثر من الإنفاق على شخص واحد، فإن الوالدة مقدمة في النفقة على الوالد، عملاً بما رواه البخاري ومسلم أن رجلاً قال يارسول الله أي الناس أحق بحسن صحابتي؟ قال أمك قال ثم من؟ قال أمك، قال ثم من؟ قال أمك، قال ثم من؟ قال أبوك.

ص 221

إن نفقة الوالدين واجبة على الأولاد ذكوراً وإناثاً لأنهم كلهم تشملهم وتجمعهم صفة البنوة. **الطاعة بحدودها:** إن الوالدين لهما خبرتهما في الحياة، والحياة مدرسة، فعلى الولد إطاعتها مادام يامران بما لا يخالف شريعة الله، قال تعالى: "وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً".

البر بهما: وجوبه: ولا يكفي أن ينفق الولد على والديه ويطيع أمرهما بل لا بد من برهما، والقيام بكل ما يرضيهما ويدخل السرور إلى قلوبهما، فيقدم إليهما الهدايا في المناسبات، قال تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً".

ص 222

وجوب برهما ولو كانا مشركين: وبر الوالدين واجب ولو كان الوالدان كافرين قال تعالى: "وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً". وإن كنا نطالب الأبناء بالبر بالأباء فإننا نطلب من الأبء مساعدة الأبناء على برهم عملاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رحم الله والدأ أعان ولده على بره".

ص 223

6. حقوق الأبناء

النفقة عليهم: انعقد الإجماع على أنه يجب على الأب أن ينفق على أولاده إذا لم يكن لهم مال ينفق عليهم منه، عملاً بقوله تعالى: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف". وقوله تعالى: "فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن بالمعروف". ومن الجدير بالذكر أن نفقة الأبناء لا تجب على الأم. وتبقى النفقة واجبة على الأب ما دام الولد على مقاعد الدراسة يتقدم فيها بنجاح وإن جاوز حد البلوغ إن كان والده مستطيعاً. كما تبقى النفقة واجبة على الأب إذا كان الولد عاجزاً عن العمل لمرض أو عاهة. كما تبقى النفقة واجبة على الأب الموسر في حالة فقر الابن وعدم كفاية دخله له مادام ينفق باعتدال.

ولا يجوز تفضيل بعض الأولاد على بعض في الهدية عملاً بما ذكره النعمان بن بشير أن أباه أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إني نحلته ابني هذا غلاماً كان لي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أفعلت هذا بولدك كلهم؟ فقال لا قال: اتقوا الله واعدلوا في ولدكم فرجع أبي فرد تلك الصدقة".

ص 224

أما في النفقة فالمساواة ليست بواجبة لأن النفقة مقدرة بالحاجة.
التربية القويمة لهم: ومن حق الابن على أبيه أن يحسن تربيته ورعايته وتعليمه قال صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته، والأم راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيته".
تنشئته على الدين الصحيح، قال صلى الله عليه وسلم: "ما من مولود إلا يولد إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه".

ص 225

7. نفقة الأقارب

إن الإسلام لم يقتصر في إيجاب النفقة على الوالد والولد بل شمل في وجوب النفقة الأسرة بمفهومها الإسلامي... فأوجب النفقة على الجد والجددة والأولاد وأولاد الأولاد، والإخوة وأبناء الإخوة، والأعمام والعمات والأخوال والخالات عملاً بقوله تعالى: "واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام"، وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يدخل الجنة قاطع رحم"، وهؤلاء رحم محرمة فتجب صلتهم، ولا صلة مع الجوع والعري والتشرد والمرض. وهذا نوع من التكافل الاجتماعي الذي شرعه الإسلام في حدود الأسرة.

الأسئلة والمناقشة:

ص 226

رجل مسلم لا يجد الحاجة إلى الزواج أي ذلك أفضل له؟ الزواج أو التفرغ لناقلة العبادة؟ هل تعد الكفاءة في الزواج شريطة من شرائط عقد النكاح؟ لماذا لا يسمح للمرأة أن تباشر عقد النكاح بنفسها؟ ما المبدأ الذي ينطلق منه إعطاء الحق للمرأة في طلب التفريق بينها وبين زوجها؟ بين الحود التي شرعت لرؤية المخطوبة ثم بين الحكمة منها. هل هناك تكافؤ بين حقوق الزوج والزوجة؟ بين ذلك مع الأدلة.

ص 228

البحث الثالث: الأخلاق الإسلامية

ص 235

الجهر بالحق

الحق ما رآه الشرع حقاً، والباطل ما رآه الشرع باطلاً.
الجهر بالحق واجب ديني واجتماعي، ولاسيما عندما يرى المرء باطلاً يريد أن يظهر في مظهر الحق أو يقوم مقامه. والجهر بالحق فرض كفاية على المسلمين، وهو حق العلماء أوجب، قال تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون". وإخفاء الحق منهي عنه، قال تعالى: "ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون". أما الذين يكتمون الحق ولا يجهرون به مع قدرتهم على إظهاره فإنهم يستحقون لعنة الله تعالى: "إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون".

إن الجهر بالحق أساس قوي من أسس تقدم الأمم وازدهارها، لأن فيه إظهاراً للحقيقة قال تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله".

ص 236

وترك الجهر بالحق دليل على دنو أجل الأمة ونذير بانقراضها، قال صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيت أمي تهاب الظالم ان تقول له إنك ظالم فقد تودع منها".

الجهر بالحق جهاد، بل من أعظم الجهاد، لأن غاية الجهاد إعلاء كلمة الله وسيادة الحق والخير، فإذا تمكنا من تحقيق هذه الغاية من غير إراقة الدماء فتلك غاية ما يسعى إليه الإسلام، لأن الإسلام لم يأت ليريق الدماء في الحروب الطاحنة، ولكنه أتى لينشر الحق والعدل ويعلي كلمة الله.

ومادام الجهر بالحق جهاداً في سبيل الله فعلى المؤمن ألا يبالي بما يقف في وجهه من عقبات السلطان أو غيره، عملاً بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر".

ص 237

التعاون

... لا بد للإسلام - وهو الدين الاجتماعي - أن يقف من التعاون موقفاً إيجابياً، ويحث المؤمنين على التعاون البناء، قال تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى". وقال عليه الصلاة والسلام: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى". وقال عليه الصلاة والسلام: "الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله".

التعاون على نوعين: تعاون مفروض بقوة القانون، من أحجم عنه أو قصر فيه تطبق في حقه العقوبات المنصوص عليها في القانون، كنفقة الوالد على ولده، ونفقة الولد على والده ودفع الزكاة... الخ. تعاون مفروض بالسلطان الديني الذي يسكن قلب الإنسان، قال تعالى: "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان".

ص 238

وإن هذا المبدأ - البر والتقوى - يشمل كل أنواع الخير والبر. وإن هذا النوع من التعاون وإن لم يعاقب على تركه القانون هو من مستلزمات الإيمان الذي يسكن قلب الإنسان.

إغاثة الملهوف: الملهوف هو الإنسان المظلوم يستغيث ويطلب المعونة لإخراجه من الكرب الذي هو واقع فيه، وإغاثة مد يد العون إليه ومساعدته على إرجاع حقه إليه، وإخراجه مما هو واقع فيه. إغاثة الملهوف هي نوع من أنواع التعاون على الخير والبر، بل هي من خير أنواعه، ولذلك دعا إليها بالإحاح بالأساليب التالية:

1. أنه جعلها من صفات الله سبحانه وتعالى قال تعالى: "أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء".
2. وجعلها أفضل من نافلة العبادة، قال عليه الصلاة والسلام: "لأن يمشي أحدكم مع أخيه في قضاء حاجته أفضل من أن يعتكف في مسجدي هذا شهرين".
3. جعلها من الأعمال التي يحبها الله، قال عليه الصلاة والسلام: "الدال على الخير كفاعله والله يحب إغاثة اللهفان".
4. جعلها من الصدقات، قال عليه الصلاة والسلام: "على كل مسلم صدقة فقالوا يا نبي الله فإن لم يجد قال يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق قالوا فإن لم يجد؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف، قالوا فإن لم يجد قال فليعمل بالمعروف وليمسك عن الشر فإنها له صدقة".
5. ووعده بإغاثة من يعين الملهوف قال عليه الصلاة والسلام: "من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه".

والإحسان يكون إلى الإنسان قال صلى الله عليه وسلم: "الخلق كلهم عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله". كما يكون إلى الحيوان، وقد قص الرسول صلى الله عليه وسلم علينا قصة الرجل الذي أحسن إلى الكلب فأدخله الله الجنة فقال عليه السلام: "بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئراً فنزل فيها فشرب ثم خرج،

فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال الرجل: لقد بلغ الكلب من العطش مثل الذي بلغ مني، فنزل البئر فملأ خفه ماء ثم أمسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له".

الإيثار: الإيثار سجية في النفس تظهر في تفضيل المرء غيره على نفسه، أو هو تفضيل خير الآخرين على الخير الشخصي. وهو خلق ينافي الأثرة التي هي حب الذات كما ينافي الشح الذي هو شدة البخل والحرص. وقد امتدح الله المؤمنين الذين تحلوا بالإيثار فقال تعالى: "والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون".

ونحن لو عدنا إلى سيرة أولئك الرجال الذين رباهم محمد صلى الله عليه وسلم في مدرسته النبوية لوجدناهم قد تخلقوا بخلق الإيثار. وإليك بعض مواقفهم:

عن ابن عمر رضي الله عنهما (أنه) أهدى لرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس شاة فقال: أخي فلان وعياله أحوج إلى هذا منا، فبعث به إليه، فلم يزل يبعث به واحد إلى آخر حتى تداولها أهل سبعة أبيات حتى رجعت إلى أولئك".

... وإن أرادت الأمم التفاخر بخلق الإيثار فإن أمة محمد صلى الله عليه وسلم لن تجد من ينافر عنها في هذه المفخرة التي سجلها لها التاريخ بمداد من نور.

الأسئلة والمناقشة

لماذا كان الجهر بالحق فرض كفاية؟

كيف يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من التعاون؟

لماذا كانت إغاثة الملهوف أفضل من نافلة العبادة؟ بين ذلك مع الأدلة.

عرف الإيثار ثم بين موقف الإسلام منه.

فسر قوله تعالى: "ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون"، ثم بين نوعية الارتباط بين الإيثار والشح.

البحث الرابع: المفاسد الاجتماعية

1. الخمر

عقوبة شاربها: أوجب الإسلام جلد شارب الخمر أربعين جلدة، وللإمام أن يصل بهذه العقوبة إلى ثمانين جلدة، لما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: "جلد النبي صلى الله عليه وسلم أربعين ووجد أبو بكر أربعين ووجد عمر ثمانين وكل سنة، وهذا أحب إلي، لأنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى اقتري وحد الافتراء ثمانون".

2. تحريم المخدرات

فهي تكسب المدمن العادات السيئة... وتتحكم فيه الأنانية وإيثار اللجوء إلى أوكار تعاطي المخدرات تاركاً عياله وأولاده ففسدوا تربيتهم ويسوء سلوكهم. إن المدمن على المخدرات إذا لم يجد المال اللازم ليدفعه ثمناً للمخدرات التي يتعاطاها لا يتورع عن ارتكاب أية جريمة تضمن له المال اللازم كالسرقة والدعارة والاعتداء على النفس ...
المخدرات سلاح لإذلال الشعوب: إن المدمن على المخدرات بما يصيبه من انحطاط في همته وما يصيبه من خبال في عقله يصبح عضواً أشل في مجتمعه لا يقوى على الإنتاج، ولا يفكر في مستقبل أمته ولا وطنه، بل لا يقوى على التفكير بذلك، ولذلك لم تتورع بعض الدول الاستعمارية من ترويج المخدرات

ص 257

لكسر شوكة الشعوب التي ترغب في استعمارها، لأنها لا تستطيع السيطرة عليها إلا بذلك. وما حرب الأفيون الأولى التي بدأت في أواخر سنة 1839 وحرب الأفيون الثانية 1856 - 1857 اللتين شنتهما بريطانيا على الصين بسبب عدم سماحها بتجارة الأفيون ببعيدة عن سمع العالم وبصره، وإن مصر ما زالت تعاني من حرب المخدرات التي نشرها فيها الاستعمار البريطاني.

ص 258

عقوبة متعاطي المخدرات: إن الراجح من أقوال الفقهاء هو أن متعاطي المخدرات يجلد كما يجلد شارب الخمر كمية وكيفية وهي (أعني المخدرات) أخبث من الخمر وشرابها يشتهونها كشراب الخمر وأكثر.

ص 259

3. التدخين...

عقوبته: إذا ثبت أنه محرم كان شربه وتعاطيه والإدمان عليه معصية يستحق عليها صاحبها التعزير. والتعزير: عقوبة أدنى من الحد يترك أمر تقديرها كماً وكيفاً إلى رأي الحاكم المسلم.

ص 260

4. تحريم الميسر

... وهو في كل أنواعه وأشكاله كسب المال من طريق غير مشروع واعتماد على المصادفة دون بذل جهد... ويسرع بالمقامر إلى الفقر، وإن هذا الفقر لا يقف عند المقامر، بل يتعداه إلى أسرته البريئة التي تنتقل حياتها الرفاهة السعيدة إلى حياة فقر وحرمان.

ص 261

وعده الإسلام من الكسب غير المشروع، ومن أكل أموال الناس بالباطل، لأن الكسب المشروع يكون عن طريق العمل قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل..." وهو أكل لمال الآخرين بالباطل.

5. تحريم الرشوة

هي مال يعطيه شخص لآخر لأجل أن يعينه على باطل، والمراد بكلمة مال في التعريف: كل ما يمكن تقويمه بمال سواء كان عيناً أو منفعة.

وهي سبيل إلى إماتة الحق وأكل أموال الناس بالباطل، ومفسدة لضم المجتمع وأخلاقه ولذلك حرمها الإسلام. قال تعالى: "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون". وفي الحديث: "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرتشي والرائش الذي يمشي بينهما"، ويعني دافع الأشياء والأموال والذي يقبلها والواسطة بينهما فهم معاً بعيدون عن رحمة الله.

وإن آثار الرشوة واضحة في الشر والسوء فهي سبيل لكف النظر عن الحق، وإشاعة الباطل، ولهدم العدل وإقامة الظلم، ومنع الحد والعقاب على المعتدي

ص 262

تأديباً له وزجراً لسواه، فالسارق إذا رشا بمال لنلا يقام عليه الحد أباح للناس السرقة والعدوان على مال الآخرين، وقوض العدل والأمن ومحا دلائلها من الحياة. والرشوة مفسدة للضمير الواجب عليه أن يقوم بالعدل والحق، إذا عهد إليه الأمر بهما، وهي مضيعة للحد وتشجيع للباطل، وانتصار للظلم وتمكين للحرام.

6. تحريم الربا

ص 264

إن الأضرار الخلقية والاجتماعية للربا عظيمة فالربا سبيل لأن يتحكم ذو المال بمن افتقد المال، وهو استغلال لحاجة الفقير المعوز ذي التكاليف العديدة في شتى مرافق الحياة. وهو وسيلة لإيجاد طبقة مترفة عاطلة عن الكسب والعمل، تعيش على جهد الآخرين وحرمانهم ثمرات تعيهم. والربا هو السبب الأول في استعمار الشعوب وإذلالها، وهو السبب الأول في إيقاد نار الحروب الطاحنة، لأن الربا يؤدي إلى زيادة الإنتاج من غير تغطية نقدية محلية لهذا الإنتاج، ولذلك تضطر الدولة التي يحدث فيها ذلك إلى البحث عن أسواق جديدة لتصريف منتجاتها، فتتسلط على الأمم المتخلفة الضعيفة وتجعلها سوقاً لمنتجاتها وذلك هو الاستعمار بعينه. وقد يحدث أن تتزاحم دولتان على سوق معينة فتقع الحروب بينهما، ونحن نعلم أن الأسباب الأصلية للحربين العالميتين الأولى والثانية هي أسباب اقتصادية.

ص 265

7. الشح ومحاربة الاسلام له

ص 268

8. التجسس

التجسس هو: التخفي للحصول على معلومات تتصف بطابع السرية.

وهو على نوعين: تجسس على دولة وتجسس على فرد. فالنوع الأول إن كان الجاسوس يعمل على إيصال أخبار المسلمين إلى عدوهم الذي يتربص بهم شراً ويسعى لمعرفة ما عليه من علم وعمل، وصناعة وتجارة وقوة وعتاد وسلاح وتسليح فهو محرم قطعاً.

وكم يكون الشر عظيماً إذا علم العدو قوة الأمة في جيشها وعلم عتاده، وعرف مكامن القوة والضعف، وكمية ما تملكه الأمة أو تدخره من ذخيرة وسلاح. واطلع على مخططات الدفاع والهجوم، فإن التجسس قد يوقع الأمة حتماً بين يدي أعدائها غنيمة سهلة سائغة، ولذلك كان الجاسوس الذي يقوم بهذا العمل كافراً إن كان سابقاً من عداد المسلمين؛ لأنه منافق يوالي أعداء الله ويظهر الإسلام قال تعالى: "ومن يتولهم منكم فإنه منهم"، أما إن كان ذمياً أو معاهداً فإنه يعد عمله هذا نقضاً للذمة والعهد ولذلك كانت عقوبة التجسس الإعدام شرعاً لما يترتب على التجسس من أذى خطير.

أما إذا أوصل المرء لأمته خبر أعدائه وأعلم الحكام بمؤامرتهم التي يديرونها؛ فليس ما يفعله تجسساً يحاسب عليه بالإعدام وإنما هو تحذير وتنبية للأمة وقادتها من كيد العدو ورغباته الباغية، فهو عمل حميد مبرور يكافأ عليه المرء وقد كان رسول الله وقواد الجيوش الإسلامية من بعده يرسلون من يتجسس على العدو ويحمل لهم أخباره؛ ليعدوا له العدة التي أمر الله بها "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة".

أما النوع الثاني وهو التجسس على الأفراد فيما أن تباشره الدولة أو يباشره

ص 269

الأفراد. وكلاهما لا يجوز، وقد نص الفقهاء على أن التجسس نوع من أنواع التعدي، فلو جنى إنسان على إنسان آخر في أثناء تجسسه عليه لكانت جنايته هدرًا. وليس معنى هذا أن تهمل الدولة مراقبة الأفراد وتصرفاتهم ولكن شأن بين التجسس عليه ومراقبة أفعاله الظاهرة.

9. أفات اللسان

ص 271

السباب والقذف ... ونحوه: المؤمن نظيف اللسان بعيد عن كل فحش وبذاءة، إنه يترفع ويرتفع عن الدنيا كلها ولو كانت كلمة عابرة.

فلا يجوز له لعن إنسان بعينه ولا حيوان؛ لأنه "ليس المؤمن بطعان ولا لعان ولا فاحش ولا بذيء". أما أصحاب المعاصي غير المعينين كالظالمين والفاستين ونحوهم فيجوز لعنهم وقد ورد لعنهم في القرآن الكريم والسنة المطهرة فقال تعالى: "ألا لعنة الله على الظالمين" وقال صلى الله عليه وسلم: "لعن الله أكل الربا" وقال أيضاً: "لعن

ص 272

الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد".

ولا يجوز للمؤمن سب المؤمن لأن "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر" ... و"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده".
حكم القذف وعقوبته: أما القذف فهو الرمي بالزنى، وهو أعظم من السب واللعن، وهو يتناول الطعن بالعرض الذي أمر الإسلام بصيانته، فقد قرر الشارع الحكيم أن له عقوبة دنيوية رادعة، وهي جلد القاذف ثمانين جلدة وعدم قبول شهادته في إثبات الحقوق وفي غيرها، فقال تعالى: "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون". وليست هذه العقوبة الوحيدة، بل هناك عقوبة هي أشد وأعظم هي عقوبة الآخرة قال تعالى: "إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم".

ص 273

كذب الحاكم على الشعب: وقد يسوغ بعض الذين لا خلاق لهم للحاكم أن يكذب على شعبه، ويقولون إن ذلك سياسة، وقد أخطأ هؤلاء فيما يقولون، لأن السياسة لا تعني التدجيل والكذب، وإنما هي صدق ووفاء للشعب، وقد هدد الرسول الحاكم الكاذب بأنه لن يكون موضع رعاية الله يوم القيامة، فقال صلى الله عليه وسلم: "ثلاثة لا يكلمهم الله تعالى ولا ينظر إليهم ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم، شيخ زنى وملك كذاب وعائل مستكبر".

أما الكذب الذي يضيع الحقوق، ويقلب الحق باطلاً والباطل حقاً، فهو من أكبر الكبائر عند الله، قال صلى الله عليه وسلم "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر قالوا بلى يا رسول الله، قال الإشراف بالله وعقوق الوالدين، وكان متكئاً فجلس وقال ألا وقول الزور وشهادة الزور، وما زال رسول الله يكررها حتى قلنا ليته سكت".

ص 275

أسئلة

الميسر مضر بالاقتصاد القومي فكيف يكون ذلك؟

بين الحكمة من تحريم الربا في الإسلام.

بين الأضرار الاجتماعية التي تنجم عن التجسس.

ص 276

البحث الخامس: مصادر التشريع التبعية

ص 279

المصالح ثلاثة أنواع: أحدها مصالح نص الشرع على اعتبارها وذلك كالمحافظة على الضروريات الخمس بالحفظ، والضروريات هي الدين والنفس والعرض والعقل والمال. ثانيها: مصالح نص الشارع على عدم اعتبارها... ثالثها: مصالح لم ينص الشارع على اعتبارها ولا على عدم اعتبارها وهذه هي المصالح المرسلة.

