

*Seydou KHOUMA*

## **ABOLITION DE LA PEINE CAPITALE EN RAPPORT AVEC L'HOMICIDE ENTRE DROIT ET CHARIA : ANALYSE DES DISPOSITIONS CORANIQUES SUR LA QUESTION**

### **Résumé**

L'abolition de la peine capitale est un déni de l'autorité *chariatique*. Elle heurte la conscience collective des musulmans. De plus en plus, le débat est agité sur la problématique au sein des communautés islamiques et scientifiques. Son caractère religieux, voire idéologique l'oppose aux dynamiques politiques et juridiques dans les sociétés. Une analyse objective de la Révélation dans son historicité permettrait de tenir un rapport dialectique entre elle et les dynamiques proactives sociétales et juridiques. L'universel islamique humanisant et pacifiant et le caractère non injonctif, non contraignant de certaines dispositions du Coran ne mettent-ils pas les hommes face à leur responsabilité ? Cet article tente de discuter cette hypothèse, en fonction de l'historicité de la norme *chariatique* en rapport avec le droit. Il propose une lecture critique de l'argumentaire tiré du Coran en faveur de cette peine.

**Mots clés :** Peine de mort, Coran, charia, droit, révélation, talion.

### **Summary**

The abolition of capital punishment is a denial of Shariah authority. It offends the collective conscience of Muslims. Increasingly, the debate is heated on the issue within the Islamic and scientific communities. Its religious, even ideological character opposes it to the political and legal dynamics in societies. An objective analysis of the Revelation in its historicity would make it possible to hold a dialectical relationship between it and the proactive societal and legal dynamics. Does the humanizing and pacifying Islamic universality and the non-injunctive, non-binding nature of certain provisions of the Koran not make men face up to their responsibility? This article attempts to discuss this hypothesis, based on the historicity of the Sharia norm in relation to the law. It offers a critical reading of the arguments drawn from the Koran in favor of this penalty.

**Key words :** Death penalty, Koran, sharia, law, revelation, retaliation.

## Introduction

Dans les relations internationales entre l'Occident et les pays musulmans, les questions de droits humains se posent avec acuité. Dans un monde de plus en plus soucieux de la défense des droits et libertés, l'abolition de la peine capitale anime des débats juridiques et politiques et reflète une identité politico-religieuse. Dans le nord Mali, occupé par des salafistes, on a procédé à l'application d'une Charia. La lapidation de fornicateurs, ainsi que l'amputation d'une main d'un voleur ont défrayé la chronique. En Gambie, l'exécution de condamnés à mort, dont deux sénégalais, s'est ajouté au débat<sup>1</sup>. De plus, l'annonce de la probable décapitation d'une ressortissante sénégalaise en Arabie Saoudite suscite des réactions de toute part<sup>2</sup>. Presque partout dans les pays à majorité musulmane, l'opinion publique défend que la peine de mort serait le moyen de protection le plus efficace du droit à la vie humaine. Alors qu'à l'opposé, les défenseurs des droits de l'homme affirment que la criminalité n'est pas liée à l'absence ou à la présence de la peine de mort. Elle est au contraire liée à des facteurs criminogènes qui dépendent pour la plupart des conditions de vie. La légitimité de l'abolition de la peine de mort se trouve au cœur de cette polémique. Elle sous-tend la problématique de l'évolution du droit en général et celui du droit musulman en particulier. Déjà en 2005, Tariq Ramadan, agitait la nécessité de surseoir à la peine de mort dans le monde musulman. Dans un article intitulé appel international à un moratoire sur les châtiments corporels, la lapidation et la peine de mort dans le monde musulman<sup>3</sup>, il appelait de tous ses vœux à un arrêt immédiat de l'application des *hudud*<sup>4</sup> dans le monde musulman. Aujourd'hui sa préoccupation est plus qu'actuelle. Par exemple, la Turquie dans la perspective d'une adhésion à l'Union européenne, a été amenée à abolir la peine capitale. Après le coup d'État avorté du 15 juillet 2016, le président Recep Tayyip Erdogan, en tant que politique, a menacé de la faire revenir. En Tunisie, le leader d'Ennahdha, Rachid Ghannouchi<sup>5</sup> a déclaré que l'abolition de la peine de mort représente une atteinte aux fondements et aux piliers de l'Islam. Il met ainsi la question au cœur du débat juridique islamique lui-

---

<sup>1</sup> Deux sénégalais ont été condamnés à morts et exécutés le 26 aout 2012.

<sup>2</sup> La dame Mbayang DIOP a été condamnée à mort en Arabie Saoudite suite à un procès pour meurtre le 25 avril 2016. Les plus hautes autorités de l'Etat n'hésitent pas à demander la clémence.