يشترط في المصلحة لكي تكون معتبرة في الشرع... ألا تتناقض ناصاً شرعياً أو مبدأ عاماً في الشريعة

ص 283

وإن الناظر إلى هذه المصادر كلها نظرة تدقيق وتمحيص يجد أنها تضمن للشريعة الإسلامية المرونة والتطور والقدرة على الثبات مدى الأيام والصلاحية للحكم والتطبيق.

ص 284

لقد قالوا: إن المصادر التشريعية الإسلامية تضمن لهذه الشريعة البقاء والقدرة على التطور والحياة فكيف يكون ذلك؟

Manuels 2004

التربية الإسلامية، الثاني الثانوي، 2004 - 2005

ص 4

قسم التلاوة

ص 5

... والقرآن الكريم يحتوي على أقوم تشريع يكفل للفرد والمجتمع الحياة الطيبة السعيدة.

ص 7

سورة النساء

سميت بسورة النساء لاشتمالها على أحكام هامة تتعلق بأحوال النساء وحقوق المرأة وواجباتها. ... تدور حول ... تطهير المجتمع المسلم من رواسب الجاهلية والارتفاع به إلى مستوى المجتمع الرباني الذي يتميز عن سائر المجتمعات بنظمه وأخلاقه وسلوكه الذي استند على كتاب الله وشرعه.

... قد تناولت بالتفصيل مايلي:

الأرحام واليتامى والنساء.

الأموال والمواريث وقوامة الرجال.

ص 8

الحديث عن اليهود.

الوصية بالنساء.

القتل والعمد والخطأ.

الحديث عن المنافقين وأهل الكتاب.

الهدف العام للسورة: تكوين مجتمع مسلم متماسك على أساس التكافل والترحم والتناصح يستظل بظل شريعة إلهية خالدة يشعر الإنسان فيه بالكرامة والسعادة...

فهي تبدأ ببناء للناس كلفة ودعوة عامة إلى البشرية لتحيا حياة إنسانية كريمة لا يحقر فيها إنساناً آخر بل تذكر الناس كافة بمصدرهم الذي خرجوا منه وأصلهم الواحد. وبهذا تنتهي كل العصبية اللإنسانية من إقليمية جائرة أو عنصرية باغية أو طبقية حاكمة.

نداء عالمي ودعوة شاملة وتربية قرآنية للفرد والمجتمع والبشرية.

إن ابتداء السورة بهذا النداء الإلهي الذي يقرر وحدة الأصل الإنساني للناس جميعاً لا فرق بينهم في الخلق والكرامة تضع للبشرية أرقى مفهوم لخصائص

ص 9

الإنسان في الوقت الذي ينظر فيه الرجل الحضاري في عرف القرن العشرين إلى المرأة أنها من مطالب المتعة والوجاهة الاجتماعية فحسب.

إن الرجل والمرأة زوجان يكمل أحدهما الآخر كما اقتضت حكمة الله تعالى وفطرته.

لقد دفع القرآن الكريم عن المرأة الظلم بكل أنواعه ووضعها في المكان اللائق بها وفي مصاف الرجل فهي الأم التي رفع من شأنها وقرن وجوب طاعتها وبرها بوجوب طاعة الله ووحدايته: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً". وهي الزوجة التي تحاط بالرعاية والمعروف وحسن المعاملة: "خيركم خيركم لأهله". وهي الابنة التي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حسن رعايتها وتربيتها سبباً لدخول والدها الجنة. وهي التي تحاط بالحنان والرعاية والإنفاق من الرجل سواء كان أباً أو زوجاً أو أماً أو ابناً، لها نصيبها من الميراث رغم عدم تكليفها بالاتزامات المالية. هذا بجانب مالها من حرية العقيدة والفكر والتعبير والتملك واختيار الزوج على قدم المساواة مع الرجل في الكرامة الإنسانية والثواب والعقاب.

ص 10

النص الأول

وحدة الأصل الإنساني وتقرير مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة والناس جميعاً.

رعاية اليتيم والمحافظة على ماله.

تعدد الزوجات وأداء المهر إلى النساء نحلة.

الحجر على السفية حفظاً للمال من أن يصرف في غير ما شرع له.

"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً...".

"وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تاكلوا أموالكم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً".

"وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيماكم ذلك أدنى ألا تعولوا".

"وآتوا النساء صدقاتهن نحلة..."

ص 11

"ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً".
"وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا...".

"للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً".

إسرافاً وبداراً أن يكبروا: البدار المبادرة والمسارة إلى الشيء. أي لا تأكلوا ولا تسرفوا في أخذ أموال اليتامى وتسرعوا في ذلك قبل أن يكبر اليتيم ويلزمكم تسليمها إليه من أيديكم.

ص 12

الناس متساوون لا فضل لأحدكم على الآخر فكلهم من آدم وإن أفضلهم ألقاهم وأحسنهم عملاً.
وجوب صلة الرحم والحفاظ على تماسك المجتمع، قال صلى الله عليه وسلم: "لا يدخل الجنة قاطع رحم"، يعني قاطع رحم "مسلم".

إباحة تعدد الزوجات شرط العدل بينهن، وفي هذا تحقيق مصلحة للبشرية لدرء ماقد ينجم من أوضاع فردية أو اجتماعية تدعو الضرورة إلى مراعاتها كالحروب وغيرها، فلو كان التعدد محرماً لكان ذلك حداً لحرية المرأة أكثر ما يكون حداً لحرية الرجل، لأن الرجل لا يعدد إلا بمشئته المرأة نفسها فلولا حاجتها للزوج لما وافقت على الزواج من رجل متزوج بأخرى. هذا والتعدد محصور في أربع وشدد فيه على العدل المستطاع بين الزوجات في النفقة والمعاملة والمبيت أما في المشاعر الخفية فهي غير ممكنة وغير مطلوبة على أن لا يندفع الزوج وراء مشاعره إلى درجة الظلم.

ومع ذلك كله فالمرأة لها الحق عند الزواج أن تشترط على الزوج أن لا يعدد.

ص 13

وحوب رعاية الأيتام والمستضعفين من الناس والإحسان إليهم.

الأسئلة والمناقشة

ما نظرة الإسلام إلى المهر؟ وما الحكمة في ذلك؟

هل يعد الحجر على السفية تدخلاً في حريته الشخصية؟ ولماذا؟

قرر الإسلام مبدأ وحدة الأصل الإنساني، اذكر الآية التي تدل على ذلك.

ص 14

النص الثاني

... أحكاماً تتعلق بنظام الميراث في الإسلام.

الدعوة إلى التزام أحكام الله وحدوده وعدم الخروج عنها.

"وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً".

"إن الذين ياكلون أموال اليتامى ظلماً إنما ياكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً".

"يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين...".

ص 15

"ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن... ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم...".

ص 16

الميراث حق ثابت للرجل والمرأة وكان الجاهليون لا يورثون النساء والصغار.

قسمة الميراث تشريع بينه رب العالمين للورثة بحسب ما يدل على الميت بصلة.

إعطاء من لا يرث من الأقارب إذا حضروا القسمة قدر من المال وذلك لإضفاء روح المحبة والتضامن على الجماعة المسلمة.

أموال اليتامى أمانة في أعناق الأولياء فليعاملوا اليتامى كما لو كانوا أولادهم وليضعوا أنفسهم مكان الميت الذي ترك ذرية ضعافاً ثم لينظروا كيف يحيون أن يتعاملوا معهم.

نظام الميراث في الإسلام مبني على العدل المطلق وفيه توازن محكم بين أعباء الذكر وأعباء الأنثى فللذكر مثل حظ الأنثيين تبعاً لأعباء الرجل المترتبة عليه تجاه المرأة من وجوب الإنفاق عليها في كل الحالات ورعايتها.

الأسئلة والمناقشة

بين المبدأ الذي قام عليه نظام توزيع تركة الميت على الورثة في الإسلام.

ما الحكمة من جعل نصيب الرجل ضعفي نصيب الأنثى في الميراث؟

ص 17

النص الثالث

... أحكاماً إلهية للمحافظة على الأعراض والأنساب.

بياناً لعقوبة الزنى في أول الإسلام وقد نسخ هذا الحكم بما نزل في سورة النور.

المهر ملك للمرأة فلا يجوز التضييق عليها لإكراهها على الخلع.

ص 18

"يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتينكمهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشرهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً".
"وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً تأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً".

شرح المفردات

الفاحشة: الزنى

... وقد جاء هذا الحكم فيما بعد وهو أن الزانية البكر تجلد مئة جلدة والثيب ترحم حتى الموت.
تعضلوهن: تضيقوا عليهن.

ص19

علينا أن نحافظ على الأعراض لأن انتشار الفاحشة يعرض المجتمع للتفكك والانهيار.
لا يجوز التضيق على المرأة بل تجب معاملتها بالإحسان فإن كره منها خلقاً سره منها خلق آخر.
لا يجوز أخذ شيء من مهر المرأة وهي حرة في التصرف به كما تشاء إلا إن هي أعطت شيئاً منه عن طيب نفس.

الأسئلة والمناقشة

ما عقوبة كل من الزاني المحصن وغير المحصن؟
ما الأساس الذي تعتمد عليه العلاقة الزوجية في الإسلام؟
وازن بين ما كانت عليه المرأة في الجاهلية ومكانتها في الإسلام؟

ص20

النص الرابع

ص21

"يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم..."
"وخلق الإنسان ضعيفاً"

ص22

شرح المفردات

كتاب الله عليكم: شريعته عليكم فالزموها.
سنن الذين من قبلكم: طريقة ومسلك الأنبياء والصالحين قبلكم.

الإرشاد والتوجيه

مكانة المرأة العالية في الإسلام مساوية لمكانة الرجل في الحقوق والواجبات والثواب والعقاب.
الإسلام حريص على بناء الأسرة بناء سليماً كريماً.
يريد الله منا أن نتأمل في كتابه ونطبق أحكامه لنهتدي إلى ما فيه صلاحنا وسعادتنا.

ص24

النص الخامس

حرمة الأموال والأنفس فلا يجوز أخذ الأموال إلا بحق شرعي كما لا يجوز الاعتداء على نفوس الناس وحرمتهم.
أحكاماً تتعلق بنظام الأسرة وقوامه الرجل ونشوز المرأة.
"يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً..."
"ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن..."

ص25

"الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً..."

الرجال قوامون: الرجل قيم على المرأة بمعنى رئيسها والمسؤول عن إدارة مؤسسة الأسرة وحماتها.
بما فضل الله بعضهم على بعض: تفضيل مسؤولية وتكليف.
قانتات: طائعات لأزواجهن فيما لم يحرمه الله.
نشوزهن: نشزت المرأة إذا عصت زوجها وترفعت عليه وامتعت عنه.
للأموال في الإسلام حرمة فلا يجوز الاعتداء عليها إلا بحق شرعي فالتصرفات المالية مرتبطة بعقيدة المسلم وتندرج تحت الثواب والعقاب.

ص26

لا يجوز الاعتداء على الأنفس إلا بحق شرعي كما ورد في الحديث الشريف: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة".

تقرير استقلالية الزوجة عن شخصية زوجها في التملك وحرية التصرف بالمال.
للرجل حق القوامه على النساء بما منحه الله من صفات، قوامه توجيه ورعاية وحفظ.
وجوب اتباع النهج الذي بينته الآيات في معالجة أية مشكلة قد تقع في الأسرة حرصاً على سلامتها من التفكك.

الأسئلة والمناقشة

ما القاعدة التي يجب أن يستند عليها المؤمن في تصرفاته المالية؟
بين معنى القوامه في قوله تعالى: "الرجال قوامون على النساء".

ما المراحل التي يمر بها الإصلاح بين الزوجين في حالة حصول خلاف ونشوز قبل اللجوء إلى الطلاق؟
ص 27

النص السادس

وجوب الإحسان إلى الوالدين وذوي القربى والناس أجمعين.
عرض لبعض مظاهر النفاق وصفات المنافقين.
"وعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً".
"واعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً"

ص 28

"إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لذه أجرأ عظيماً".

ص 29

علينا أن نحسن إلى الناس جميعاً سواء كانوا جيراناً قريبين أو بعيدين.
المحافظة على نمو معاني الإحسان في نفوس أفراد المجتمع الإسلامي فقد كره الله تعالى كل ما يحد من ذلك وعلى رأسها الكبر، قال صلى الله عليه وسلم: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر".
وجوب تبليغ رسالة الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة دون إكراه أو عنف.

ص 30

الأسئلة والمناقشة

بين الأخطار التي تنشأ عن وجود المنافقين في المجتمع.
ما الإحسان؟ وكيف يطبق مع الوالدين؟

ص 31

النص السابع

بعض أعمال اليهود وصفاتهم وموقفهم من دعوة الإسلام.
التهديد والوعيد للمنحرفين من أهل الكتاب.
مصير الكافرين ومصير المؤمنين الذين يعملون الصالحات.
"ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل".
"من الذين هادوا بجر فون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا...".
"يا أيها الذين أتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقاً لما معكم...".
"ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً".
"أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيراً".

ص 33

من الذين هادوا: جماعة من اليهود.
إن اليهود لا يألون جهداً في إضلالنا وعدائنا وتكذيب رسولنا الكريم والتأليب ضدنا وتحريف الكتب السماوية.
الكتب السماوية في أصلها تدعو إلى الإيمان بالله والعمل الصالح.
اليهود يتعاونون مع المشركين والملحدون ضد المسلمين لأنهم يرون في الإسلام كشفاً لأساليبهم الماكرة وأخلاقهم الشريرة.
من أسباب عداوة اليهود للعرب أن الله بعث محمداً خاتم النبيين من العرب وكانوا يعتقدون أن النبوة مقصورة عليهم.

ص 34

الأسئلة والمناقشة

استخلص من القرآن الكريم الصفات التي يتصف بها اليهود.
بين بماذا اتفقت الرسالات السماوية وما أثر ذلك في الإنسان؟
بين أسباب عداوة اليهود للعرب.

ص 35

النص الثامن

الحث على أداء الأمانة والاحتكام إلى شرع الله في كل مجالات الحياة وفي الخلافات.
وجوب إقامة العدل بين الناس.
الرجوع إلى حكم الطواغيت من أخلاق المنافقين وقد نهى الله عن ذلك.
"إن الله يامرکم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل...".
"يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم...".
"... رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً".

ص 37

علينا أن نؤدي الأمانة إلى أهلها سواء أكانت تلك الأمانة لله أم العباد، وعلى رأسها معرفة الله والإيمان به وتطبيق شرعه.
علينا أن نعدل بين الناس في كل جوانب حياتنا.

الأسئلة والمناقشة

ما أنواع الأمانة التي على المسلم أن يؤديها؟

ص 38

النص التاسع

تحذير المؤمنين من مفاجأة العدو لهم...

النفور والجهاد في سبيل الله لحماية المستضعفين من الرجال والنساء والولدان.

موقف المنافق عند المعركة والشدائد.

"يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم..."

"وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً..."

"الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت..."

"... إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله..."

ص 40

أن نلبي داعي الجهاد في سبيل الله دون تردد، والجهاد فرض لإزالة الظلم وتحرير الأمم، وحماية المستضعفين أينما وجدوا حباً لله لا حباً في إراقة الدماء واستعباد الشعوب.

المنافقون في الداخل أشد خطراً على الأمة من العدو الخارجي فواجب المسلم الحذر منهم.

الأسئلة والمناقشة

ما واجب المسلم تجاه كيد الأعداء؟

اذكر بعض صفات المنافقين في السلم والحرب.

ما أهداف الجهاد في الإسلام؟

كيف تبطل زعم من يقول: إن الإسلام انتشر بحد السيف؟

ص 41

النص العاشر

موقف المنافقين من الرسول ودعوته والإضرار بالمسلمين، عرض لبعض صفات المنافقين.

"فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرص المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا..."

ص 42

من صفات المنافقين إفشاء أسرار المسلمين فالحذر منهم واجب.

كل إنسان مسؤول عن نفسه فعليه أداء واجباته دون النظر إلى تقصير الآخرين.

ص 43

الأسئلة والمناقشة

ما الأسلوب الذي يجب أن يتبعه المسلم في دعوته مع الدليل؟

ص 44

النص الحادي عشر

وجوب حفظ النفس الإنسانية وعدم قتلها وجزاء القتل الخطأ والعمد.

ص 45

"وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأً ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا..."

"ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً"

"يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتيبنوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة..."

ص 46

لا يجوز موالاة أعداء الله ومحبتهم: "لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء".

يريد الكافرون أن ينحرف المؤمنون عن دينهم ويسعون إلى احتلال أرضهم فعلينا الحذر منهم.

على المسلمين أن يعدلوا مع غيرهم في معاملاتهم الدولية لتكون السيادة لمنطق الحق والعدل، وأن العلاقات الإيمانية بين الناس ثلاثة أنواع:

1. العدل وهو مطلوب مع الجميع حتى مع الأعداء.

2. الإحسان وهو مستحب ومرغوب مع الجميع وهو أعلى مرتبة من العدل.

3. الولاية وهي علاقة ثقة وإيثار وتناصر وتكافل وهي لا تكون إلا مع المؤمنين بعضهم بعضاً.

حرمة دم المؤمن على أخيه كما لا يجوز سفك دم أي إنسان إلا مع وجود سبب شرعي.

الأسئلة والمناقشة

لماذا لا تجوز موالاة أعداء الله؟

وازن بين العدل والإحسان والموالاة.

ما واجب المسلم عند سماعه خيراً أو نبأ؟

ص 47

النص الثاني عشر

بيان درجة المجاهد في سبيل الله...
الهجرة من المكان الذي لا يتمتع فيه المسلم بحرية العقيدة والعبادة إلى حيث يأمن ذلك.
" لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلاً وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً."
"إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها... إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً".

ص 48

"ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة...".
"ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم...".
"إن الله أعد للكافرين عذاباً مهيناً".

ص 49

المجاهد في سبيل الله خير من الذي قعد.
جواز الهجرة إلى بلد آخر لمن لم يتمكن من أداء واجباته الدينية فراراً بدينه وقد أعد الله له ملاذاً يطمئن فيه، قال تعالى: "ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله".

ص 50

... فليس الكافر أولى من المسلم في تحمل الشدائد ومرارة الحرب.
وليس الجبهة الأرضية فقط هي المطلوب الدفاع عنها من قطعة أرض أو حصن أو مدينة فالعدو يفتح جبهات متعددة منها الجبهة الفكرية والغزو الفكري فيجب ان نحصن أنفسنا لصد هجمات العدو الأرضية والفكرية معاً.

الأسئلة والمناقشة

متى يباح للمسلم أن يقعد عن الخروج إلى الجهاد؟ ولماذا؟
الغزو الفكري أشد خطراً من الغزو العسكري بين ذلك.

ص 51

النص الثالث عشر

وجوب العدل بين الناس في الأحكام والخصومات.
النهي عن اتهام البريء.

النص

"إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً".

ص 52

"ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً".
" ... أو إصلاح بين الناس..."

" ... ويتبع غير سبيل المؤمنين..."

ولا تكن للخائنين خصيماً: لا تكن مدافعاً ومخاصماً عن الخائنين.

ص 53

فالأبيات القرآنية من شأنها ان تحرك في الإنسان مشاعر الرقابة الداخلية وتربي في الجماعة الإسلامية الشعور بالمسؤولية لتنهض بتكاليدها في خلافة الأرض بالعدل والإحسان.

الأسئلة والمناقشة

ما الأساس الذي يركز عليه سلوك المسلم حتى يكون عادلاً مع الناس جميعاً؟

ص 54

النص الرابع عشر

... ولا يغفر الله لمشرك مات على شركه...
"وما للظالمين من أنصار".

التحذير من الشيطان وأعدائه الذين يسعون في إضلال الناس عن الهدى والحق.
العدالة الإلهية ومصير الكافرين ومصير المؤمنين يوم القيامة.

ص 55

"والذين آمنوا و عملوا الصالحات سندخلهم جنات...".
"ليس بأمانيتكم ولا أمانتي أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً".
"ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً".

ص 56

فليغيرن خلق الله: كالتخنث وتشبه الرجال بالنساء.
كل إنسان محاسب عما كسبت يده ولا تزر وازرة وزر أخرى.

... إنما نزل (القرآن) ليبيني أمة وحضارة إنسانية سعيدة ودستوراً ومرجعاً وهداية للناس.
الشيطان يزين للناس أعمالهم الضارة...
الأسئلة والمناقشة

هل يكفي للنجاة في الآخرة أن يكون قلب الإنسان طيباً ونظيفاً دون عمل؟

ص 57

النص الخامس عشر

... أحكاماً تتعلق بنظام الأسرة والزواج من اليتيمات ومعالجة النشوز من أحد الزوجين.
العدل بين النساء.

أركان الإيمان ووحدة الرسالة الإلهية إلى البشر.
"ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكوهن والمستضعفين من الولدان وإن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليمًا".

"ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم..."

ص 58

"... ولقد وصينا الذين أتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله...".
"يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً".

ص 59

علينا أن نكرم اليتيمات ونعطينهن حقوقهن، والمستضعفين من الصغار وعدم حرمانهم من الميراث لصغرهم أو ضعفهم.

أن نحرص على حسن العلاقات والروابط الزوجية والتعامل بالإحسان بين الزوجين.
علينا أن نعدل بين الزوجات في حال التعدد فيما نملك.
وجوب أداء الشهادة على الوجه الصحيح دون تحريف أو تبديل أو تأثر بغنى أو فقر أو قرابة وغير ذلك قال تعالى:
"ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى".

الأسئلة والمناقشة

بين كيف واسبى الإسلام الأيتام واليتيمات وكيف كان حالهم في الجاهلية؟
لماذا كان الطلاق مشروعاً في الإسلام؟
ما شروط إباحة تعدد الزوجات؟
ما موقف الإسلام من الرسالات السماوية السابقة؟

ص 60

النص السادس عشر

صفات المنافقين واتخاذهم الكافرين أولياء من دون المؤمنين وما أعد الله لهم من العذاب الأليم وسيجمع الله المنافقين والكافرين في نار جهنم جميعاً.
الموقف الذي يجب أن يتخذه المؤمنون تجاه المستهزئين بالدين.

جواز أن يجهر المظلوم بسببات من ظلمه ليدفع عن نفسه شره ويحذر منه غيره.
"إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً".
"بشر المنافقين بأن لهم عذاباً أليماً"
"الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين...".

"... إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً".
"... وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين... ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً".
"يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين...".

ص 62

على الإنسان المؤمن أن يتجنب النفاق وألا يوالي المنافقين بل علينا أن نوالي من والى الله تعالى ونحبه قال تعالى:
"والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض".
لا يجوز أن نستعين بالكافرين من دون المؤمنين ونرجو العزة منهم.
من صفات المنافقين التريص بالمؤمنين والمخادعة...
لا يجوز أن نذكر سيئات الناس وعيوبهم إلا في مواقف التظلم لإحقاق الحق وإبطال الباطل وتحذير الناس من الظلم.

الأسئلة والمناقشة

بين الفرق بين الكافر والمنافق وأيها أشد خطراً على الأمة؟ ولماذا؟
كيف تحقق موالاة المؤمن في حياتك اليومية؟
اذكر أبرز صفات المنافقين.

ص 63

النص السابع عشر

بيان من هو الكافر وما مصيره والمؤمن وجزاؤه.
تعنت اليهود ومكابرتهم ونقضهم للعهد.
ما قاله اليهود في عيسى عليه السلام وزعمهم أنهم قتلوه وما قتلوه يقيناً.

عقيدة المسلم في عيسى عليه السلام وأنه نبي الله ورسوله.
بيانا من الله بأن المخلصين من أهل الكتاب منهم من استجاب لله وآمن به ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم.
"إن الذين يكفرون بالله ورسوله... أولئك هم الكافرون حقاً وأعدنا للكافرين عذاباً مهيناً".
"والذين آمنوا بالله ورسوله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف يؤتيهم أجورهم...".
"يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة...".
"فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين عذاباً أليماً".
"لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك...".

ص 65

الرسالات السماوية كلها في أصلها واحدة تدعو إلى مبدأ واحد وهو الإيمان بالله وحده.
من لم يؤمن بواحد من رسل الله فهو كافر وله عذاب مهين وخلود في النار.
على المؤمن أن يستجيب إلى دعوة الحق إذا ظهرت براهينه ولا يجوز أن يكابر ويتعنت.
فعقيدتنا في عيسى أنه نبي مرسل من عباده الذين اصطفاهم وأنه لم يقتل ولم يصلب بل رفعه الله إليه.

الأسئلة والمناقشة

بين عقيدة المسلم في عيسى عليه السلام تفصيلاً.
اذكر أهم صفات اليهود من خلال دراستك للآيات الكريمة.
ما العبرة من ذكر صفات اليهود مفصلاً وفي سور متعددة من القرآن الكريم؟

ص 66

النص الثامن عشر

بيان أن الرسالات السماوية كلها تدعو إلى مبدأ واحد في أصلها وهو الإيمان بالله وحده وإخلاص العبودية له.
عدم المغالاة في شأن عيسى عليه السلام فهو عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم خلقها بقدرته كبقية خلقه من غير خضوع لنظام التوالد المعتاد وبيان أن عيسى عليه السلام يقر بعبوديته لله سبحانه.
بيان أن الحكمة من التشريع هي إنقاذ الناس من الضلال إلى الهدى.

النص

ص 67

"إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم...".
"يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيراً لكم...".
"يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق...".

ص 68

"يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم...".
"وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين...".
لا تغلوا في دينكم: الغلو هو التجاوز للحد والمقصود هنا: لا تتجاوزوا الحد في حق عيسى فتحجلوه إلهاً.

ص 69

وروح منه: أي روح عيسى من خلق الله بأن أرسل جبريل فنفخ في درع مريم فحملت بإذن الله.
يبين الله لكم أن تضلوا: يبين الله لكم هذه الأحكام كي لا تضلوا.
رسالات الله كلها تلتقي عند الإيمان بالله وحده وما نشأ من اختلاف فهو ناشئ عن العصبية والضلال والغرور والتقليد الأعمى.

المسيح عيسى بن مريم رسول الله أيده الله بمعجزات فلا يجوز أن نخرجه عن حيز نبوته وعبوديته لله إلى اتخاذه إلهاً، فقد وصف الله من يفعل ذلك بالكفر. قال تعالى في بيان حقيقة عيسى: "إن هو إلا عبد أنعمنا عليه". وقوله: "ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام".

الأسئلة والمناقشة

فيم تتفق الرسالات السماوية؟

ما عقيدة المسلم في عيسى عليه السلام؟

ص 70

قسم الدراسة والاستحفاظ

ص 71

النص الأول: الدعوة إلى توحيد الله ونبذ التقليد الأعمى

"ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حباً لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العقاب".

ص 73

التوحيد فطرة: إن الإنسان مفطور على الإيمان وهو الأصل في عقيدته ولا يحتاج إلى دليل في إثباته. فلو ترك الإنسان وفطرته السليمة لما أقر إلا بالله واحد لا شريك له. ولكن طراً على الإنسان ما شوه فطرته وأخل في تفكيره فاتخذ إلى جانب الإله سبحانه آلهة أخرى يعبدونها.

التفكير الصحيح طريق الإيمان: إن العقل الذي أودعه الله في الإنسان وميزه به عن سائر مخلوقاته قادر على الوصول بالإنسان إلى معرفة الحقيقة إذا أحسن الإنسان استعماله. وترك له حرية التفكير قال تعالى: " قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا".
الكون هو مجال التفكير: وإن هذا الكون الفسيح هو مجال التفكير.

ص 75

إهمال العقل: إن بعض الجاهلين أهملوا عقولهم وأخذوا يعتقدون بأن الله شركاء مماثلين له في القدرة والعلم وسائر الصفات مع أنهم صنعوا هؤلاء الشركاء بأيديهم من الحجارة أو الأخشاب.

ص 76

على المسلم أن يتأمل في الكون ويتفكر فيه ليزداد إيماناً.
على المرء أن يتفحص كل دعوة يريد أن يتبناها قبل أن يدعو إليها.

الأسئلة والمناقشة

بين كيف يكون الإيمان فطرة في نفس الإنسان.
وضح كيف كرم الإسلام العقل أفضل تكريم.
لماذا وصف الله الذين قلدوا آباءهم بالكفر بأنهم صم بكم عمي فهم لا يعقلون؟

ص 77

النص الثاني: الناس سواسية

أعلن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوته وبين أنه مرسل للناس كافة بشيراً ونذيراً فاستجاب لدعوته جماعات من الناس وكان أكثر من استجاب لدعوته من الفقراء والمستضعفين من أمثال صهيب الرومي وسلمان الفارسي وبلال الحبشي وعمار بن ياسر وخباب بن الأرت وعبد الله بن مسعود وذات يوم مر جماعة من زعماء المشركين برسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدوه قاعداً في ناس من ضعفاء المؤمنين كعمار وصهيب وبلال فلما رأوهم حول الرسول حذروهم فأتوه فخلوا به وقالوا: لو أبعدت عنك هؤلاء لجالسناك وأخذنا عنك فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما أنا بطارد المؤمنين قالوا إنا نحب أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا فإن وفود العرب تأتيك فنستحي أن ترانا العرب مع هذه الأعداء فإذا نحن جنناك فأقمهم عنك فإذا نحن فرغنا فاقعد معهم إن شئت فأنزل الله في ذلك هذا النص:
"ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين".

ص 78

تقرير مبدأ المساواة: لقد قرر الإسلام مبدأ المساواة وقام على أساسه وأكده مراراً فلا فضل للإنسان على آخر بعرق أو بمال أو بسلطان. والناس يتفاضلون فيما بينهم عند الله بالتقوى والعمل الصالح قال تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم". وقال عليه السلام في خطبة حجة الوداع: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم آدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى".

ص 79

فانطلاقاً من هذا المبدأ نبه الله ورسوله إلى أنه لا يجوز أن يفرد لهؤلاء الزعماء مجلساً يختصهم به ويحرم من حضوره هؤلاء الفقراء الضعفاء.
الحياة ابتلاء واختبار: إن الحياة بما فيها من متناقضات هي مجال اختبار وامتحان للإنسان فوجود الغني اختبار للفقير هل يحسده على ما آتاه الله من فضله وينسى ما أنعم الله عليه من صحة وسلامة. ووجود الفقير اختبار للغني هل يعطف عليه ويشكر النعمة التي أنعمها الله عليه قال تعالى: "وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم إن ربك سريع العقاب وإنه لغفور رحيم".
كرامة الإنسان فيما يحمل من مبادئ سامية: فالإنسان لا يكرم لفقره ولا لغناه ولا لنسبه ولا لجاهه وإنما لما يحوي في نفسه من مبادئ وقيم.

ص 80

... هذا إذا كانت المعصية تتعلق بحق من حقوق الله. أما إذا كانت المعصية تتعلق بحق من حقوق العباد فلا بد من إضافة شرط رابع وهو أداء الحق لصاحبه أو مسامحة صاحبه به.

يجب التواضع إلى الفقراء المؤمنين.

الأسئلة والمناقشة

بماذا يتفاضل الناس فيما بينهم؟

بين كيف يكون وجود الغني اختباراً للفقير ووجود الفقير اختباراً للغني.

بين لماذا يشترط لصحة التوبة فيما هو حق العباد أن يؤدي التائب الحق لصاحبه أو أن يسامحه به.

النص الثالث: ولاء المؤمن لربه وجهاده في سبيله

" يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون".

ص 83

مولاة أعداء الله: المؤمنون أمة واحدة هدفهم فيما بينهم إقامة دين الله وشرعه في هذه الأرض، ودين الله هو الرابطة التي تربط فيما بينهم، ولقد جعل الله هذه الرابطة فوق أية رابطة من قرابة وغيرها. ومن هنا حق على المؤمن أن يوالي من يوالي دينه ويؤيد من يؤيده، وأن يعادي من يعاديه ولو أباً أو أخاً فالرابطة التي أقامها الله رابطة إيمان وعقيدة وهي الرابطة الحقيقية الواقعية قال تعالى: " لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم".

التخلف عن الهجرة من أجل الأهل والمال

... كان لزاماً على كل مسلم أن يهاجر في سبيل الله.

... وليجاهد في صف المؤمنين... "يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله انطلقتم إلى الأرض...".

ص 84

... ووجوب الهجرة قد توقف بعد أن فتحت مكة واتسعت دار الإسلام وحل محل الهجرة الجهاد في سبيل الله إلا من أسلم في دار الكفر وخشي على دينه فالهجرة في حقه باقية...

... بعد ان فرغ من فتح مكة وهدم دولة الأوثان...

ص 85

وجوب الولاء لله وحده ونصر المؤمنين بعضهم لبعض.

الأسئلة والمناقشة

بين لماذا كانت رابطة الإيمان والعقيدة أقوى من كل الروابط الأخرى.

ص 86

النص الرابع: أسس بناء المجتمع السليم (1)

"وأت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً".

"ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئاً كبيراً".

"ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً".

"ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً".

"ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً".

ص 87

الأمر بأداء الحقوق: لأن الفرد جزء من مجتمعه يسعده ما يسعدهم ويشقيه ما يشقيهم فقد فرض الله على المسلمين نظاماً تكافلياً يجب عليهم تطبيقه ومن هذا النظام التكافلي:

1. أداء الحق لذوي القربى ويكون ذلك بالإنفاق عليهم ومساعدتهم عند الحاجة.
2. المسكين: وهذا يأخذ حقه من الزكاة قال تعالى: "إنما الصدقات للفقراء والمسكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل"

ص 88

3. ابن السبيل: ويأخذ حقه من الزكاة كما مر في الآية السابقة. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه إذا لم تكف الزكاة لأداء الحقوق كان على الحاكم المسلم أن يفرض على الأغنياء ما يقوم بحاجة المحتاجين أخذاً من قوله عليه السلام: "إن في المال حقاً سوى الزكاة".

النهي عن التبذير: المال في نظر الإسلام مال الله وللمجتمع حق فيه فلا يجوز أن يتصرف الإنسان في هذا المال إلا على الطريقة التي أمره الله بها وأما صرف المال فيما حرم الله فهو إضاعة لثروة الأمة من غير فائدة وهو حرام وقد جعل الله المبذرين إخواناً للشياطين يسببون على طريقتهم التي تؤدي إلى عقاب الله في نار الجحيم.

ص 89

النهي عن قتل الأولاد: وما دام الرزق بيد الله فلا يجوز أن تقتل ولدك سواء كان ذكراً أم أنثى خشية الوقوع في الفقر فقد تكفل الله برزقك ورزقهم... ولقد كانت عادة الوأد معروفة في الجاهلية إما لخوف الفقر وإما لخوف العار وقد حرم الإسلام الوأد.

ومن قتل الأولاد المحرم في الإسلام ما يتعاطاه بعض الحوامل لإسقاط الحمل أو إجراء عملية فهذا محرم في الإسلام وهو من قتل النفس بغير حق، اللهم إلا إذا كان الجنين يؤدي بقاءه في بطنها إلى إزهاق حياتها فيجوز عند ذلك إسقاطه للضرورة.

النهي عن الزنى: والزننى اعتداء على الأعراض وتخريب للأسرة وللمجتمع وتهرب من المسؤولية ووسيلة لهلاك الأمة، ولذلك حرمه الله وجعله من الذنوب الكبائر التي يستحق الفاعل لها عقوبة شديدة في الآخرة. ولقد وضع الإسلام لصيانة المجتمع عقوبة على الزاني وهي الجلد مئة جلدة إذا كان الزاني غير متزوج والرجم بالحجارة حتى الموت إذا كان الزاني متزوجاً، وتشمل هذه العقوبة الرجل والمرأة على حد سواء قال تعالى: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة...".

ص 90

النهي عن قتل النفس إلا بحق: الدماء في الإسلام مصونة فلا يجوز إراقتها بغير سبب فمن قتل عامداً متعمداً اقتصد منه إلا إذا عفا أولياء القتيل. والذي يباشر القصاص في الإسلام هم ورثة المقتول تحت إشراف القاضي ومن بعد قضائه باستحقاق القصاص، وعلى أولياء القتيل أن يترفقوا فيمن يقتصون منه، ولا يتجاوزوا الحدود التي وضعها الله،

وليقتلوا القاتل بما قتل به من غير تجاوز. أما إذا كانت النفس مستحقة للقتل حل دمه ذلك كما ورد في الحديث: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة".
وجوب مراعاة حقوق المساكين والأقارب والدعوة إلى الاعتدال في الإنفاق.
تحريم قتل الأَوْلاد خوف الفقر والفاقة.
النهي عن الزنى لانه اعتداء على الأعراض وانتهاك لحرمان المجتمع.
منع قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق.

ص 91

الأسئلة والمناقشة

بين كيف يجري أداء الحق لذوي القربى.
هل يجوز الأخذ من أموال الناس فوق فرض الزكاة؟ وضح ذلك.
بين الأضرار التي يسببها التبذير في حياة المجتمع.
ابحث في الأسباب التي كانت تدفع بعض العرب إلى قتل أبنائهم ثم بين كيف عالج الإسلام هذه العادة.
بين كيف كانت عقوبة الزاني ردعاً كافياً عن ارتكاب الزنى وحفظاً للمجتمع.
بين متى يجوز قتل النفس بحق في الإسلام ولماذا؟

ص 92

النص الخامس: أسس بناء المجتمع السليم (2)

"ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً".
"ولا تمش في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً".
اليتيم: من فقد أباه ولم يبلغ الحلم من بني الإنسان.

ص 93

النهي عن أكل مال اليتيم: لقد جعل الإسلام أكل مال اليتيم من الذنوب الكبائر. ولقد ذكر القرآن الكريم أن مال اليتيم ينقلب في بطن أكله ناراً تحرقه، قال تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً". وجعل من الواجب على المسلمين حمايته ورعايته وتنميته من غير مقابل. اللهم إلا إذا كان القائم على شؤون اليتيم ولياً فقيراً جاز له أن يأكل من مال اليتيم على مقدار الحاجة قال تعالى في شأن مال اليتيم: "ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف".

ص 94

النهي عن التقليد من غير برهان: ... ولقد أنعم الله على الإنسان بوسائل التفكير وهي الحواس الظاهرة وفي رأسها السمع والبصر والعقل المفكر الذي يكتسب صور الأشياء عن طريق الحواس والإنسان مسؤول عن عقله وحواسه إذا أهملها أو إذا وجهها الوجهة الضارة.
النهي عن الكبر والخيلاء: ومن أخلاق المؤمن التواضع وعدم الكبر والكبر من أعظم الأمور التي تمنع الإنسان من قبول الحق والانصياع إليه.

منع أخذ أموال اليتامى وجوب الوفاء بالوعد.
وجوب العدل في الكيل والميزان وعدم هضم حقوق الآخرين.
مسؤولية الإنسان عما أودع الله فيه من حواس.
التواضع للناس وعدم التعالي والتكبر عليهم.

الأسئلة والمناقشة:

بين لماذا كان أكل أموال اليتامى من الكبائر.
لماذا أمرنا الله تعالى ألا يكون إيماننا تقليداً لغيرنا من غير برهان.
ما حواس العقل وما أثرها في تكوين الإيمان في نفس الإنسان؟

ص 95

النص السادس: موقف الإسلام من الترف والمترفين (قصة قارون)

"إن قارون كان من قوم موسى فيغى عليهم...".
"... ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين".
"فخرج على قومه في زينته قال الذين يريدون الحياة الدنيا يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لذو حظ عظيم".
"فخسفنا به وبداره الأرض...".
"... ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر...".
"تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين".
بغى عليهم: طغى وتجبر وظلم.

ص 97

علواً في الأرض: بغياً وظلماً في الأرض.
العاقبة للمتقين: النهاية المحمودة للذين يتقون الله.
المال فتنة واختبار: المال في يد الإنسان فتنة واختبار قال تعالى: "واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة"، وإنفاقه في الوجوه المشروعة نجاح في الاختبار، لأن الله ابتلى الغني حتى يستخرج منه الشكر وابتلى الفقير حتى يستخرج منه الصبر. وللمال قوة غالبية على النفوس فهي بطبيعتها تحبه وتتعلقه... وهذا الحب قد يؤدي إلى الطغيان وتجاوز حدود

الله قال تعالى: "ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض"، "كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى"، "وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون".

ص 98

نسوق لك قصة... بطلها قارون من قوم موسى، وبدلاً من يؤثر ما يبقى على ما يفنى... ويحيا مع قومه على قدم المساواة أضله طغيان المال وأعماه فباع الآخرة بالدنيا وكان من الخاسرين. منح الله سبحانه قارون أموالاً طائلة فاضت عن حاجته فخبأها في خزائن... وجعلها كنوزاً مقدسة ومحجوزة لا ينتفع بها وحرّم الفقير حقه فيها، وكانت سبباً في استكباره وجوره وعلوه على قوم موسى بعد أن بالغ في استغلالهم واغتصاب أموالهم وامتصاص دماهم واستباحة أعراضهم. فنصح له المؤمنون منهم بالاستقامة والاعتدال ولم يتركوه يتخبط في ظلمات الباطل والفساد... ولا تطلب الإفساد في الأرض بما لك والاستعلاء بعلمك فيحل عليك غضب الله...

ص 100

عاقبة الطغاة: "يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور".

ص 101

الشكر أن تستعمل نعم الله تعالى فيما خلقت له وأن تؤدي منها حقوق الآخرين.
عاقبة الطغاة والظالمين الخزي والمذلة والمسكنة والدمار.

الأسئلة والمناقشة

في النص القرآني إشارة إلى السبب فيبغي قارون، ما هذا السبب؟ وما ألوان البغي التي ارتكبتها؟

ص 103

قسم الحديث الشريف

ص 104

الحديث الأول: حقوق الأخوة

"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه، إن الله لا ينظر إلى صوركم وأجسادكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم التقوى ههنا، التقوى ههنا، (ويشير إلى صدره) ألا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخواناً ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث".

ص 105

العرض: موضع المدح والذم من الإنسان.

1. **الأخوة الإسلامية:** وهي أخوة قررها الله جل جلاله قال تعالى: "إنما المؤمنون إخوة"، وجاء في الحديث الشريف "المسلم أخو المسلم"، "وكونوا عباد الله إخواناً". والإسلام يريد أن تكون هذه الأخوة أخوة عملية مجالاتها في الحياة العملية لا أخوة لفظية ليس لها مدلول عملي فمن آثار هذه الأخوة العملية:
أ. عدم الظلم: فالمسلم لا يتعدى على أخيه المسلم ولا يأكل حقه ولا يغتصب ماله قال (ص): "انقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة" وجاء في الحديث القدسي... "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا".

ب. عدم الخذلان: فمن واجب المسلم أن يهرع إلى معونة أخيه المسلم والأخذ بيده إلى ما فيه الخير ومساعدته ونصرتة.

ت. عدم احتقاره والاستكبار عليه: المسلمون في نظر الإسلام سواسية لا فضل لأحدهم على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح وقد جعل الرسول احتقار المسلم من الذنوب الكبرى قال عليه السلام: (بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم).