<sup>3</sup> Cf. [www.oumma.com](http://www.oumma.com), Tariq Ramadan, le 30 mars 2005.

<sup>4</sup> Dans le droit (*fiqh*) musulman, il renvoie aux peines mentionnées dans le Coran. Pourtant dans la terminologie du Coran, il introduit la notion de limitation et d'empêchement.

<sup>5</sup> Rached Ghannouchi, de son vrai nom Rached Kheriji (, né le [22 juin 1941](#) à [El Hamma](#), est un [homme politique tunisien islamiste](#), anciennement lié au [khomeinisme révolutionnaire](#). Chef d'[Ennahdha](#), parti politique tunisien et organisation islamiste proche des [Frères musulmans](#), il vit en exil à [Londres](#) du début des [années 1990](#) jusqu'à son retour en Tunisie à la suite de la [révolution tunisienne de 2011](#).

même. Prenant son contrepied, Farhat Othman<sup>1</sup> s'élève vigoureusement contre l'application de la peine de mort. Il affirme solennellement que « l'abolition de la peine de mort n'est pas incompatible avec l'Islam<sup>2</sup> ». Pour lui, il s'agit d'une pure ineptie que de la défendre, au nom de l'Islam. Ainsi, la question revêt un caractère à la fois religieux, juridique et politique. Toutefois, des questions se posent : est-il possible de trouver des points d'accord entre droit et charia sur la question ? Quels seraient les arguments des défenseurs de la peine de mort selon le Coran ? En définitive peut-on légitimer l'abolition de la peine capitale selon les enseignements coraniques ?

Dans la perspective de ces questionnements, nous avançons l'hypothèse selon laquelle, il est bien possible selon l'esprit et même la lettre du Coran d'aller dans le sens de l'abolition d'une telle sentence. Seulement, il faudra de notre point de vue, dépasser les passions et les positions idéologiques voire les replis identitaires qui semblent avoir détourné l'usage du droit. Dans cette contribution, nous discuterons du principe de la peine capitale entendue comme talion, d'un point de vue coranique dans son rapport avec l'homicide.

Pour ce faire, nous approchons la question à l'aune de la Révélation. S'il est donné qu'un musulman doit se garder de contester le contenu du texte révélé, il n'en demeure pas moins que le chercheur doit élaborer ses points de vue sur des questions aussi sensibles à partir d'une lecture objective et intelligente du texte coranique. Ainsi, notre travail consistera à lire le texte coranique dans son rapport avec le temps, l'ordre chronologique de la Révélation aidant. Il s'agira de procéder par une analyse historique de l'ensemble des versets concernant notre objet. Il ne s'agit pas d'élaborer des procédures judiciaires, mais de discuter de la prescription de la peine capitale en cas d'homicide ou assassinat dans le cadre de la Révélation.

Nous allons dans un premier moment nous arrêter sur les éventuels accords entre droit et charia. Nous tenterons de dissiper les clivages existants ou supposés entre droit et charia dans un esprit de dépassement. Ensuite, nous aborderons la question de la peine capitale selon les légistes musulmans. Enfin, nous analyserons les dispositions coraniques en rapport avec le sujet avant de tirer des conclusions.

## **1. Droit et charia quels rapports**

Dépasser les contradictions supposées ou réelles entre l'Islam et les questions relatives aux droits humains et de l'État de droit, c'est réaliser une espérance humaine et religieuse à la fois. C'est pourquoi, de notre point de vue, il faudra

---

<sup>1</sup> Ancien diplomate tunisien (Consul-Adjoint au Consulat à Strasbourg : 1983-1984, Consul au Consulat Général à Paris : 1984-1992, Conseiller social de l'Ambassade à Paris : 1992-1996). Il a été écarté injustement du cadre diplomatique en 1996 par l'administration de l'ancien régime. Chercheur. Auteur de plusieurs ouvrages.

<sup>2</sup>[www.nawaat.org/portail/2013/05/10](http://www.nawaat.org/portail/2013/05/10), *Des couloirs de la mort au couloir de la spiritualité ou de l'abolition de la peine de mort en terre d'islam.*

partir de quelques principes. Premièrement, la loi a pour siège la raison, la foi a pour siège le cœur ; deuxièmement, l'application de la charia ne peut être réelle que dans un cadre où la foi individuelle de chacun y trouve son épanouissement ; ainsi, et enfin, les fondements de la loi devront être reconsidérés en fonction de leur rationalité et des valeurs dominantes du Coran. Dans ce sillage, la sunna peut être considérée comme une méthode ajustée au Coran et la coutume (al-ma'rûf) elle a permis d'actualiser le message et les valeurs du Coran dans un contexte sociohistorique connu mais dépassé à jamais. Quant au Coran, il n'est pas un livre de droit ni un code de lois ; il est une guidance. Il met en avant des valeurs et des principes moraux et éthiques.