ص 106

ث. حرمة الدم والمال والعرض: لقد صان الله تعالى حياة الإنسان وماله وعرضه وأعد عقوبة القصاص لمستحل قتل المسلم، والحد بحق من أخذ ماله بغير حق واعتدى على عرضه بقول أو فعل قال عليه السلام: "كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه".

2. **العبرة بالحقائق لا بالمظاهر:** فقيمة الإنسان عند الله ليست بمظهره وحسن صورته بل هي متعلقة بسيرته الصالحة وبعمله الصالح الذي ينطلق من هدف صالح ونية صالحة...

ص 107

الإسلام يريد أن تكون هذه الأخوة أخوة عملية مجالاتها في الحياة العملية لا أخوة لفظية ليس لها مدلول عملي.
كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه.

الأسئلة والمناقشة

بين الآثار العملية للأخوة الإسلامية.

بين الآثار السيئة للظلم والخذلان والاحتقار في المجتمع.

ص 108

الحديث الثاني: الحياء

"إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت".

ص 110

فالحياء... يدفعك إلى تأدية الواجب عليك سواء كان لله أو للآدمي أو للمجتمع أو للوطن...

ص 111

لو اتصفنا بهذا الخلق الرفيع خلق الحياء من الله ومن عباده لحققنا كثيراً من الراحة والاطمئنان والثقة والمحبة والسلام في مجتمعنا... ولكن الكثير من المسلمين انحرفوا عن تربية الإسلام... بدون استحياء لا من الله ولا من الناس...

ص 112

.... وحماية أمتك من الضعف والتفكك والانحلال.

الأسئلة والمناقشة

ما الفوائد التي تعود على الفرد والمجتمع من العمل بهذا الحديث؟

ص 120

الحديث الرابع: المفلس الحقيقي

"عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع قال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي وقد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطي هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار".
قذف هذا: اتهمه بالزنى دون بيينة.

ص 121

حق الله وحق العباد: إن الصلاة والصيام هما حق الله تعالى ولكن السب والقذف وأكل أموال الناس بالباطل حق العباد.
حكم حق الله وحق العباد: من ميزة حقوق الله تعالى إذا قصر الإنسان فيها أنها تنفع فيها التوبة المخلصة... أما حقوق العباد فلا بد من أدائها أو تنازل أصحابها...

ص 122

الإضرار بالناس والمجتمع ذنب عظيم يعاقب الله عليه.

الأسئلة والمناقشة

إذا تنازل العبد عن حق له على عبد آخر فهل يعد ذلك حسنة له توازي هذا الحق الذي تنازل عنه؟ أو لا؟

بين حكم كل من حق الله وحق العباد.

ص 123

الحديث الخامس: المهلكات السبع

"عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال: ... وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل مال اليتيم... وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات".

ص 124

القذف: الرمي والمقصود به هنا الاتهام بالزنى.

المحصنات: العفيفات الطاهرات.

الغافلات: أي عن الفواحش وما قذف به فهو كناية عن البرينات لأن البريء غافل عما أصق به من الإثم والفواحش.

ص 125

القتل: يحذرنا النبي صلى الله عليه وسلم من قتل النفس التي عصمها الله بالإسلام أو بالمعاهدة قتلاً عمداً. ولما كان القتل قد يقع أحياناً بالحق كالفصاص من القاتل وكالقتل دفاعاً عن النفس قيد النبي صلى الله عليه وسلم المنهي عنه بالأل يكون بالحق. وجريمة القتل من أشيع الجرائم إن لم تكن أشيعها على الإطلاق فهي جريمة لا تكاد تبدأ حتى تتسلسل ضحاياها وتستشري كوارثها... لهذا وغيره حرم الله القتل وعده الرسول الكريم من المهلكات السبع قال تعالى: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق". وشرع فيه عقوبة القصاص لتكون من أسباب الأمن والاستقرار في حياة الناس قال تعالى: "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تعقلون".

ص 126

وفي الحديث استثناء لحالات يكون القتل فيها حقاً يقوم الحاكم بتنفيذه وقد حدد الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الحالات بقوله: "لا يحل دم امرئ مسلم... إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة".

أكل مال اليتيم: لقد حذرنا الله سبحانه من اقتراف هذا الجرم البشع بأسلوب مؤثر عندما قال في كتابه: "وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم"، وصوره لنا في صورة تنفر منه وبين عقابه فقال: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً"، وذلك لأن من أكل هذا المال اعتدى على ضعيف وأساء إلى يتيم فلم يرحم نله وبتمه... وقد رغب الإسلام في رحمة اليتيم والإحسان إليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين". ولقد عني الإسلام باليتيم عناية فائقة فوضع نظاماً يكفل المحافظة عليه وعلى أمواله:

1. أوجب على الحاكم أن يقيم على اليتيم وصياً يرعى شؤونه ويحفظ أمواله.

2. أثار الرحمة في نفوس الأوصياء، فقال تعالى: "وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً".

ص 127

3. حبيب إلى الوصي التعفف في مال اليتيم إن كان هذا الولي غنياً وأباح له أن يأخذ المتعارف عليه إن كان في حاجة إلى ذلك قال تعالى: "ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف".

4. هدد بالعذاب الأليم كل معتد على أموال اليتامى قال تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً".

5. أوجب تنمية هذه الأموال ودفع زكاتها وحرم استبدالها لغير صالح اليتيم قال تعالى: "وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم في إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً".

ص 128

"يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار...".

فعلى المسلمين ان يثبتوا في ميدان القتال...

وهذا الواجب يقتضي تدريب أبناء الأمة على الحرب وأعمالها...

"يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا...".

وفيه (التولي يوم الزحف) ظلم للدين والوطن والأمة بخيانة الأمانة...

قذف المحصنات: وهذه جريمة بشعة شديدة الخطورة لأن فيها انتهاكاً لحرمة البيوت ونيلاً من كرامة الحرائر الطاهرات ولأنها تقضي على عوامل الاستقرار في المجتمع،

ص 129

وتخرب كثيراً من بيوته بنشر التهم والظنون وتشجع على انتشار الفجور والفحش فيه قال تعالى: "إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة...". وترى مما تقدم أن الإسلام عني بحفظ أعراض النساء والرجال وحرم القذف الذي هو من آفات اللسان الذي يغري بالجرأة على الله والناس وينزع من القلوب الثقة والمحبة ويوقع العداوة والبغضاء. تشديد العقوبة على كلمة السوء ولو كانت مزاحاً لما تلحقه بالناس من أذى قال (ص): "...

وهل يكب الناس في النار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم".

والإسلام يحرم جريمة القذف ويشدد العقوبة عليها:

1. حرم الله القذف وعده الرسول من المهلكات.

ص 130

2. شرع للقذف بالزنى أو اللواط عقوبة مغلظة حددها قوله تعالى: "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون". ولعمري والله ما صان عرض المرأة أحد

كما فعل الإسلام ولا أكرمها أحد كما فعل الإسلام فما أكرم المرأة إلا كريم وما أهان المرأة إلا لئيم...

على المسلمين أن يبتعدوا عن كل ما من شأنه أن يثير في النفوس القلق... ويؤجج نار العداوة.

للبيوت حرمتها فلا يعتدى عليها باتهام الحرائر ظلماً وعدواناً، وللعقول حرمتها التي لا يجوز أن تهدم بالشرك أو بالسحر، وللنفوس حرمتها التي لا يحل أن يعتدى عليها بالقتل، وللأموال حرمتها فلا يجوز أكلها ظلماً بالربا وغيره، وللضعيف حرمتها فلا ينبغي القعود عن نصرته...

إكرام اليتيم وتجنب كل ما يسيء إليه أو يضر بمصالحه.

ص 131

الأسئلة والمناقشة

ما الحالات التي يباح فيها قتل النفس؟ وما تعليل هذه الإباحة؟

ما الضوابط التي وضعها الإسلام ليضمن عدم خوض اللسان في أعراض الناس؟

ص 132

الحديث السادس: الدعوة إلى الخير

ص 133

وطلب الله من المسلمين أن يتخصص منهم فئة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...

ص 134

الدعوة إلى الضلالة: ... ونشر الكتب والمقالات التي تروج للفساد والجريمة وتخريب مرافق الدولة ومؤسساتها والدعوة إلى تفريق صفوف الأمة وكل هذا وأمثاله معدود من الضلالة. ولا شك أن من يدعو إلى الضلالة والانحراف لا يقصد إلا هلاك الأمة وتفرقها وإلقاءها في مهاوي الرذيلة والانحطاط حتى تكون لقمة سائغة في فم أعدائها. وواجب الأمة أيضاً أن تقف صفاً واحداً في وجه هذه الشرذمة من المضللين فإن تخلت الدولة والأمة عن ذلك أوشك أن يعم الفساد وتنتشر الفوضى فيحيق بالأمة الهلاك والدمار.

ص 135

ومن واجب المسلم أن لا يستجيب لدعوة المضللين الفاسدين المفسدين... لأن من واجب المسلم أن يكون عاقلاً مفكراً... على المسلم أن يستجيب لكل دعوة خير وهداية ويتجنب كل دعوة فيها فساد وضلال.

الأسئلة والمناقشة

بين لماذا طلب الله تعالى من المسلمين أن يتخصص منهم فريق للقيام بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بين الوسائل التي تستطيع الأمة أن تحارب بها الضلالة وتق في وجهها.

ص 136

قسم البحوث الإسلامية

ص 137

نظام الأسرة

1. تكوين الأسرة

... تشمل جميع من يجب على الإنسان النفقة عليهم عند عجزهم عن الإنفاق...
وقد جعل الله تعالى الزوجة سكناً لزوجها قال تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها...".
ص 138

حض الإسلام على الزواج والترغيب فيه: لقد حث الإسلام على الزواج ورجب فيه واتخذ لذلك السبل الآتية:

1. أمر الإسلام الشباب بالزواج حفظاً لسلوكهم وأخلاقهم...
2. جعل الزواج أفضل من الانقطاع للعبادة...
3. ذم الرهبانية، والرهبانية ترك الزواج تعبدًا، قال عليه الصلاة والسلام: "لا رهبانية في الإسلام".
4. جعل المرأة الصالحة خير ما يكثر المرء...

ص 139

حكم الزواج في الإسلام: وفي نظر الإسلام لا تقوم الأسرة وتتشأ إلا عن طريق الزواج المشروع إلا أن هذا الزواج من حيث الالتزام به يختلف باختلاف حال الزوج فلا بد من تفصيل القول في حكمه:

1. إن الإسلام يفرض الزواج متى وجد الإنسان نفسه في حاجة إليه.
2. فمن لم يجد في نفسه حاجة إلى الزواج فالأفضل له أن يتزوج..
3. إذا لم يكن عنده القدرة على الزواج إما لعجز جسي أو لعجز مادي فهذا لا يطلب في حقه الزواج لما فيه من الإضرار به وبغيره.

ص 140

2. المحرمات في النكاح

إن الإسلام لم يطلق العنان للإنسان في الزواج يتزوج ممن يشاء وكيفما يشاء...

ص 145

ما زاد على الأربع: فلا يجوز للمسلم أن يجمع عنده في آن معاً أكثر من أربع نسوة فإذا طلق واحدة من الأربع أو ماتت جاز له أن يتزوج مكانها قال تعالى: "وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة".

المطلقة ثلاثاً: فلا يصح لها أن تعود إلى زوجها إلا بعد أن تتكح زوجاً غيره ويدخل بها ثم يفارقها وتنتهي عدتها منه فعند ذلك يجوز أن ترجع إلى زوجها الأول.

المشركات: هن اللواتي لا يؤمن بدين سماوي فهؤلاء لا يجوز الزواج منهن حتى بصرن مسلمات قال تعالى: "ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم". أما إذا كانت المرأة كتابية أي تدين بكتاب سماوي كاليهودية والنصرانية جاز الزواج منهن قال تعالى: "اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات والمؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم".

ص 146

لكن لا بد من القول إنه لا يجوز إكراهها على تغيير دينها وإجبارها على الإسلام قال الله تعالى: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"، بل لها أن تتمتع بكامل حريتها الدينية. والأولاد الذين يأتون من أب مسلم وأمها كتابية هم مسلمون تابعون لأبائهم ولا يجوز تبعيتهم لأمهاتهم بحال من الأحوال.

حكم زواج المسلمة بغير المسلم: لا يجوز زواج المسلمة بغير المسلم سواء أكان كتابياً أم مشركاً، فإذا دخلوا في الإسلام دخولاً حقيقياً جاز، لأن الزواج نوع من الولاية ولا ولاية لكافر على مسلم قال تعالى: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً"، وقال تعالى: "ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم".

ص 147

3. الخطبة

اختيار أحد الزوجين للآخر: ... فالاختيار كما ترى ليس مقصوراً على الرجل للمرأة بل الرجل والمرأة في هذا المجال سبان لأن كليهما هو النواة الأولى التي تتكون منها الأسرة الصالحة.

ص 148

الصحة الجسدية: ومن أجل أن يكون الزواج سعيداً منتجاً لذرية سليمة رغب الإسلام في اختيار الزوجة سليمة الجسم، ومن هنا أعطى الإسلام كلاً من الزوجين حق مفارقة صاحبه إذا كان مصاباً بمرض يصعب معه القيام بمقتضيات الزوجية.

ص 149

الحياة الإسلامية قائمة على عدم اختلاط الرجل بالمرأة، وعلى الغض من البصر للرجل والمرأة، تحقيقاً لقوله تعالى: "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم"، "وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن".

ص 150

لا تجوز المصافحة ولا تجوز الخلوة لأنها قبل العقد أجنبية. هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى ما انتشر في بعض الأوساط من أن الخاطب يختلط بخطيبته وبأهلها بدعوى تعرف أخلاقها وأخلاق أسرته إن هذا ليس من الإسلام في شيء فإن الإسلام يرى أن هذه الخلوة لن تحقق أهدافها. هذا إضافة لما تجره من المضار للخطيبة فقد لا يتم الزواج فتصبح الفتاة عرضة للتهم مما يجعل كثيراً من الناس يعرضون عن الزواج منها.

ص 152

4. عقد الزواج وما يتعلق به

رضا الزوجة: هو أمر أساسي في عقد الزواج لا يصح العقد من دونه، يكتفى في البكر السكوت مع ظهور أمارات الرضا لأنها يغلب عليها الحياء عادة. أما الثيب وهي التي سبق لها أن تزوجت فلا بد من التصريح برضاها بالخاطب المتقدم إليها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تتكح الأيم حتى تستامر ولا البكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف إذن قال أن تسكت". وفي الحديث جاءت فتاة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته قال فجعل الأمر إليها فقالت قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس للآباء من الأمر شيء.

الولي: وهو الأقرب فالأقرب من العصابة من النسب كالابن والأب والجد والأخ والعم. ... وللولي علاقة وثيقة بالعقد من جانبين: أحدهما: رضاه وموافقته على الزواج لأن المرأة قد تقدم على الزواج ممن لا

يستطيع القيام بحقوقها فإن ترتب على ذلك خلاف أو شقاق فالأولياء هم الذين يتحملون نتائجها وإلهم يعود أمر الزوجة فلذلك اشترط الإسلام رضا الولي...

ثانيهما: مباشرة عقد الزواج فالمرأة لا تباشر عقدها بنفسها لأن الزواج يكون بجمع من الرجال والمرأة منزهة عن مجالس الرجال...

العضل وحكمه في الإسلام: هو أن يمتنع الولي من أن يزوج من له ولاية عليها عندما يخطبها الرجل الكفء، فإذا فعل الولي ذلك تعنتاً وتعسفاً من غير إظهار سبب مشروع جاز للفتاة أن ترفع أمرها إلى القاضي فإن رأى القاضي المسلم أن الأسباب التي قدمها ليست صحيحة أمره بتزويجها، فإن أصر زوجها القاضي ممن خطبها ولا يلتفت إلى معارضة الولي حينذاك، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في عضل الأولياء: "فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له".

الشهود: ... ويشترط في الشهود: الإسلام والذكورة والبلوغ والعقل والعدالة. والحكمة من ذلك المحافظة على الحقوق المترتبة على الزواج عند محاولة إنكار احد الطرفين له. ولا بد من الإشارة إلى أن عقد الزواج هو عقد مدني ككل العقود فلا يحتاج فيه إلى هيئة دينية تجريه ولا إلى مكان معين يعقد فيه.

الكفاءة: المقصود بالكفاءة، مساواة حال الرجل لحال المرأة في النسب والدين والحرفة واليسار. الكفاءة تعد في جانب الرجل ليكون أهلاً للزواج من المرأة، فهي حق للمرأة وأوليائها، وقد راعى الإسلام هذه الناحية صيانة لكرامة المرأة ومحافظة على مكانتها.

المهر رمز لتكريم المرأة: وهو شيء من المال قل أو كثر يعطيه الرجل لزوجته تكريماً وإيناساً لوحشتها وإعانة لها على الانتقال إلى حياة جديدة تتجدد فيها الحاجات، وليس هو ثمناً للمرأة أو بدلاً من الاستمتاع بها قال تعالى: "وأتوا النساء صدقاتهن نحلة".

الأسئلة والمناقشة

بين الحكمة من اشتراط الإسلام رضا المرأة في عقد زواجها.

ما دور الولي في عقد الزواج؟

ما معنى العضل؟ وما موقف الإسلام منه؟ وما دليل ذلك؟

5. حقوق الزوجين

حقوق الزوجة على الزوج:

1. **النفقة:** نفقة الزوجة واجبة على زوجها سواء أكانت مسلمة أم كتابية، والنفقة تتناول نفقة الطعام والشراب والكسوة والسكن وما يتصل بذلك قال تعالى: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف"، أي على الأب طعام الزوجة وكسوتها...

مقدارها: إن هذه النفقة مقدره بحال الزوج يساراً وإعساراً دون النظر إلى حال الزوجة على ألا يقل ذلك عن الحد الأدنى للكفاية قال تعالى: "لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاه سيجعل الله بعد عسر يسراً".

سقوط النفقة: وتسقط النفقة عن الزوج بأحد الأمور التالية:

النشوز: والمرأة الناشز هي المرأة التي تترك دار الزوجية بلا مسوغ شرعي أو تمنع زوجها من الدخول إلى بيتها قبل طلبها النقل إلى بيت آخر أو تخرج عن طاعة الزوج فيما أمرت بطاعته فيه.

2. **المعاشرة بالمعروف:** لقد حث الإسلام على معاشرة النساء بالمعروف قال تعالى: "وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً". وللمعاشرة بالمعروف وجوه كثيرة نذكر أهمها فيما يلي:

1. التوسع بالنفقة...

2. استشارتها في بعض الأمور وعدم تسفيه رأيها، ومع أن القوامة في البيت للرجل فقد حث الإسلام أن يستشيرها الرجل في بعض الأمور...

3. الإغضاء عن بعض نقائصها: فالإنسان مهما كان فلا بد من أن يكون فيه

ص 162

جهة نقص، فعلى الزوج أن يغض الطرف عن بعض نقائصها، لأنها إلى جانب ذلك لا بد من أن يكون فيها الكثير من المحاسن والأخلاق الفاضلة...

4. ملاحظتها والمزاح معها ليطيب بذلك قلبها، وقد كان رسول الله يمزح مع عياله ويلاطفهم.
5. العناية بمظهره وهذا أمر مرغوب فيه فإنه يعجبها منه ما يعجبه منها، قال ابن عباس: إنني لأتزين لزوجتي كما تزين لي.
6. المساعدة في أعمال المنزل: لقد كان رسول الله يساعد نساءه في أعمال المنزل، وسئلت السيدة عائشة ما كان النبي يصنع في أهله؟ قالت: كان في مهنة أهله فإذا حضرت الصلاة قام إلى الصلاة.
7. توجيهها والصبر عليها: قد تخطئ المرأة في بعض تصرفاتها وتتحرف عن جادة الصواب وفي هذه الحالة أمر الإسلام الزوج بالتوجيه والإرشاد والوعظ.
8. عدم إفساء سرها: ما يحدث في البيت مكانه البيت، لا ينشره بين الناس...

ص 163

3. **المحافظة على دينها وشرفها وسمعتها والغيرة عليها ولكن باعتدال:** ومن حقوق الزوجة على زوجها أن يحافظ على دينها وسمعتها ويجنبها مزالق الانحراف عن الجادة المستقيمة... كما عليه أن يغار عليها شريطة ألا تصل إلى المبالغة وسوء الظن قال رسول الله (ص): "إن من الغيرة غيرة يبغضها الله عز وجل وهي غيرة الرجل على أهله من غير ريبة".

حقوق الزوج على زوجته: وللزوج حقوق على زوجته كما لها عليه قال تعالى: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة".

1. طاعة الزوج في غير معصية: فإذا طلب الزوج من زوجته أمراً كان عليها أن تطيعه إلا أن يكون في هذا الأمر معصية فلا سمع حينذاك ولا طاعة فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ومن صور هذه الطاعة:

ص 164

- أ. إطاعة الزوج في سياسة أمور البيت، لأن من حقه القوامة والإشراف قال تعالى: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" ...
- ب. ألا تصوم نافلة إلا بإذنه.
2. أن تحافظ على ماله فلا تتصرف إلا بإذنه...
3. حفظ حرمة بيته: فلا تأذن بدخوله ما دام زوجها غائباً عنه ...

ص 165

الأسئلة والمناقشة

ما حكم نفقة الزوج على زوجته؟ وكيف تقدر؟
بين متى تعتبر المرأة ناشراً؟
عدد حقوق الزوج على زوجته.

ص 166

6. الطلاق

مما يمتاز به الإسلام أنه دين واقعي ينظر إلى حاجات بني الإنسان على مختلف بيئاتهم وظروفهم فيشرع لها الأحكام المناسبة على غاية ما يكون من التوافق والانسجام البعيد عن المثالية النظرية الخيالية. والطلاق حاجة اجتماعية إذ إنه قد يربط بين اثنين رابطة زوجية ولكن بعد المخالطة لا يكون بينهما من التوافق والتفاهم ما يجب أن يكون بين زوجين أو قد يطرأ طارئ يجعل الحياة الزوجية لا تحقق أهدافها من أجل ذلك وغيره شرع الإسلام الطلاق ووضع له أنظمة تكفل حدوثه على شكل يحقق المصلحة الاجتماعية من غير أن يكون هناك إضرار يلحق بأي من الزوجين فالطلاق في الإسلام تشريع استثنائي تعالج به ظروف طارئة وعلل مزمنة.

ولقد ظلت بعض الأمم تنظر إلى الطلاق نظرة سيئة وترى فيه خروجاً على مبادئ الأخلاق والنزعات الإنسانية الفاضلة إلا أنها اصطدمت بالواقع فعادت تطالب المشرعين فيهم أن يشرعوا لهم قانوناً في الطلاق مما جعل الحاكمين يتراجعون ويوافقون على متطلباتهم وهذا ما يبين أصالة الدين الإسلامي واستجابته لمتطلبات البشرية قال تعالى: "ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون".

ص 167

احتياطات الإسلام في أمر الطلاق:

احتياطات ما قبل الزواج:

1. أمر أن يختار كل من الزوجين شريك حياته من ذوي الأخلاق والدين.
2. أمر أن يكون الرجل كفواً للمرأة إلا عندما ترضى المرأة ووليها بخلاف ذلك.
3. أمر أن يرى الخاطب خطيبته والخطيبة خطيبها قبل الزواج.

احتياطات ما بعد الزواج:

1. أمر كلاً من الزوجين بحسن العشرة، وأفرد الزوج لأنه يملك زمام الطلاق بهذه الوصية الرائعة قال تعالى: "وعاشروهن بالمعروف فإن كرهنهمن فاعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً".
2. الوعظ والإرشاد، وقد تقصر المرأة بواجباتها وفي هذه الحالة أمر الإسلام الزوج بوعظها وتذكيرها بواجبها.

ص 168

3. الهجر، فإذا لم يؤثر الوعظ والإرشاد لجأ إلى هجرها في فراش الزوجية، وهي عقوبة نفسية لعلها تفيد في إعادة المرأة إلى صوابها.
4. الضرب غير المبرح، فإذا لم يجد الهجر شيئاً يباح له أن يلجأ إلى وسيلة أخرى وهي الضرب غير المبرح وهو الذي لا يترك أثراً في جسم المرأة، وهذا الضرب كما ترى إلى التهديد أقرب منه إلى الإيذاء، وكل هذا يتم بينه وبين زوجته ولا يكون ذلك إلا في حالات خاصة.
5. التحكيم، فإن لم تستقم المرأة رغم كل هذا فإن ذلك يعني أن هذين الزوجين لن يستطيعا التفاهم بأنفسهما فلا بد من تدخل وسطاء عقلاء يدرسون المشكلات القائمة بين الزوجين ويقترحون الحلول لإعادة التفاهم بينهما لعلهما يبعدان كارثة الطلاق عملاً بقوله تعالى: "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن... عليما خبيراً".
6. الطلاق في الوقت المناسب.

ص 172

أحكام الطلاق: لا يجوز استعمال الطلاق كعامل من عوامل الانتقام من الزوجة، كما إذا طلقها في مرض موته ليحرمها الميراث فإن الإسلام لا يحرم هذه المرأة من إرث زوجها...
الحالات التي يجوز فيها للمرأة أن تطلب الطلاق: إن الإسلام لم يفرض أن تكون المرأة هي المخطئة دائماً بل أقر الواقع فقد يكون الرجل هو المخطئ في كثير من الأحيان. وإذا كان الرجل يستطيع أن يتخلص من زوجته السيئة العشرة بحكم حق الطلاق الذي أعطاه إياه الإسلام فليس معنى ذلك أن المرأة لا تملك أي سلاح ضد الأحوال غير العادلة في الرجل. إن الشرع الإسلامي أعطى المرأة حق طلب التفريق بينها وبين زوجها في الأحوال التالية: الضرر، العجز الجنسي، المرض الساري، عدم القدرة على النفقة، الغيبة المنقطعة.

ص 173

وهي تتقدم بهذا الطلب إلى القاضي، فإن رآه حقاً فرق بين الزوجين وإن رآه باطلاً لم يلتفت إلى طلب المرأة...
 ... التفريق للعجز الجنسي: فإذا عجز الرجل عن الاتصال الجنسي بزوجه جاز لها أن تطلب الطلاق لأنها إن لم تعط حق طلب التفريق قد تنزل في مهاوي الضلالة وهذا فتح لباب الشر...

ص 174

وقد أجاز الإسلام للمرأة أن تطلب طلاقها في مقابل مال تدفعه هي إليه وهذا

ص 175

ما يسمى بالخلع...

ص 176

الأسئلة والمناقشة

عدد الحالات التي يجوز فيها للمرأة أن تطلب الطلاق.

ما معنى الخلع؟ وما دليل مشروعيته؟

ص 177

حقوق الأبوين: الأبوان هما أصل الإنسان وسبب وجوده، وهما اللذان يتحملان المشاق في سبيل ولدهما، وهما اللذان يقومان برعايته والمحافظة عليه حتى يبلغ أشده، ومن هنا رتب الإسلام على أبنائهما حقوقاً كثيرة أهمها:
النفقة عليهما: انعقد الإجماع على أنه يجب على الأبناء أن ينفقوا على آبائهم قال تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً"، وليس من الإحسان في شيء أن يتصور الوالدان جوعاً ويكتسبوا الممزق من الثياب على حين يرتع الولد في النعيم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنت ومالك لأبيك"... وتجب النفقة للوالدين بشرطين:

1. أن يكون الوالدان فقيرين لا كسب لهما ولا مال.

2. أن يملك الولد من المال ما يزيد على نفقته فإن كان لا يفدر إلا على نفقة نفسه فلا تجب عليه نفقة والديه...

أي الوالدين يقدم؟ فإن كانت مالية الولد لا تتسع لأكثر من الإنفاق على شخص واحد فإن الوالدة مقدمة على الوالد عملاً بما رواه البخاري ومسلم أن

ص 178

رجلاً قال يارسول الله أي الناس أحق بحسن صحابتي؟ قال أمك قال ثم من؟ قال أمك، قال ثم من؟ قال أبوك.

على من تجب نفقة الوالدين: إن نفقة الوالدين واجبة على الأولاد ذكوراً وإناً كلهم تشملهم وتجمعهم صفة البنوة.
البر بهما: ولا يكفي أن ينفق الولد على والديه ويطيع أمرهما بل لا بد من برهما والقيام بكل ما يرضيهما ويدخل السرور إلى قلوبهما فيقدم إليهما الهدايا في المناسبات قال تعالى: "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً".

ص 179

وجوب برهما ولو كانا مشركين: وبر الوالدين واجب ولو كان الوالدان كافرين قال تعالى: "وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً".

ص 180

حقوق الأبناء

النفقة عليهم: انعقد الإجماع على أنه يجب على الأب أن ينفق على أولاده إذا لم يكن لهم مال ينفق عليهم منه عملاً بقوله تعالى: "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف". ومن الجدير بالذكر أن نفقة الأبناء لا تجب على الأم.

وتبقى النفقة واجبة على الأب مادام الولد على مقاعد الدراسة يتقدم فيها بنجاح وإن جاوز حد البلوغ إن كان والده مستطيعاً. كما تبقى النفقة واجبة على الأب إذا كان الولد عاجزاً عن العمل لمرض أو عاهة. كما تبقى النفقة واجبة على الأب الموسر في حالة فقر الابن وعدم كفاية دخله مادام ينفق باعتدال. ولا يجوز تفضيل بعض الأولاد على بعض في الهدية عملاً بما ذكره النعمان بن بشير أن أباه أتى رسول الله فقال إني نحلتي ابني هذا غلاماً كان لي فقال رسول الله: "أفعلت هذا بولدك كلهم؟ فقال لا قال: "اتقوا الله واعدلوا في ولدكم"، فرجع أبي فرد تلك الصدقة. أما في النفقة فالمساواة ليست واجبة لأن النفقة مقدره بالحاجة.

التربية القويمة لهم: ومن حق الابن على أبيه أن يحسن تربيته ورعايته وتعليمه قال صلى الله عليه وسلم: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته...".

ص 181

تشنته على الدين الصحيح، قال صلى الله عليه وسلم: "ما من مولود إلا يولد إلا فطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه".

نفقة الأقارب: إن الإسلام لم يقتصر في إيجاب النفقة على الولد بل شمل النفقة الأسرة. فأوجب النفقة على الجد والجدة والأولاد وأولاد الأولاد والإخوة وأبناء الإخوة والأعمام والعمات والأخوال والخالات عملاً بقوله تعالى: "واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام"، وقوله عليه السلام: "لا يدخل الجنة قاطع رحم"، هؤلاء رحم محرمة فتجب صلتهم ولا صلة مع الجوع والعري والتشرد والمرض وهذا نوع من التكافل الاجتماعي الذي شرعه الإسلام في حدود الأسرة.

الأسئلة والمناقشة:

متى تجب النفقة على الوالدين؟

فصل القول في نفقة الأبناء على آبائهم.

ص 182

مصادر التشريع الإسلامي

وبالأخذ بهذه المصادر من أصلية وتبعية يتبين لك أن الشريعة الإسلامية ملائمة لكل مكان وزمان وأنها تسلك بالأمة إلى أعدل نظام في الحكم وأرفع طريق في الهداية وأنها شريعة سمحة تتناول كل ما يعرض من الحوادث والوقائع المستجدة وتقوم بحاجات الأمة لحل ما يجد من أمورها وتتسع لمقتضيات العصور على اختلافها. وتعدد هذه المصادر ... دليل على أن الشريعة قادرة على الوفاء بكامل مستلزمات الحضارة وفيها دلالة على سماحة الإسلام وسمو تشريعه وأنه دين الفطرة...

ص 185

... ومثلها حفظ النفس والمال وأمثالها حيث شرع الله تعالى لحفظها القصاص وقطع اليد...

... مثلها إلغاء مصلحة حفظ النفوس من القتل والأسر بالاستسلام للعدو فلا يعتد بها بل أمر بمقاتلة العدو والدفاع عن بلاد الإسلام مراعاة لمصلحة أرجح منها وهي حفظ كرامة الأمة وكيانها.

ص 186

الضروريات: وهي المصالح التي تقوم عليها حياة الناس الدينية والدنيوية ...

الحاجيات: وهي المصالح التي يحتاج إليها الناس لرفع الشدة والضيق والحرص عنهم بحيث إذا اختل واحد منها لا تختل الحياة وإنما يقع الناس في الحرج والضيق، وذلك مثل تسليط الولي على نكاح الصغيرة لحاجة اختيار الكفاء الصالح...

التحسينات: وهي المصالح التي يقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الخلاق مثل صيانة المرأة عن مباشرة عقد نكاحها بنفسها بإقامة الولي نيابة عنها...

إن الأحكام الشرعية أساسها مصالح الأمة...

إن مصالح الناس تتجدد يوماً بعد يوم ولا تنتهي...

ص 187

أن تكون مصلحة عامة وليست مصلحة شخصية وذلك بأن تتحقق المنفعة لأكثر عدد من الناس أو تدفع ضرراً عنهم لا مصلحة فرد أو أفراد محدودين.

... فلا يصح مثلاً اعتبار المصلحة التي تقضي مساواة الابن والبنات في الميراث لأن هذه المصلحة ملغاة بمعارضتها لنص القرآن.

ص 202

المفاسد الاجتماعية

الخمير: للعقل منزلة في الإسلام إذ به يتميز الإنسان عن غيره من المخلوقات ويصبح إنساناً مكرماً ومسؤولاً ... وجعل الإنسان كالبهيمة ولو إلى فترة محددة...

ص 203

... وإيقاعه العداوة والبغضاء بين الناس...

وفي هذا التحريم العام الشامل إيصاد الباب امام المفسدين.... ليتجنبها الناس على اختلاف موادها وأسمائها...

ص 205

ولا شك أن غيبة العقل تجعل الإنسان أضحوكة بين الناس وتفقده كرامته.

إن كثيراً من الجرائم والخianات الزوجية تقع تحت سلطان الخمير فتنتشر الخصومات وتخرب البيوت.

عقوبة شارب الخمير: أوجب الإسلام جلد شارب الخمير من أربعين إلى ثمانين جلدة ...

ص 207

إن المخدرات من أضر الأشياء على جسم الإنسان وعقله...
والمخدرات سلاح لإذلال الشعوب ولذلك لم تتورع الدول الاستعمارية عن ترويج المخدرات لكسر شوكة الشعوب التي ترغب في استعمارها كما فعلت بريطانيا في حرب الأفيون مع الصين.

ص 208

ولا يجوز للإنسان أن يتناول شيئاً يضر بصحته ويهدد حياته...
والتدخين إلقاء بنفس الإنسان إلى التهلكة...

الأسئلة

عدد أضرار تعاطي المخدرات على الفرد والأسرة والمجتمع والامة.

ص 209

حقوق الإنسان في الإسلام

أ. نظرة الإسلام إلى الحقوق الطبيعية للإنسان: لقد منح الإسلام الإنسان حقوقاً طبيعية تتجاوب مع فطرته وحاجته وتحقق مصلحته على نحو لم يسبق له نظير في تاريخ البشرية... وهذه الحقوق تعد في الإسلام جزءاً من الدين ولا يكون المؤمن مؤمناً حتى يقوم بتطبيقها على نفسه، فليس له الخيار في أن يأخذها أو يدعها بل يجب أن يطبقها ويشعر بقربه من الله عند تطبيقها لأنها أوامر من قبل الله عز وجل.

ب. نظرة الإسلام إلى الفرد والمجتمع:

1. نظرة الإسلام إلى الفرد: إن الإسلام ينظر إلى الفرد على أن عليه مسؤوليتين: إحداها: مسؤولية شخصية: فهو مسؤول عن نفسه وعن عقله وعن جسمه وعن ماله وعن علمه وعمله وعن كل قواه التي ملكها الله إياها.

ثانيهما: مسؤولية عامة: فهو مسؤول عن صلاح مجتمعه ورفقيه وتقدمه، فهو مكلف في الإسلام تكاليف اجتماعية مادام الفرد يعد جزءاً من المجتمع ولبنة في

ص 210

بنائه.

2. تفاعل الفرد والمجتمع: مادام الفرد لبنة في بناء المجتمع فمن الطبيعي أن يتفاعل معه يأخذ منه ويعطيه ويتأثر بتأثره ويرتاح بارتياحه. قال صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى". وهذا التفاعل بين الفرد والمجتمع يعني أن الأمة جمعاء متكافلة في المسؤولية وقد مثل الرسول لهذا المعنى التكافلي بالمثال التالي: "مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإذا أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً". ومن هذا المنطلق أوجب الإسلام على الدولة أن تأخذ على أيدي الضالين المضلين من المخربين والمجرمين الذين يسعون في الأرض فساداً فيحاولون قتل الأبرياء ويعرضون منشآت الدولة للتدمير والتخريب. وتضرب بيد من حديد على كل من يحاول ذلك حتى لا يعيثوا في الأرض فساداً وكذلك نزلت الآيات القرآنية موجّهة إلى المجتمع مفررة المسؤولية التكافلية قال تعالى: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر".

ص 211

حق الحياة

الهدف من إعطاء الفرد حق الحياة: إن الهدف من إعطاء الفرد حق الحياة في الإسلام هو أن يؤدي وظيفته الاجتماعية ويقوم بمهمته الحضارية والإنسانية على الأرض التي استخلفه الله فيها ويكون قيامه بواجبه في ظل عبادة الله وتطبيق نظامه وأحكامه. فحق الوجود والحياة أمر قرره الله تعالى في الإسلام كما ضمنته شرائع الله تعالى فلا يملك أحد انتزاع الحياة بغير حق. وقد شرع الإسلام التشريعات والقوانين لضمان حق الحياة واستمرارها وإليك بعض هذه التشريعات:

1. **تحريم إسقاط الجنين:** لقد حرم الإسلام إسقاط الجنين مهما كان السبب إلا إذا كان في بقائه خطر على حياة الأم نفسها.

2. **وجوب استعمال الدواء عند الحاجة:** ولكن باستشارة الطبيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تداووا عباد الله فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد، الهرم.

3. **تحريم قتل النفس بغير حق:** قتل النفس المحرمة على ثلاثة أنواع: النوع الأول: القتل العمد وهو إذا قصد الشخص بما يقتل عادة فمات، وهذا النوع عقوبته الاقتصاص منه وقتله بما قتل به ولو كان القاتل أكثر من واحد. قال عمر في شأن قتيل: والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به. إلا أن يعفو

ص 212

أولياء القتيل. هذا في الدنيا، وأما في الآخرة فقد قال تعالى: "ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً".

النوع الثاني: القتل شبه العمد: وهو إذا ما قصد الشخص بما لا يقتل عادة كأن ضربه بعصا ضربة خفيفة من غير مقتل فمات، فهذا عقوبته الدية المغلظة بالإضافة إلى إعتاق رقبة مؤمنة فإذا لم يجد فصيام شهرين متتابعين.

النوع الثالث: القتل الخطأ، وهو ما إذا لم يكن من القاتل قصد للشخص فهذا عقوبته الدية المخففة، وإعتاق رقبة مؤمنة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، قال تعالى: "وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحريير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا".

4. **تحريم الانتحار:** وكما لا يجوز للإنسان أن يعتدي على غيره فلا يجوز أن يعتدي على نفسه بالانتحار بأي أسلوب من الأساليب التي يكون بها إزهاق الروح. قال عليه الصلاة والسلام: "من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسى سماً فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً". والحكمة من تحريم الانتحار أن حياة الإنسان ليست ملكاً له في نظر الإسلام بل هي ملك لله وللمجتمع فيها نصيب فالفقضاء عليها اعتداء على حق الله تعالى

ص 213

وهضم لحق المجتمع.

5. **إيجاب النفقة:** ومما يتصل بالمحافظة على الحياة إيجاب نفقة الطفل على الأب ثم على الأقرب فالأقرب ثم على المجتمع ثم على الدولة.

6. **وجوب الدفاع عن النفس:** أوجب الإسلام الدفاع عن النفس، وعد من يقتل دفاعاً عن نفسه شهيداً. قال عليه السلام: "من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد".

7. لم يكنف الإسلام بتقرير حق الحياة، بل أوجب كل ما يرقى بهذه الحياة ويزيدها قوة وحرماً كل ما يسيء إليها.

ص 214

حق الحرية

إن الحرية هبة من الله سبحانه للإنسان، وقد جعلها حقاً للفرد من يوم تلده أمه.

معنى الحرية: هي أن يملك الإنسان حق التصرف بنفسه وبما حوله متى شاء وكيف شاء على النحو الذي رسمه الله وهو جلب المنافع المشروعة ودرء المفسدات الممنوعة.

هدف الحرية وحدودها: إن المعنى الحقيقي للحرية في الإسلام لا يجعل منها سلطة مطلقة أو ميزة يتمتع بها صاحبها بلا قيد ولا شرط ولا حدود، بل إن الإسلام أعطى الحرية ولكن حدد لها حدوداً، وذلك لأن الحرية لها وظيفة اجتماعية وإنسانية فيجب أن تعطى بالمقدار الذي تتحقق به وظيفتها، فإذا أدت ممارسة الحرية إلى الخروج عن المهمة التي أقرت من أجلها، كان لابد من وضع حواجز تمنعها من الاسترسال حتى لا يعود ما هو مشروع لتحقيق مصلحة جالباً لمضرة ومفسدة لأن الغاية من إيجاد التشريع هو جلب المصالح ودرء المفسدات.

ص 215

حق حرية الاعتقاد

1. حرية الاعتقاد

أ. الإيمان بالله وحده فطرة إنسانية: الإيمان بالله واحد متصرف في الكون فطرة أصيلة في الإنسان ولو ترك شأنه لما كان إلا مؤمناً بالله وموحداً، قال تعالى: "أقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها"، وقال صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة".

ب. انحراف الفطرة: ولكن هذه الفطرة قد يعتريها ما يشوهها كلياً أو جزئياً من عوامل مختلفة. ومن رحمة الله سبحانه أنه كلما ضل ركب الإنسانية بعث رسولاً ليهديه إلى جادة الصواب ويصح للناس فطرتهم المنحرفة.

ج. لا إكراه في الدين: وكان صلى الله عليه وسلم في كل مراحل دعوته وأساليبها يدعو بالحكمة والموعظة الحسنة. قال تعالى: "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"، وقال تعالى: "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر". والحكمة في أن الإسلام لم يبيح لأتباعه إكراه أحد على الدخول في الإسلام هي أن الإيمان أمر قلبي ومن المستحيل التأثير في وجدان الإنسان وعقله وقلبه بالقوة والإكراه.

2. **محاربة الردة:** وبناء على حرية العقيدة فإن الإسلام فرض عقوبة قاسية على من يترك الإسلام إلى دين آخر، وهذه العقوبة هي عقوبة الإعدام عملاً بقول رسول الله: "من بدل دينه فاقتلوه". ولكن لا يقتل حتى يمهل ثلاثة أيام ويناقشه العلماء في سبب رده، وتكشف له

ص 216

شبهته التي ارتد من أجلها، فإن أصر على رده بعد أن بين له الحق قتل وإنما فرض الإسلام هذه العقوبة القاسية لسببين:

1. حتى لا تجتذب المغريات بعض ضعاف الإيمان وتحملهم على ترك دينهم استجابة لداعي الإغراء.