Dans cette perspective, l'opposition droit et charia semble inaugurer une mise à l'épreuve de la raison islamique et l'épanouissement des musulmans dans un monde dominé par les droits humains. L'Islam est une religion du Livre. La lecture de ce livre met, dans la foulée des développements contemporains du droit, une dialectique entre texte et réalité, d'où la médiation de la raison. C'est pourquoi l'analyse du discours coranique ne doit exclure la raison, au contraire, la raison doit être son critère. Il semblerait que la crainte de voir les textes de la religion relégués au second plan dans nos sociétés, a fini d'installer les musulmans dans une position défensive. Les textes et le patrimoine islamique sont ainsi considérés comme exclusivement normatifs. Alors qu'en réalité, c'est tout le contraire

« il est nécessaire de faire la différence entre l'État de droit qui se fonde sur des valeurs partagées et les idéologies politiques, y compris celle islamique, celle-là qui peut aussi contribuer à l'élaboration et à la défense de ces valeurs ». (Diassir 'Awda (2017))»

Ainsi, s'interroger sur la nature du droit et de la charia nous paraît nécessaire. Pour ce faire, il serait légitime, de notre point de vue, de considérer les accords possibles entre droit et charia, les normes juridiques découlant des normes sociétales.

### **1.1.Du droit**

La source du droit, comme de toute norme sociale, est le groupe. C'est pourquoi Durkheim établit une filiation entre religion, morale et droit. Seulement dit-il, selon Emmanuelle Simon-Ledoux : « la différence entre la morale et le droit tient à l'organisation de la sanction, diffuse dans le premier cas, organisée dans le second » (Ledoux : 2002, p50).

De ce point de vue définir le droit c'est sans doute parler des éléments indispensables à son édification. En effet, l'édification de tout droit repose essentiellement sur un certain nombre de principes fondamentaux. A ce propos Philippe Jestaz écrit (1992 : 5):

« Le droit en tant que forme de pouvoir social, suppose la présence de l'autre. C'est pourquoi pour l'homme seul, le droit n'a aucun sens ; là où il y a société, il y a droit. Ainsi, pour la société dans son ensemble, le droit vise au moins deux objectifs : le premier est celui très apparent et qui consiste à promouvoir la paix sociale, dont l'absence lui ôterait toute légitimité ; le second est éminemment politique. Le but de tout système de droit est de façonner la société dans le long terme. Quant à ses procédures, il est de constater qu'ils s'agissent de prescription de conduites ou de comportements »

Le deuxième principe, toujours selon lui, est consécutif au premier. Dans un État de droit, on renonce à la force pour le règlement des différends. L'application du droit implique donc une justice même si pour certains il peut y avoir des règles injustes dans le droit. On bannit ainsi la force sauvage pour s'en remettre au pouvoir du juge. Ainsi, le droit va devenir un phénomène linguistique, un ensemble de codes écrits dans une langue bien élaborée sur lesquelles veillera le juge. Ces codes réfèrent à une morale. Il va se trouver aussi au sein d'une instance officielle. C'est pourquoi, dans un État de droit, le juge devient la clé de voute du système.

Quant au troisième principe, indique-t-il, c'est l'existence d'un système juridique. Il s'agit d'un ensemble d'éléments cohérents pouvant agir en interactivité. Le droit exprime l'idéologie d'un groupe ; celui du groupe dominant.

À partir de ces principes, le droit peut être défini comme l'ensemble des règles qui régissent la conduite de l'Homme en société, les rapports sociaux, ou de façon plus complète l'ensemble des règles imposées aux membres d'une société pour que leurs rapports sociaux échappent à l'arbitraire et à la violence des individus et soient conformes à l'éthique dominante (Jestaz, 1992, 10).

Ces règles abstraites et obligatoires indiquent ce qui « doit être fait ». Ces règles juridiques peuvent provenir d'une source normative « supérieure », extérieure, transcendante, comme c'est le cas dans la charia, ou découlent de normes intrinsèques. Dans ce second cas, les règles sont issues d'usages constatés et acceptés (droit coutumier) ou sont édictées et consacrées par un organe officiel chargé de régir l'organisation et le déroulement des relations sociales (droit écrit, positif).