2. وحتى لا يفكر إنسان منافق بالدخول في الإسلام ثم الخروج منه تشجيعاً لحركة الردة عن الإسلام.

3. محاربة الإلحاد:

أ. الإلحاد هو الانحراف. ويراد به هنا التناكر للذات الإلهية وجميع الرسالات والعقائد السماوية.

ب. وإنما حارب الإسلام الإلحاد لأنه:

1. إفساد للضمائر فهو يرفع منها مراقبة الله عز وجل وإذا رفعت مراقبة الله من قلب حل فيه الفساد.

2. ولأنه ينطوي على إنكار الذات الإلهية التي تقوم بالحساب يوم القيامة، وإذا حلت هذه العقيدة الفاسدة قلباً من القلوب انطلق يعمل ما يريد لا يرجو ثواباً ولا يخشى عقاباً.

3. ولأنه هدم للمثل الأخلاقية: وإذا هدمت المثل انقلب الإنسان إلى حيوان شريعته شهوته وأثرته.

4. ولأنه يميت الشعور بالمسؤولية، فالإيمان يتضمن الالتزام بتطبيق قيم ومبادئ معينة يجب على الإنسان المؤمن أن يقوم بها ويعمل على نشرها. والملحد يتحلل من ذلك كله ولا يشعر في قرارة نفسه بأية مسؤولية ولا أي التزام.

ص 217

حرية الرأي والتفكير والتعبير

مفهومها: أن يملك الإنسان التفكير بعقله الذي وهبه الله تعالى، وأن يملك التعبير وإبداء الرأي وحق المناقشة، ما دام عرضه الوصول إلى الحقيقة ويملك البرهان على صحة ما توصل إليه.

ضرورتها: والحرية ضرورية للأسباب التالية:

- أ. في حرية الرأي والتفكير استجلاء للحقيقة، فلو لا البحث والتفكير لم تكن هناك حقيقة.
 - ب. في حرية الرأي تقدم للإنتاج العلمي الذي تتكون به حضارات الأمم وتقدمها.
- تقرير هذه الحرية:** لقد أمر الله تعالى بالتفكير في آيات كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى: "قل انظروا ماذا في السموات والأرض" وقوله تعالى: "وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون" ... وقد قرأ القرآن العقل لأنه نور يهتدي به الإنسان في كل مجالات حياته التي تسعده في الدنيا وتجعله من الناجين في الدار الآخرة.
- محاربة القرآن التقليد الأعمى:** لقد حارب القرآن التقليد الأعمى قال تعالى: "وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون".

ص 218

وجعل الذين لا يستعملون عقولهم وحواسهم في تفهم الحقيقة كالبهائم أو هم أضل سبيلاً قال تعالى: "ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون".

تطبيقها: نجد الأصول التطبيقية لحرية الرأي في التشريع الإسلامي فيما يلي:

1. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ومعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر النقد البناء لأعمال الآخرين...
 2. الشورى: تعد الشورى إحدى التطبيقات العملية لمبدأ حرية الرأي في الإسلام، وهي أن يطرح الحاكم فكرة ويطلب من مجلس الشورى بيان رأيهم في ذلك أو يطرحها على عموم الأمة إذا كان في ذلك مصلحة. قال تعالى: "وشاورهم في الأمر"، وقال تعالى: "وأمرهم شورى بينهم".
 3. الإجماع: وهو أن يجتمع رأي جميع المجتهدين من الفقهاء في عصر من العصور على حكم شرعي في مسألة معينة من مسائل الحياة.
 4. القياس: وهو إلحاق أمر لا نص فيه بأمر آخر فيه نص إذا اتحد معه في العلة فيكون حكمه كحكمه جوازاً أو منعاً.
- ضابطها:** إن حرية الرأي والتفكير والتعبير في كل مجالاتها مقيدة ومحدودة بقيود الشريعة وحدودها بما لا يضر بأحد، في نفسه وعرضه وماله وبالذلة والمجتمع أيضاً.

ص 219

الحرية الاجتماعية والسياسية

مفهومها: تعني الحرية الاجتماعية حرية الإنسان في اختيار العمل الذي يريده لكسب معاشه واختيار من يشاء لتكون زوجته واختيار العلم الذي يريد أن يتخصص فيه، واختيار الأشخاص الذين يتعاون معهم، واختيار ألوان النشاط التي يمارسها. وتعني الحرية السياسية: حق الإنسان في ولاية الوظائف الإدارية صغرتها وكبرها ما دامت تتوافر فيه الكفاءة اللازمة لتوليها، وحق كل إنسان في أن يبدي رأيه بموضوعية في سير الأمور العامة، وحق الإنسان في اختيار الحاكم، من غير أن يكون هناك ضغط لا من الداخل ولا من الخارج.

ضرورتها

1. إن عزة الأمة وكرامتها متعلقة بتحررها السياسي لتمتلك حرية الكلمة في أرضها، فإذا ما تحققت الحرية السياسية كانت سبيلاً إلى الحرية الاجتماعية وطريقاً للتخلص من أمراض المجتمع التي هي الفقر والجهل والمرض.
 2. وهي ضرورية لتفتح العبقريات وازدهار الإنتاج، وهي ضرورية لتمتلي أجهزة الدولة بالأكفاء من أبناء الأمة، وهي ضرورية أيضاً لهداية من ضل وتقويم ما اعوج من سلوك الدولة والأفراد.
- أهدافها:** إن من أهداف الحرية الاجتماعية والسياسية إقامة العدل والمساواة، فهي تهدف إلى إعطاء كل مواطن حقه في التمتع بنظام الحياة من العدل والتساوي والأمن والمكانة وحفظ الكرامة، وأن يعيش الناس

ص 220

جميعاً سواسية متعاونين متحابين متراحمين لا يعلو أحد على أحد بنسبه ولا بحسبه ولا بماله، ولا يستخف أحد بأحد لضعفه وقله ذات يده فإن قاعدة الإسلام في الحياة الاجتماعية قوله تعالى: "إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

حدودها: لا بد لهذه الحرية من حد تقف عنده حتى تكون نافعة مجدية، فلا يجوز أن نفهم الحرية الاجتماعية والسياسية أن ينطلق الإنسان في الشر والفساد والتخريب زاعماً أن الإسلام قد كفل الحرية الاجتماعية والسياسية لأن هذه الحرية محدودة بحدود شريعة الله، لذا يجب التعاون للوصول إلى الأهداف السامية للأمة، فليس من الحرية التعاون مع الذين يمكرون بالأمة وبالبلاد ويمعنون فيها تخريباً وتدميراً في منشأتها وتقنياتها لمواطنيها لأن في هذا فقدان حرية الأمة وسيادتها.

ص 221

حق التعلم

لقد كرم الله تعالى الإنسان على جميع المخلوقات في الأرض ووهب له العقل الذي به يتميز عنها قال الله تعالى: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً". ومن تكريم

الله للإنسان أنه استخلفه في الأرض وجعله سيد هذا العالم وسخر له مافي السموات وما في الأرض قال تعالى: "الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وسخر لكم مافي السموات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون". ولكن هذا التسخير لا يحقق وجوده ولا يؤتي ثماره إلا بالعلم إذ به يتعرف وسائل السيطرة والانتفاع به. فالعلم في نظر الإسلام هو الذي تتحقق به كرامة الإنسان، ولولا هذا العلم الذي به يسود هذا العالم لما كان هناك حقيقة لهذا التكريم.

ص 222

ضرورة العلم

1. مادام الإنسان خليفة في هذه الأرض وهو سيدها والكون كله مسخر له فلا يمكن كشف أسرارها والاطلاع على قوانينه واستخدامه والانتفاع به إلا بالعلم، وبالعلم ترقى الأمم وتتقدم وتبز غيرها من أمم الأرض وتتغلب عليها، فالحرب يتحكم فيها العلم، ووسائل النقل يسيرها العلم، وقد دخل العلم في كل مرفق من مرافق الحياة حتى أصبح العلم جزءاً لا ينفك من حياة الإنسان فهو ضروري لوجوده.
2. والعلم وسيلة لتحقيق إنسانية الإنسان، إذ إن الله كرم الإنسان بالعقل ففي تعطيل العقل إركاس للبشرية في دركات الحيوان الأعجم. قال تعالى: "ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل".
3. هذا بالإضافة إلى أن العلم هو الوسيلة لتعرف خالق هذا الكون وقدرته قال تعالى: "قل انظروا ماذا في السموات والأرض".

وسائل العلم والمعرفة: ولقد زود الله سبحانه الإنسان بوسائل العلم والمعرفة منذ أن أخرجه من بطن أمه، ووسيلة المعرفة هي العقل والحواس، فالحواس هي منافذ ينظر العقل من خلالها إلى هذا الكون ويلتقط منه الصور، ثم يقوم العقل بدوره بتحليل هذه

ص 223

الملتقطات وتركيبها ليتوصل من خلال ذلك إلى المجهول، فوظيفة العقل الأصلية هي التفكير، والتفكير هو ترتيب الأمور المعلومة للتوصل بها إلى مجهول تصوري أو تصديقي قال الله تعالى: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون".

موقف الإسلام من العلم: ولكي نعرف موقف الإسلام من العلم علينا أن نتعرف الأمور التالية:
مكانة العلم في الإسلام: لا نعلم ديناً من الأديان السماوية ولا قانوناً من القوانين الوضعية رفع من شأن العلم وأهله كما فعل الإسلام، وإنك تجد تكريم الإسلام للعلم في الأمور التالية:
أولاً: فقد كانت أول آيات القرآن نزولاً تذكر العلم وأدواته: "اقرأ باسم ربك الذي خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم".
ثانياً: ثم توالى آيات القرآن الكريم نزولاً تذكر بين الفينة والفينة العلم وتوازن بين العلماء وغيرهم وتبين أن العلماء أعلى مقاماً وأجل ثموبة: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" وذلك أمر طبيعي جداً.

ص 224

ثالثاً: وقد جعل رسول الله الرحلة في طلب العلم كالرحلة في الجهاد، كلاهما ينال الإنسان المؤمن فيهما الثواب الكثير، مادام قد أخلص النية لله فقال صلى الله عليه وسلم: "من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع".

ص 225

مجانية التعليم: إن التعليم في الإسلام هو تعليم مجاني وإجباري لا يدفع المتعلم فيه أجراً، وتحتمل الدولة نفقة المعلمين ورواتبهم وبذلك يكون الإسلام قد سبق القوانين الوضعية في العالم إلى مجانية التعليم. وحرصاً من الثورة والقائد الخالد حافظ الأسد على نشر العلم والمعرفة فقد أنشئت المدارس العديدة في الريف والمدن، ويجري توزيع الكتب مجاناً على تلاميذ المرحلة الابتدائية، وقامت الثورة بثورة علمية على جميع المستويات وفي مختلف المراحل وخصوصاً بعد قيام الحركة التصحيحية المجيدة التي قادها القائد الخالد حافظ الأسد حيث وضع إزامية التعليم موضع التنفيذ اعتباراً من عام 1972 وتم تأهيل الأطر التعليمية للقيام بمهمة التعليم وصدر قانون التعليم الإلزامي عام 1081. وتحقيقاً لتنفيذ مبدأ ديمقراطية التعليم تحققت إنجازات كثيرة كان أهمها، إحداث

ص 226

نظام الدراسات العليا، وإحداث الجامعات في عدد من محافظات القطر إلى جانب العديد من المعاهد المتوسطة. ولم يكنف الإسلام بجعل التعليم مجاناً بل جعله إجبارياً قال صلى الله عليه وسلم: "ما بال أقوام لا يعلمون جيرانهم ولا يفقهونهم، وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم ولا يتفقهون، والله ليعلمن قوم جيرانهم ويفقهونهم وليتعلمن قوم من جيرانهم وليتفقهوا أو لأعجلنهم العقوبة". وكذلك عد الإسلام نشر العلم فريضة واجبة لمعرفة الحلال والحرام في كل مسائل العقيدة والعبادات والأحكام والآداب.

تعليم المرأة: العلم فريضة على الرجل والمرأة وذلك للأمور التالية:

1. تضمن الحديث الشريف "العلم فريضة على كل مسلم" تعليم المرأة، لأن لفظ المسلم عام يشمل المرأة والرجل، وقد ثبت في صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخص النساء بأيام يعلمهن فيها، ورد في الحديث أن امرأة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك (انفردوا به) فاجعل لنا من نفسك يوماً نأتي إليك فيه تعلمنا مما علمك الله فقال: "اجتمعن يوم كذا وكذا"، فاجتمعن فجاء رسول الله فعلمهن مما علمه الله.

2. ولقد فرض الله تعالى فروضاً وتكاليف شرعية عامة كالصلاة والصيام لذا كان طلب العلم فريضة على المرأة كما هو مفروض على الرجل لتقوم بالتكاليف الشرعية، ومن العدالة أن تتعلم المرأة ما يكون من اختصاصها وما هي بحاجة إليه من أمور التربية والحضانة والتمريض والطب والتعليم.

ص 227

حق المساواة

هي أن الناس متساوون في القيمة الإنسانية متساوون في الواجبات والحقوق الإنسانية العامة من غير تفریق لعنصر أو لون أو لغة أو دين أو غير ذلك مما يعد مبعثاً لروح الطبقية بين أبناء الأسرة الواحدة.

إن المساواة شرط لحسن قيام الحياة وسير أمورها، ودوام الخير قائماً ونامياً في الأمة كلها، رجالاً ونساءً. وهي من أكبر العوامل في محو الخلافات، فهي تزيل آثار العداوة والبغضاء في المجتمعات وهي واجبة في البيت بين الأولاد وبين الطلاب في المدرسة، وبين العمال في المعمل وواجبة في كل دوائر الدولة، وبين الناس جميعاً، في العقاب والإكرام والثواب ضماناً لللفة والوفاق والتعاون ومحواً لكل بوادر الشر والإجرام.

إن الإسلام عد حق المساواة جزءاً من العقيدة لا يتحقق إيمان الإنسان إلا به، وإنا لنجد ذلك فيما يلي:

1. **الوحدة الإنسانية:** فلا تفاضل بين الناس على أساس اللون أو العرق أو اللغة أو الثروة أو غيرها، وإنما التفاضل على أساس التقوى والعلم الصالح قال صلى الله عليه وسلم: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لأدم وأدم من تراب، ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى".

ص 228

وقال تعالى: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير".

2. **المساواة في تطبيق النظام والقانون:** فالناس كلهم سواسية أمام النظام والقانون لا فرق بين قريب أو بعيد، وفي حادثة المرأة المخزومية التي سرقت وأراد أسامة بن زيد أن يشفع لها فقال عليه السلام: "أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة؟ والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"، فكان قول رسول الله مؤيداً لتقرير المساواة في إقامة الحدود.

3. **المساواة بين الحاكمين والمحكومين:** قال أبو بكر الصديق في أول خطبة له بعد البيعة: إني وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنتم فأعينوني وإن اعوججت فقوموني.

4. **إتاحة الفرص أمام الجميع:** فلا يختص بوظائف الدولة أو المراكز الحساسة أناس دون غيرهم، بل الكل في ذلك سواء ما دامت تتوافر في الجميع الشروط المطلوبة.

الأسئلة والمناقشة:

لماذا كان على الإنسان مسؤوليتان؟ بين ذلك مع التعليل.

بين الهدف من إعطاء الإنسان حق الحياة في الإسلام.

بين الحكمة من تحريم الانتحار وهل يتعارض ذلك مع مبدأ الحرية؟

كيف نوفق بين حرية الاعتقاد ومحاربة الإلحاد والردة؟

بين ضرورة حرية الرأي والتفكير والتعبير عند الإنسان؟

ص 229

بين كيف يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقاً لحرية التفكير والتعبير.

لماذا كانت المساواة ضرورية في حياة الأفراد والمجتمعات؟

ص 230

الأخلاق في الإسلام

الأمانة - الوفاء

ص 231

والقانون أمانة في أعناق الحكام والقضاة يجب عليهم أن يحكموا بمقتضى نصوصه فلا يحدون عنه ولا يتصرفون فيه تصرفاً يخرج عن أغراضه المقصودة منه.

"إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"، على أن العدل في الحكم صورة من صور تأدية الأمانة لأن القوانين أمانة في عنق القاضي وعليه مراعاة الدقة والنزاهة في تطبيقها وفقدان العدل يعني تفكك المجتمع وانهيار الأمة.

ص 234

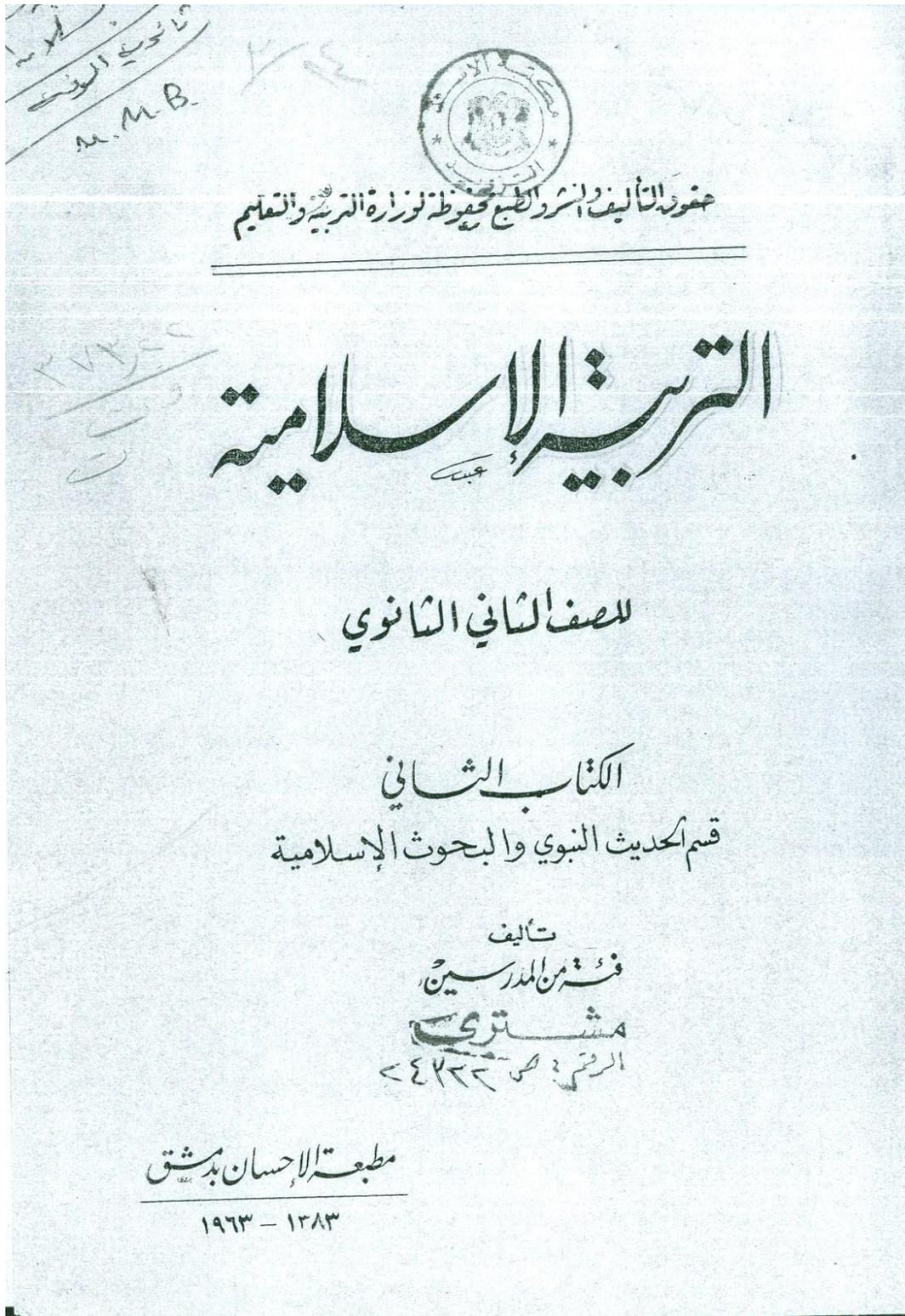
الوفاء

ومن صور الوفاء أداء الشهادة على وجهها الصحيح ورد الأمانة إلى أهلها ... والمحافظة على حقوق الجيران ... وبر الوالدين ورعاية حقوق التربية ورعاية حقوق الأخوة والصدقة.

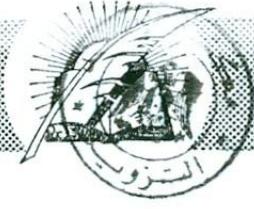
ص 235

والوفاء من أخص صفات المروءة الإنسانية فمن تخلق به كملت مروءته وبرزت إنسانيته ومن تخلى عنه فقد تخلى عن مروءته وانسلخ من إنسانيته وكان أقل شأناً من بعض أنواع الحيوان كالكلاب وغيرها من الحيوانات المطبوعة على الوفاء.

ANNEXE 2 : Des extraits des manuels



Manuels 63-64, vol 1, page du titre



التربية الإسلامية

الثاني الثانوي

تأليف

محمد رواس قلعجي

أنور سليم سلطان

تعديل

الدكتور مصطفى الخن مشرف
الترقيم ١٤٤٤ هـ

الجمهورية العربية السورية - وزارة التربية - مديرية المطبوعات والكتب المدرسية

١٩٧٣ - ١٩٧٤

البحث الأول

حقوق النساء في الإسلام

أ - نظرة الإسلام الى حقوق الانسان :

إن الدارس للمبادئ الإسلامية ، والقوانين التي يحرض الإسلام كل الحرص على تطبيقها ليرى أن الإسلام قد أعطى لهذا الكائن الحي الذي هو الانسان حقوقاً طبيعية تتجاوز مع فطرته وحاجته وتحقيق مصلحته ولم يعرف أن قانوناً ما من القوانين التي كانت سابقة عليه قد أعطت الانسان من الحقوق مثل ما أعطته الشريعة الإسلامية ولذلك يحق لنا - معشر المسلمين - أن نرفع أصواتنا بحق ونقول : إن الدين الإسلامي هو أول من أعطى الانسان حقوقه الطبيعية المشروعة على شكل لم يسبق له نظير في تاريخ البشرية فيما نعلم .

وها نحن ندرس في هذه السنة الحقوق التالية :

حق الحياة - حق الحرية - حق العلم - حق المساواة - هذا ويجب التنبيه على حقوق الانسان التي أقرها الإسلام الى أمرين اثنين :

أحدهما : أن هذه الحقوق التي نادى بها الإسلام لم تكن نتيجة لمطالبة هيئة من الهيئات ، ولا أمم من الأمم ، بل هي حقوق منحها الله للانسان ، لأنه جدير بها ، وهي وحدها التي تجعل من الانسان إنساناً فعلاً يشعر بالسعادة والغبطة والارتياح وكرامة الذات .

ثانيهما : أن هذه الحقوق تعد في الإسلام جزءاً من الدين ، لا يكون المؤمن إيماناً حتى يقوم بتنفيذها على نفسه ، ويقوم على تطبيقها في الأرض حتى تسود الأمة الله ، ومن هنا فليس الخيار متروكاً للانسان المسلم في أن يأخذها أو يدعها ، بل يجب أن يطبقها ويشعر بقربه من الله عند تطبيقها لأنها أوامر من قبل الله

هنا الخزانة
M.M.B.

٩ ٤ - الإسلام وحقوق الإنسان

لقد كفل الإسلام حقوق الإنسان كاملة ، وحقق في المجتمع الإنساني من الحرية والإخاء والمساواة ما لم يكن للتاريخ به عهد ، وكان عملياً في تطبيقها على واقع الحياة ، وعلى كل من يعيشون في ظلال الرعوية الإسلامية . وكان تقرير الإسلام لحقوق الإنسان أسبق من الثورة الأمريكية ، ومن الثورة الفرنسية ومن هيئة الأمم المتحدة بأكثر من اثني عشر قرناً . وكان ثورة عملية ضد طغیان الملوك والأمراء والأشراف في أنحاء العالم كله ، والتاريخ شاهد على ذلك : فقد كانت أشهر الأمم عند ظهور الإسلام والرومان والفرس ، والعرب ، وسائر الأمم كانت مثلها أو أقل منها شأنًا ، فكيف كان حال المجتمع في كل منها ؟ وبماذا أتى الإسلام لإصلاح المجتمع الإنساني ، ولإعطاء كل ذي حق حقه ؟

١ - أما عند الرومان فقد كان الشعب طبقتين ، طبقة الأشراف ، وطبقة العامة وكانت الطبقة الأولى تتمتع بجميع المزايا دون غيرها ، فمنهم الحكام والقواد ومالكو الأرض بما عليها ومن عليها ، ويستدلون العامة ، ويسلبون إرادتهم فلا يستطيع أحد أن يسافر من بلد إلى بلد إلا بإذن سيده ، ولا يدين بغير دينه ولا يتزوج إلا بموافقة ، وليس له أن يبدي رأياً في الشؤون العامة أو الخاصة وإذا أخل بواجب الولاء والخضوع بأي صورة من الصور جلد وعذب عذاباً أليماً ، ومع شهرة الرومان بالقوانين ، فإنه لم يكن يخضع لها إلا العامة ، أما الأشراف ورجال الدين فلا يُسألون عما يفعلون ، يقتلون ويظلمون ويعتدون ولا حساب عليهم ، وما يقع بين الأشراف من عدوان فالحكم للمبارزة بينهم .

٢ - وأما عند الفرس فقد كان الظلم أشد ، و استبداد الملوك و الحكام أبشع إذ لم يكن لهم قانون واحد يحكمهم ، وإنما كان الأكلسة والأمرء والوزراء يحكمون بأهوائهم ، ويجبون الضرائب بألوان القهر والتعذيب ، وهان الشعب وذل لطول خضوعه فأصبح يعتقد أن ملوكه آلهة .

٣ - أما العرب فمع ما لهم من فضائل كالشجاعة والكرم والوفاء ، فقد كانوا قبائل متفرقة ، تقوم بينها الحروب لأوهى الأسباب ، بل قد يتمدحون بشن الغارات و العدوان . وقد عُرِف في بعض قبائلهم وأد البنات . وتزويج المرأة بغير استئذانها ، وقصر الميراث على الرجال إلى غير ذلك من الاستهانة بالحرثيات و الحقوق .
فلما جاء الإسلام - وهو دين العالم كله - قضى على هذا الفساد الاجتماعي :

(١) بأن منح الفرد حرثية الشخصية .
(٢) وبأنه وضع لهذه الحرثية حدودا وحرسها بأنواع القصاص والعقاب ، بلا تفرقة بين كبير أو صغير وقوي أو ضعيف . أو غني أو فقير ، حتى يتمتع كل فرد بحرثية دون أن يطغى على حرثية غيره . أو يعتدي أحد على حرثية .
وقد كانت كفالة الإسلام للحرثية ، ودعوته إلى المساواة من أهم الأسباب في تقبل الناس له ، ودخولهم فيه ، وكرامتهم لحرب المسلمين وترحيبهم بجيوش الإسلام في كثير من الأحوال .

الحرثيات التي كفلها الإسلام

١ - حرثية الرأي :

كفل الإسلام حرثية الرأي للإنسان في الحدود التي يرضاها الله ، فله أن يبدي رأيه في الشؤون الخاصة به أو بغيره ، أو في الشؤون العامة ، دون أن يسيء إليه أحد ، أو يمنعه من التمتع بهذا الحق ، بل إن الإسلام أوجب على المسلم أن يجهر بقول الحق ، ولا يتخشى الناس فإله أحق أن يتخشاؤه ففي الحديث : « لا يمتنعن رجال هيبة »

النص الثالث

لا إكراه في الدين قديسين الرشد من الفحيت

شَاءت إرادة الله أن يكون للناس مختلفين ، فهذا مؤمن وذاك كافر ، وهذا مطيع وذاك عاص ، وهذا سعي وذاك شقي وهكذا ... إن الدلائل الواضحة على قدرة الله معروضة على الجميع ، ولكنهم مع هذا يختلفون ، فقوم ينظرون فيقتنعون ويؤمنون ، وآخرون يعرضون فيعاندون ويكفرون . ومن الخير للرسول أن يعصموا بالصبر على ما يصيبهم من أذى هؤلاء المعاندين . وما عليهم إلا البلاغ المبين .

تبيّن هذه المعاني في قول الله تعالى من سورة يونس :

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ
لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ
حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿١٠٩﴾ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ

١ - حق الحياة

لحق الوجود والحياة أمر قرره الله تعالى في الاسلام ، كما ضمنته شرائع الله تعالى فيما أوحى به من آياته البينات فلا يملك أحد انتزاع الحياة بغير حق .
والهدف من إعطاء الفرد حق الحياة في الاسلام ، هو أن يؤدي وظيفته الاجتماعية ويقوم بمهمته الحضارية والانسانية على وجه الارض التي استخلفه الله فيها ، ويكون قيامه بواجبه في ظل من عبادة الله وتطبيق نظامه وأحكامه .
ولقد شرع الاسلام (التشريعات) والقوانين لضمان حق الحياة واستمرارها .
واليك بعض هذه التشريعات :

١ - تحريم إسقاط الجنين : لقد حرم الإسلام إسقاط الجنين ، مهما كان السبب إلا إن كان في بقائه خطر على حياة الأم نفسها .
وأوجب على من/يقوم بعملية الإسقاط من غير موجب أمرين :
أحدهما : الدية وهي إعطاء أولياء الجنين عبداً أو أمة أو قيمته . ورد في البخاري « أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى بحجر فطرحت جنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بغيره عبداً أو أمة » .
ثانيهما : الكفارة وهي إعتاق رقبة مؤمنة فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين .
ويستوي في وجوب الدية والكفارة الطيب المنسب والقابلة والزوج وغيرهم ممن أسقط الجنين من غير سبب موجب .

٢ - وجوب استعمال الدواء عند الحاجة ، ولكن باستشارة الطبيب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تداووا بعباد الله فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء

الحرية الاجتماعية والسياسية

١- مفهومها:

تعني الحرية الاجتماعية حرية الإنسان في اختيار العمل الذي يريده لكسب معاشه واختيار من يشاء لتكون زوجته واختيار العلم الذي يريد أن يتخصص فيه، واختيار الأشخاص الذين يتعاون معهم، واختيار ألوان النشاط التي يمارسها. وتعني الحرية السياسية: حق الإنسان في ولاية الوظائف الإدارية صغراها وكبرها ما دامت تتوافر فيه الكفاءة اللازمة لتوليبتها، وحق كل إنسان في أن يبدي رأيه بموضوعية في سير الأمور العامة، وحق الإنسان في اختيار الحاكم، من غير أن يكون هناك ضغط لا من الداخل ولا من الخارج.

٢- ضرورتها:

أ - إن عزة الأمة وكرامتها متعلقة بتحررها السياسي لتمتلك حرية الكلمة في أرضها، فإذا ما تحققت الحرية السياسية كانت سبيلاً إلى الحرية الاجتماعية وطريقاً للتخلص من أمراض المجتمع التي هي الفقر والجهل والمرض.

ب - وهي ضرورية لتفتح العبقريات وازدهار الإنتاج، وهي ضرورية لتمتلي أجهزة الدولة بالأكفاء من أبناء الأمة، وهي ضرورية أيضاً لهداية من ضل وتقويم ما اعوج من سلوك الدولة والأفراد.

٣- أهدافها:

إن من أهداف الحرية الاجتماعية والسياسية.

إقامة العدل والمساواة فهي تهدف إلى إعطاء كل مواطن حقه في التمتع بنظام الحياة من العدل والتساوي والأمن والمكانة وحفظ الكرامة، وأن يعيش الناس

الحديث الرابع

حق المواطنين غير المسلمين

تمهيد :

قد يفتح المسلمون بلدة غير إسلامية، ويصير أهلها على البقاء على دينهم، وهنا يتساءل الإنسان ما هو موقف الإسلام من هؤلاء، أيقضي على حياتهم أو يشردهم أو يكرههم ولو بالسيف على ترك دينهم؟ إن هذا الحديث يجب عن ذلك •

عن صفوان بن سليم عن عدة من أبناء الصحابة عن آبائهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حججه يوم القيامة •

— أبو داود —

لغة الحديث :

معاهد : هو المواطن غير المسلم الذي يقيم في دولة الإسلام بعد أن أعطته هذه الدولة الأمان •

انتقصه : انتقص من قدره ، حقره •
أنا حججه يوم القيامة : أنا خصمه يوم القيامة •

شرح الحديث :

١ — من الشعارات التي رفعها الإسلام أنه « لا إكراه في الدين » فإذا فتح المسلمون بلدة وكان أهلها غير مسلمين ورغب أهلها البقاء على دينهم لا يجبرهم الإسلام على تركه فلا يوجد في الإسلام ما يعرف بالاضطهاد الديني ، بل إن الشريعة الإسلامية أعطت الحرية للأديان السماوية ، ومنحتها الحق في أن تعيش إلى جانب الدين الإسلامي في ظل الدولة الإسلامية • وهذا من سماحة الإسلام •

٢ — إن هؤلاء المواطنين غير المسلمين هم فقرة من فقرات المجتمع ، وإذا كنا

أسس بناء المجتمع السليم (٢)

لقد مرّ بك في النص السابق توجيهات إلهية يكون في تحقيقها تكوين **مجتمع سليم**، وفي النص التالي تنمة لهذه التوجيهات الربانية:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي

هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ. وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ

مَسْئُولًا ٣٤ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ إِذَا كَلَّمْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ أَسِ الْمُسْتَقِيمِ

ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٣٥ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ٣٦

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ

الْجِبَالَ طُولًا ٣٧ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ٣٨

(من سورة الإسراء: ٣٤ - ٣٨)

شرح الألفاظ:

اليتيم: من فقد أباه ولم يبلغ الحلم من بني الإنسان، أما الحيوان ف**اليتيم** هو الذي يفقد أمه. **يبلى** أشده: حتى يبلغ سن الرشد والقدرة على إدارة المال.

القسطاس المستقيم: الميزان السوي. أحسن تأويلاً: أحسن عاقبة. لن
الأرض: لن تتقبحا مهما شددت وطأك عليها. ولا تقف: لا تتبع. مرحب
بالخيلاء والكبر.

التفسير:

يتضمن هذا النص الأمور التالية:

أ - النهي عن أكل مال **اليتيم**: لقد جعل الإسلام أكل مال **اليتيم** محرماً
الكبائر، ولقد ذكر القرآن الكريم أن مال **اليتيم** ينقلب في بطن آكله نار
قال تعالى: ﴿ إن الذين يأكلون أموال **اليتامى** ظلماً إنما يأكلون في بطونهم
وسيلون سعيراً ﴾ "النساء ١٠"، وجعل من الواجب على المسلم
ورعايته وتميته من غير مقابل. اللهم إلا إذا كان القائم على شؤون **اليتيم**
فقيراً جاز له أن يأكل من مال **اليتيم** على مقدار الحاجة، قال تعالى في
اليتيم: ﴿ ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ﴾ "البقرة 215"
ب - الأمر بالوفاء بالعهد: والوفاء بالعهد من خلق **المسلم**، والغدر
المنافق، قال عليه الصلاة والسلام: (أربع من كن فيه كان **منافقاً** خا
كانت فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا حدث
وعد أخلف وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر) رواه البخاري ومسلم.
ج - الوزن بالعدل: من أكل أموال الناس بالباطل، التلاعب بالموازين
وإعطاء الإنسان دون ما يستحقه، ولقد أعد الله عقوبة عظيمة في
يفعل ذلك قال تعالى: ﴿ ويل للمطففين. الذين إذا اكتالوا على الناس
وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون. ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون. ليوم
يقوم الناس لرب العالمين ﴾ "المطففين ١ - ٢".

Protéger les droits de l'orphelin (Manuels 2004, p. 93).

TABLE DES MATIÈRES

RESUMÉ	1
ABSTRACT.....	5
SOMMAIRE.....	6
LES PROCÉDÉS SUIVIS DANS LA RÉDACTION.....	8
ABRÉVIATIONS.....	9
GLOSSAIRE DE TERMES ARABES	10
INTRODUCTION (CONSTRUCTION DE L'OBJET DE LA RECHERCHE)	11
CHAPITRE PRÉLIMINAIRE : LE CADRE CONCEPTUEL, GÉOGRAPHIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIQUE DE L'ÉTUDE.....	27
<i>Section 1 : Les concepts opératoires</i>	<i>27</i>
§1 : Les droits de l'homme	27
1. Des repères historiques.....	27
2. Définition des droits de l'homme.....	28
3. La conception des droits de l'homme en islam	29
§2 : L'éducation aux droits de l'homme	30
1. L'éducation civique et morale	31
2. L'éducation à la citoyenneté.....	32
3. L'éducation à la paix	32
4. L'éducation interculturelle	32
§3 : L'éducation religieuse	32
§4 : Les manuels scolaires	33
<i>Section 2 : Le cadre géographique de notre étude</i>	<i>34</i>
§1 : La population et sa composition	34
§2 : L'éducation et l'éducation religieuse en Syrie	35
§3 : La situation politique et la question des droits de l'homme	35
<i>Section 3 : Une analyse globale des manuels.....</i>	<i>37</i>
§1 : La division des manuels.....	37
§2 : Le volume relatif des manuels et de leurs parties.....	39
1. Le volume de chaque manuel	39
2. Le volume des parties dans chaque manuel	40
3. Le volume de la partie « recherches islamiques ».....	42
4. Le volume du chapitre « les droits de l'homme » par rapport au volume total de chaque manuel	43
§3 : L'ordre des sujets.....	45
1. La mise en ordre des droits.....	46
2. Les avantages et les défauts de cette mise en ordre.....	46
2.1. Les points positifs dans les manuels de 64.....	46
2.2. Les points positifs dans les manuels de 74 et 2004	46

PREMIÈRE PARTIE : LA RÉFÉRENCE PHILOSOPHIQUE ET LE CADRE JURIDIQUE ET POLITIQUE DE LA RECONNAISSANCE ET DE L'APPLICATION DES DROITS DE L'HOMME	48
CHAPITRE I : LA RÉFÉRENCE PHILOSOPHIQUE DES DROITS DE L'HOMME	49
<i>Section I : La référence « séculière » des droits de l'homme</i>	<i>49</i>
§1 : La théorie des droits naturels	49
§2 : Les fondements philosophiques des droits de l'homme dans les diverses déclarations des droits.....	52
§3 : Critique islamique de la référence philosophique des droits de l'homme	53
<i>Section II : La référence islamique des droits de l'homme</i>	<i>55</i>
§1 : La référence des droits de l'homme dans le courant islamique traditionnaliste	56
1. La fitra	56
2. L'honneur de l'homme	58
3. La vision islamique de l'homme	59
4. La servitude à Dieu pour la liberté de l'homme	59
§2 : La référence légitime selon les déclarations islamiques des droits de l'homme	61
1. La Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam	61
2. La Déclaration islamique universelle des droits de l'homme ...	62
3. La Déclaration sur les droits et la protection de l'enfant dans le monde islamique	63
4. Covenant des droits de l'enfant en Islam	64
§3 : Entre référence islamique et référence séculière des droits de l'homme	64
§4 : La référence des droits de l'homme dans les manuels	65
CHAPITRE II : LE CADRE JURIDIQUE DES DROITS DE L'HOMME DANS LES MANUELS (LA CHARIA)	67
<i>Section I : La charia et ses sources</i>	<i>67</i>
§1 : Définition de la charia	67
1. Dans la langue arabe.....	67
2. Dans le Coran	68
3. Dans l'utilisation religieuse et juridique.....	68
§2 : La différence entre la charia et le <i>fiqh</i>	69
§3 : Les sources principales de la charia.....	70
1. Le Coran	71
2. La Sunna	71
§4 : La réalité actuelle de l'application de la charia dans le monde musulman.....	71
<i>Section II : La charia dans les manuels.....</i>	<i>73</i>
§1 : Une approche quantitative	73

1.	Le terme charia dans les manuels	73
2.	Le thème charia dans les manuels	73
§2 :	Une approche qualitative : comment les manuels parlent-ils de la charia ?	74
1.	La définition de la charia et ses sources	74
2.	Confirmer la supériorité de la charia	75
2.1.	Des caractéristiques spécifiques de la charia.....	75
2.2.	Assurer les droits de l'homme	76
2.3.	Apporter le bonheur et empêcher le mal	76
3.	L'application de la charia	77
3.1.	Les formes de revendication de la charia	77
3.1.1.	L'établissement de la charia (la loi de Dieu).....	77
3.1.2.	Le Coran est la Constitution des musulmans	77
3.1.3.	Se limiter aux dispositions de la charia	77
3.1.4.	La sanction contre le refus de l'application de la charia	78
3.2.	La codification du <i>fiqh</i>	78
3.3.	Le contexte de l'application de la charia	79
3.4.	L'influence des autres nations	79
4.	La question de la divinité de la charia	80
4.1.	La charia et la raison.....	80
4.2.	La charia et l'intérêt.....	81
<i>Section III : Les conséquences de la considération de la charia comme source des droits de l'homme</i>		
		81
§1 :	Les droits sont un don de Dieu	82
§2 :	Des droits au sens de nécessités.....	82
§3 :	La violation des droits est un crime et un péché dans le cadre de la religion	83
§4 :	Des droits complets, stables et irrévocables	84
<i>Section IV : Critique de la source islamique des droits de l'homme ou la charia</i>		
		85
§1 :	La charia, mais quelle charia ?	85
§2 :	Une critique relative au terme « charia ».....	86
§3 :	De la « codification du <i>fiqh</i> » à l' « application de la charia »	86
§4 :	Un obstacle à l'évolution du droit ?.....	88
§5 :	La souveraineté de la « <i>charia</i> » à la place de la souveraineté de la « <i>nation</i> »	90
§6 :	Le <i>hakimiyah</i> : incarner la souveraineté de la charia contre la souveraineté de la nation.....	91
§7 :	Examiner l'aspect divin des droits de l'homme en islam	92
§8 :	Critiques concernant des dispositions dans la charia.....	93
§9 :	La différence entre la loi islamique et le droit positif moderne.....	93
1.	La divergence entre charia et droit positif	93
1.1.	Une différence dans la conception	94

1.2.	Une différence dans le mode de légiférer.....	94
1.3.	Une différence dans la manière de sanctionner.....	95
2.	La charia et l'institutionnalisation juridique.....	95
<i>Section V : Défendre la charia comme une référence des droits de</i>		
<i>l'homme</i>		
§1 :	Le problème n'est pas dans la charia.....	96
1.	La faute des gouvernants	96
2.	La faute des écrivains musulmans.....	97
§2 :	La charia n'empêche pas le processus d'une sécularisation juridique	
	islamique.....	97
1.	Ce que dit le texte	98
2.	Des attitudes dans l'histoire.....	98
3.	La théorie d'AL-SANHURY	98
CONCLUSION DU CHAPITRE II		100
CHAPITRE III : LE CADRE POLITIQUE DES DROITS DE L'HOMME		
DANS LES MANUELS (L'ÉTAT ISLAMIQUE)		
<i>Section I : La tête du pouvoir politique</i>		<i>101</i>
§1 :	Le <i>hakém</i>	101
1.	Le <i>hakém</i> au sens du souverain	101
2.	Le <i>hakém</i> au sens du juge.....	102
3.	Le <i>hakém</i> au sens mixte.....	102
§2 :	Le calife	102
§3 :	<i>Uli al-âmr</i> (les détenteurs du commandement)	103
§4 :	L'imâm	104
§5 :	Le sultan, le roi, le prince et le prince des croyants.....	104
<i>Section II : La division islamique du globe et ses conséquences politiques</i>		<i>105</i>
§1 :	Le « territoire de l'islam » et le « territoire de l'incroyance ».....	105
§2 :	Les gens du Pacte.....	106
§3 :	La <i>jizya</i>	107
<i>Section III : La nature de l'État dans les manuels</i>		<i>108</i>
§1 :	Le terme État dans les manuels	108
§2 :	L'évolution du concept de l'État islamique.....	110
1.	Naissance d'un concept	110
2.	L'origine de l'État islamique : le califat.....	112
2.1.	Définition et fonctions du califat	112
2.2.	ABDERRAZEQ : la déstructuration du système du califat	113
2.2.1.	Le califat, un système non islamique ?.....	114
2.2.2.	La sacralisation du califat	115
2.2.3.	Le rôle du prophète et celui du calife	116
2.2.3.1.	Le prophète était-il un roi ?	117
2.2.3.2.	En quoi le calife remplace-t-il le prophète ?	118
§3 :	Définition et nature de l'État islamique.....	120
1.	Définition de l'État islamique	120

2.	L'État islamique est-il un État théocratique ?	121
§4 :	Des problèmes que pose le concept de l'État islamique.....	123
§5 :	Confusion entre le politique et le religieux.....	125
<i>Section IV : Entre communauté et nation, et entre fraternité et</i>		
<i>citoyenneté</i>		<i>126</i>
§1 :	Le terme <i>umma</i> : l'amalgame entre la signification religieuse et	
	politique	126
§2 :	Confusion État/Nation	128
§3 :	Le concept <i>umma</i> dans les conventions islamiques des droits de	
	l'homme	130
§4 :	La fraternité religieuse et la citoyenneté politique	131
1.	Le lien de foi dans les manuels.....	131
2.	De la fraternité à la citoyenneté.....	132
3.	De la communauté à la nation	132
4.	L'État islamique et la citoyenneté	133
5.	Le pacte de Médine	134
6.	Le terme citoyen dans les manuels	135
7.	Confusion entre l'identité religieuse et l'identité nationale	136
<i>Section V : La nature du régime politique islamique</i>		<i>137</i>
§1 :	La <i>shurâ</i> (principe de consultation) et la démocratie	138
1.	La position des manuels scolaires	138
2.	La <i>shurâ</i> dans la Déclaration islamique universelle des droits de	
	l'homme	138
3.	La <i>shurâ</i> remplace-elle la démocratie ?.....	139
4.	Démocratie et religion dans le monde arabe	140
5.	Le droit à l'opposition politique	141
§2 :	La tyrannie et le despotisme	142
1.	La tyrannie politique.....	142
2.	<i>Taghût</i> (grand tyran).....	143
3.	La tyrannie de l'argent.....	144
4.	Tyrannie et dictature.....	144
CHAPITRE IV : LA CADRE DES DROITS DE L'HOMME DANS LE		
CONTEXTE SYRIEN (L'ÉTAT LAÏQUE).....		147
<i>Section I : La religion et l'État en Syrie : La « laïcité à la syrienne »</i>		<i>148</i>
§1 :	La religion dans la Constitution syrienne	148
§2 :	Les configurations de la religion dans l'État syrien	149
§3 :	La Syrie : un pays laïque !	149
<i>Section II : la laïcité et la sécularité</i>		<i>151</i>
§1 :	La laïcité	151
1.	Définition de la laïcité	151
1.1.	Les difficultés de la définition.....	151
1.2.	Que dit le dictionnaire ?	152
1.3.	La laïcité au sens de la neutralité.....	153

2.	Laïcité : l'impasse de la traduction.....	154
3.	Principes de la laïcité.....	154
4.	Configurations de la laïcité.....	154
5.	Laïcité et religion, quel rapport ?	155
5.1.	Anticléricalisme.....	155
5.2.	Laïcité : antireligieuse ?.....	156
6.	Laïcisme	156
§2 :	La sécularisation	157
1.	Définition de sécularisation	157
1.1.	Une profanation	157
1.2.	Une déconfectionnalisation du politique.....	157
1.3.	Un processus.....	157
2.	Sécularisation et religion	158
2.1.	Le « <i>désenchantement du monde</i> ».....	158
2.2.	La « <i>sortie de la religion</i> »	159
3.	La contre sécularisation.....	159
§3 :	Différence entre sécularisation et laïcisation	160
1.	Un processus social contre un processus légal	160
2.	Temps long face au temps court.....	161
3.	Tendance objective contre un fait subjectif.....	161
§4 :	Les différentes expériences de l'organisation religion-État	161
<i>Section III : Laïcité et sécularisation dans le monde arabe et islamique</i>		<i>162</i>
§1 :	Le problème de traduction du mot « <i>laïcité</i> » en langue arabe.....	163
§2 :	La traduction du mot sécularisme.....	163
§3 :	Les courants de pensée sur la sécularité	165
1.	Les courants <i>salafistes</i>	165
1.1.	Les radicaux <i>djihadistes</i>	165
1.2.	Les traditionnistes.....	165
2.	Les courants réformistes.....	165
2.1.	Le courant de conciliation	166
2.1.1.	« Un islam laïc » !	166
2.1.2.	Une « sécularisation islamique » !.....	168
2.1.3.	Une « sécularisation croyante ».....	168
2.2.	Le courant du rejet.....	169
2.2.1.	Sécularité et islam : l'incompatibilité.....	169
2.2.2.	Vers une islamisation totale chez AL-BOUTI	170
2.2.3.	Une laïcisation totale chez Al-AZMA.....	171
3.	La troisième voie	172
3.1.	La sécularisation partielle et totale	172
3.2.	Monde arabe : sécularisation sans laïcisation.....	175
§4 :	La sécularisation du monde arabe : entre colonisation extérieure et despotisme intérieur	175
<i>Section IV : Laïcité et droits de l'homme</i>		<i>176</i>

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE.....	180
DEUXIÈME PARTIE : LES DROITS DE L'HOMME DANS LES MANUELS À PARTIR DE TROIS DIMENSIONS DE LA VISION ISLAMIQUE DU MONDE : GLOBALE, SOCIALE ET INDIVIDUELLE	183
INTRODUCTION : LA VISION DU MONDE	184
§1 : La définition de la vision du monde	184
§2 : La vision islamique du monde	185
1. Une vision ou des visions islamiques du monde ?	186
2. L'évolution des visions islamiques du monde.....	187
§3 : La vision du monde et l'enseignement religieux.....	190
TITRE I : LA VISION GLOBALE DU MONDE	193
CHAPITRE I : CLASSIFICATION DES GENS ET SES EFFETS.....	193
<i>Section I : La classification des êtres humains dans les manuels.....</i>	<i>193</i>
§1 : L'homme ou les gens en général	194
§2 : Les genres humains.....	195
1. Les arabes	195
2. Les romains et les perses	196
3. Les occidentaux	198
§3 : La classification des gens selon le critère de croyance.....	199
1. Les croyants.....	199
2. Les non croyants.....	202
2.1. Les mécréants (<i>kuffâr</i>).....	203
2.2. Les gens du Livre (<i>ahl al-kitâb</i>).....	205
2.3. Les gens du pacte.....	206
2.3.1. Le <i>dhimmi</i> (allié ou protégé)	206
2.3.2. Le <i>mû'âhad</i> (celui avec qui nous avons conclu un pacte).....	206
2.3.3. Le <i>musta'aman</i> (celui qui recherche la protection).....	207
<i>Section II : Les effets de cette catégorisation</i>	<i>208</i>
§1 : Par rapport aux genres humains (l'égalité de race)	208
§2 : Par rapport aux infidèles	211
1. La lutte contre l'athéisme	211
2. Le djihad contre les infidèles.....	211
2.1. La prescription du djihad dans les manuels.....	212
2.2. Les fins du djihad dans les manuels	213
2.3. Contre qui : le mécréant ou le guerrier ?	214
3. La peine de mort pour l'apostat.....	215
4. Le phénomène du <i>takfir</i> (chez les musulmans)	215
5. La question du mariage	216
§3 : Par rapport aux gens du Livre.....	217
1. Le mariage avec leurs femmes.	217
2. La consommation de leur nourriture.	217
§4 : Par rapport aux gens du Pacte (la <i>jizya</i>).....	218

§5 : Par rapport aux non musulmans en général	219
1. L'attitude vis-à-vis des non musulmans en général	219
1.1. Une attitude négative	219
1.2. Une attitude positive	220
2. Les droits des non musulmans	221
2.1. Respecter leurs droits en général	222
2.2. Le droit à la dignité	222
2.3. La protection de leurs âmes et de leurs biens	223
2.4. La liberté religieuse	223
2.5. Le droit à l'égalité	225
2.6. Le droit à la justice	226
2.7. Le droit au recours à leur propre législation	227
3. La tolérance avec les non musulmans	228
3.1. La signification linguistique de tolérance	229
3.2. La bienfaisance, la clémence et la justice	229
3.3. Le bon traitement	230
3.4. Le dialogue par les bonnes manières	230
3.5. La tolérance ou la liberté ?	230
3.6. La tolérance, une valeur de la diversité	232
3.7. Mettre en cause la tolérance dans les manuels	233
3.7.1. L'unité des messages divins	233
3.7.2. La supériorité de l'islam par rapport aux autres religions	234
3.7.2.1. La supériorité du droit musulman	235
3.7.2.2. La supériorité de la nation islamique	235
CHAPITRE II : LA DIVISION DU GLOBE ET SES EFFETS	238
<i>Section I : La division du globe dans les manuels</i>	<i>238</i>
§1 : Le « territoire de l'islam » et le « territoire de l'incroyance »	238
§2 : Subdivision du « territoire de l'incroyance »	240
1. Le <i>dâr al-sulh</i> (le pays de traité)	240
2. Le <i>dâr al-Harb</i> (le pays de la guerre)	240
§3 : Quelques remarques dans l'analyse des manuels	240
<i>Section II : Les conséquences de cette division</i>	<i>244</i>
§1 : La guerre et la paix entre les deux territoires	244
§2 : La situation de la minorité islamique au « pays de l'incroyance »	244
§3 : Quelques dispositions spéciales	246
§4 : La combinaison entre la division du globe et la classification des gens	246
CONCLUSION DU TITRE I	247
TITRE II : LA VISION ISLAMIQUE PAR RAPPORT À L'INDIVIDU ...	249
CHAPITRE I : L'HOMME EST LE CALIFE (VICAIRE) DE DIEU SUR TERRE	249
<i>Section I : Le droit à la dignité humaine</i>	<i>250</i>

§1 : La signification philosophique et le contenu juridique de la notion de la dignité humaine.....	251
§2 : La dignité humaine selon la vision islamique.....	254
1. La supériorité de l'homme sur toutes les créatures	254
2. L'homme est honoré par la raison	255
§3 : La dignité dans la Déclaration universelle ainsi que dans les déclarations islamiques des droits de l'homme	257
§4 : La dignité humaine dans les manuels	258
1. La dignité originale (inhérente)	259
2. L'honneur acquis	260
3. La dignité et la raison	261
§5 : La dignité : un élément de convergence	262
<i>Section II : Le droit à la vie</i>	<i>264</i>
§1 : Le droit à la vie dans les déclarations des droits de l'homme	265
§2 : Le droit à la vie dans les manuels scolaires	266
1. Le caractère sacré de la vie humaine	267
2. Une confusion à propos de la dimension humaine de ce droit	267
3. Des dispositions islamiques pour sauvegarder le droit à la vie	269
3.1. L'interdiction du meurtre	269
3.2. L'interdiction du suicide.....	270
3.3. L'interdiction de l'avortement.....	270
3.4. « L'obligation de prendre ses médicaments »	272
3.5. « Le devoir de payer <i>annafaqa</i> (la dépense) »	272
3.6. « L'obligation de se défendre »	273
3.7. Des dispositions pour améliorer le niveau de la vie	273
§3 : Le droit à la mort (la question de l'euthanasie)	273
§4 : L'opposition entre la liberté et le droit à la vie.....	275
§5 : La question de la peine de mort	275
CHAPITRE II : L'HOMME EN TANT QU'ESCLAVE DE DIEU	280
<i>Section I : Le droit à la liberté et ses limites</i>	<i>281</i>
§1 : Définition et types de la liberté.....	281
1. L'approche juridique	281
2. L'approche islamique	283
3. L'approche des manuels	283
§2 : La liberté de pensée, d'opinion et d'expression	286
1. La liberté de pensée et d'expression dans les Déclarations des droits de l'homme	286
2. La liberté d'opinion et d'expression dans les manuels.....	287
§3 : La liberté religieuse	289
1. La liberté religieuse dans les textes internationaux	289
2. La liberté religieuse dans les manuels	290
2.1. La liberté de croyance	290

2.2.	La liberté de culte	291
2.3.	Des obstacles à propos de la liberté religieuse	292
2.3.1.	La liberté religieuse et les conquêtes islamiques.....	292
2.3.2.	La liberté religieuse et l'attitude islamique envers les apostats	293
2.3.3.	La liberté religieuse et l'attitude islamique à propos de l'athéisme	294
2.4.	L'évolution dans la conception de la liberté de religion	295
§4 :	La liberté politique et sociale.....	296
1.	La liberté à la participation politique dans les déclarations des droits de l'homme	296
2.	La liberté politique et sociale dans les manuels scolaires	296
§5 :	Les limites à la liberté.....	300
1.	Les limites à la liberté dans les déclarations des droits de l'homme	300
2.	Les limites à la liberté dans les manuels	301
2.1.	La collision entre la liberté et d'autres droits fondamentaux ..	301
2.2.	La collision entre liberté et principes religieux	302
2.3.	Les limites à la liberté politique	303
2.4.	La collision entre liberté et l'intérêt général.....	304
3.	La loi divine en tant qu'autorité capable de fixer les limites ..	305
4.	La laïcité française et les limites à la liberté du culte.....	306
<i>Section II : Le droit à l'égalité.....</i>		308
§1 :	Définition et types d'égalité dans les manuels	309
1.	L'égalité des sexes.....	312
1.1.	Dans les Déclarations des droits de l'homme.....	312
1.2.	Dans les manuels	312
2.	L'égalité sociale.....	316
2.1.	Dans les déclarations des droits de l'homme	316
2.2.	Dans les manuels scolaires	316
2.2.1.	Dans le domaine de l'éthique	317
2.2.2.	Dans le domaine de l'enseignement	318
2.2.3.	Dans le domaine économique.....	318
2.2.4.	Dans le domaine d'emploi.....	319
3.	L'égalité juridique	319
3.1.	Dans les déclarations des droits de l'homme	319
3.2.	Dans les manuels	320
§2 :	L'inégalité dans les manuels scolaires.....	321
1.	La question du mariage	323
2.	La question de l'héritage	323
3.	Le critère de la fécondité	324
4.	Une spécialité féminine dans l'apprentissage.....	325
5.	Les conditions des témoins.....	325

CHAPITRE III : LE CORPS ET LA RELIGION	328
<i>Section I : Le droit d'entretenir des relations sexuelles</i>	328
§1 : La question de la sexualité en islam	328
§2 : Le droit d'entretenir des relations sexuelles dans le domaine juridique	329
§3 : Le droit d'entretenir des relations sexuelles dans les manuels scolaires	330
1. L'interdiction du célibat	330
2. Le mariage : le cadre légitime de la relation sexuelle	331
3. L'interdiction de la fornication (<i>zinâ</i>)	333
4. La perception de la relation homme-femme en général	335
5. Et l'homosexualité ?	337
<i>Section II : Les châtiments corporels</i>	338
§1 : Les déclarations des droits de l'homme et les châtiments corporels	338
§2 : Les châtiments corporels dans les manuels scolaires	339
1. Une analyse quantitative	339
2. Les objectifs des châtiments	341
3. L'exposé des châtiments dans les manuels	343
3.1. Le châtiment contre les fausses accusations	343
3.2. Le châtiment du vol	344
3.3. Le châtiment de la fornication et de l'adultère	344
3.4. Le châtiment de la consommation d'alcool	345
3.5. Le châtiment de l'apostasie	345
§3 : L'évolution dans la conception et l'application des châtiments corporels	346
1. Des châtiments « presque jamais applicables »	346
2. Un moratoire sur l'application des châtiments corporels	347
3. Des discussions sur la légitimité de certains châtiments	349
3.1. Le châtiment de la fornication	349
3.2. L'évolution des idées sur la lapidation	350
3.3. Un doute sur le châtiment de la consommation d'alcool	352
3.4. La problématique de l'apostasie	353
TITRE III : LA VISION ISLAMIQUE DES COMMUNAUTÉS HUMAINES (LES DROITS FAMILIAUX ET SOCIAUX).....	357
CHAPITRE I : LES DROITS FAMILIAUX	357
<i>Section I : Les droits de la femme</i>	359
§1 : Les droits de la femme en général	360
1. Le droit à l'égalité avec l'homme	360
2. Le droit/devoir à l'apprentissage	360
3. Le droit à la dignité humaine	360
4. Le droit à la vie	361
5. Le droit à la protection, à la liberté et à la propriété	361
6. Les droits politiques de la femme	362

7.	Le droit à l'héritage	362
8.	Le droit au libre choix par rapport au mariage	363
§2 :	Les droits de la femme mariée	364
1.	Le droit à la dépense (<i>nafaka</i>)	364
2.	Le droit à la dot.....	365
3.	Le droit à un bon traitement	366
4.	Le droit à la satisfaction sexuelle	367
5.	Le droit au divorce.....	367
<i>Section II : Les droits du mari</i>		<i>370</i>
§1 :	Le droit à la « <i>qawama</i> »	370
§2 :	Le droit à l'obéissance	374
§3 :	Le droit à la polygamie	378
<i>Section III : Les droits de l'enfant</i>		<i>381</i>
§1 :	Le droit à la vie	381
§2 :	Le droit à l'héritage	382
§3 :	Le droit à la charge (<i>nafaka</i>).....	383
§4 :	Le droit à l'éducation.....	383
1.	Assurer des conditions familiales convenables pour l'éducation	383
1.1.	L'interdiction du divorce sans nécessité.....	384
1.2.	L'interdiction du mariage avec une mécréante	384
1.3.	L'interdiction de la fornication.....	384
2.	Promouvoir le droit à l'enseignement et à l'instruction morale et religieuse	384
2.1.	Le droit à l'enseignement	384
2.2.	Le droit à l'instruction morale	385
2.3.	Le droit à l'instruction religieuse	385
§5 :	Les droits des orphelins	386
1.	Promouvoir le droit à un bon traitement.....	386
2.	Inciter à la protection de ses biens.....	387
<i>Section IV : Les droits des parents et des proches</i>		<i>387</i>
§1 :	Le droit à l'héritage	388
§2 :	Le droit à la charge (<i>nafaka</i>).....	388
§3 :	Le droit à l'obéissance	389
§4 :	Le droit à un bon traitement.....	389
CHAPITRE II : LES DROITS SOCIAUX.....		391
<i>Section I : Le droit à la solidarité sociale</i>		<i>393</i>
§1 :	La reconnaissance du droit à la solidarité sociale dans les manuels scolaires	394
§2 :	La dimension humaine de la solidarité dans les manuels	396
1.	La solidarité humaine	396
2.	La solidarité entre les musulmans	397
§3 :	Le droit à la solidarité nationale	398

<i>Section II : Les droits économiques</i>	399
§1 : Le droit à la propriété	399
§2 : Le droit au travail.....	401
§3 : Le droit à un niveau de vie suffisant.....	402
<i>Section III : Le droit à l'éducation</i>	404
§1 : L'observation du droit à l'éducation dans les manuels scolaires	404
§2 : L'égalité dans l'enseignement	406
§3 : L'enseignement est à la fois gratuit et obligatoire.....	408
§4 : Le droit à une éducation religieuse et la question de la laïcité	410
1. L'enseignement religieux dans le contexte laïc.....	410
2. Le droit à l'éducation religieuse dans les déclarations universelles et les manuels syriens	411
CONCLUSION GÉNÉRALE	415
BIBLIOGRAPHIE	427
ANNEXES	452
ANNEXE 1 : LE CORPUS ANALYSÉ	452
MANUELS 64, v 1.....	452
MANUELS 64, v 2.....	459
MANUELS 74.....	481
MANUELS 2004.....	515
ANNEXE 2 : DES EXTRAITS DES MANUELS	539
Manuels 63-64, vol 1, page du titre	539
Manuels 74, page du titre.....	540
Manuels 2004, page du titre.....	541
Les droits de l'homme en islam (Manuels 64, vol, 2).....	542
L'islam et les droits de l'homme (Manuels 74)	543
Les libertés garanties par l'islam (Manuels 74).....	544
La liberté religieuse (Manuels 64, vol, 1)	545
Le droit à la vie (Manuels 74).....	546
La liberté politique et sociale (manuels 2004, p. 219).....	547
Les droits des citoyens non musulmans (Manuels 64, vol, 2)	548
Protéger les droits de l'orphelin (Manuels 2004, p. 92).	549
Protéger les droits de l'orphelin (Manuels 2004, p. 93).	550
TABLE DES MATIÈRES	551