La lecture de ces éléments de définition et des principes retenus plus haut, nous permet d'avancer que du point de vue des objectifs et des modes d'élaboration ainsi que du statut du droit dans la société, la charia ne diffère pas du droit en général. Cependant, pour des raisons objectives, nous devons nous interroger d'abord sur la nature de la charia, ses objectifs et processus.

## **1.2. De la charia**

Au sujet de la notion de charia, Bar-Asher Meir écrit :

La prégnance de la charia dans le discours religieux musulman et son importance inégalée d'hier à aujourd'hui et face à la dynamique de droit, constituent paradoxalement un phénomène inversement proportionnel à la place qu'occupe la « charia » dans le Coran (in Moezzi, 2007 : 818).

En effet, l'analyse du concept charia attire l'attention vers un certain nombre de constats. Premièrement, compris comme « loi divine », le concept charia devient traditionnel. Le Coran ne l'emploie pas dans ce sens. Deuxièmement, l'expression coranique « *šir'atan*<sup>1</sup> » signifie une voie. Étymologiquement il renvoie à une voie clairement identifiable à quelque chose qui est ouverte et continue comme le chemin vers un point d'eau. C'est ainsi que la religion est qualifiée de charia parce qu'elle représente une voie ouverte et claire qui mène à Dieu. Le troisième constat est que le Coran l'emploie dans le sens de « voie identifiée comme la religion » il vous a légiféré [tracé] 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. Établissez la religion ; et ne vous séparez pas à son sujet » (verset, 13, 42/62ème).<sup>2</sup>

Pour le dernier constat, notons que le contexte du verset 48.5/112 rappelle la continuité du message divin porté par tous les prophètes. La charia donc, dans l'esprit du Coran, et selon les travaux d'Averroès<sup>3</sup>, n'est pas la loi divine (loi islamique) *in exclusive* et immuable, sauf si cette dernière se définit comme la religion dans sa totalité, en tant que voie tracée pour toute l'humanité, et dans laquelle, tous les prophètes et toutes les révélations se trouvent. Il s'agirait plutôt d'une moralité qui dépasse la perspective téléologique pour s'ouvrir sur un horizon existentiel, inscrit dans une réalité vécue (Sandra Houst : 1999, 34).

C'est dire que la charia est réputée être donnée sous une forme embryonnaire dans le livre révélé et un énorme travail de découverte, d'élaboration a été entrepris par un système légal appelé *fiqh*. En d'autres termes, la charia se définira comme une forme de vécu, loi religieuse temporelle et non une loi définitive. « Elle est donc assujettie aux changements » (Qâdî : 1997, p 43). Car, elle a été donnée à chaque prophète envoyé une forme quelconque en vue de réguler sa société dans un contexte particulier.

Considéré dans le cadre de l'État de droit, elle devient, à l'instar du droit, dynamique et non statique. Elle régule et permet à l'État et à ses citoyens de se préserver de la violence, du désordre et de l'injustice. Elle se fonde sur la rationalité et l'éthique pour promouvoir la dignité de l'homme. Elle est donc

---

<sup>1</sup> Verset N°48. Ch.5/112<sup>ème</sup>.

<sup>2</sup> Nous renvoyons comme suit N) de verset, chapitre selon la vulgate de Ousmane et chapitre selon la chronologie du coran.

<sup>3</sup> Averroès, dans son ouvrage *Discours décisif* (Trad. Marc GEOFFROY, Paris, GF flammariion, 1996), définit la religion comme charia dans la mesure où elle indique une voie et se définit comme telle.

plurielle pace qu'étant « une intelligence humaine qui seule peut déterminer le contenu du principe atemporel extrait du texte » (Ramadan : 2008, p26).

De ce point de vue, elle s'élabore à travers des fonctions du *faqîh* (le légiste) et rejoint par conséquent le droit dans ses objectifs, principes et processus d'élaboration. Comment donc est-il possible de dépasser les clivages existants entre droit et charia ?

### 1.3. De l'accord entre droit et charia

Il apparaît que la problématique du droit islamique face aux enjeux historiques semble provenir d'une vision traditionnelle de la charia de façon générale. Le credo islamiste « charia ou rien », semble-t-il, vient du fait que gouverner par l'Islam, c'est donner une alternative au droit positif en cours d'application, dans presque tous les pays musulmans.

La référence à l'Islam en tant que système de valeurs universelles ne pose pas de problème. Ce qui pose problème, c'est le fait de réduire l'Islam à un système juridique formalisé et globalisé. L'une des constantes dans le discours islamiste est de vouloir s'identifier à une loi divine (Qardâwî : 1987, p223). C'est comme si toutes les lois qui devaient régir les sociétés étaient définies par Dieu.

Composante essentielle de l'Islam et de l'identité islamique, le droit musulman tire ses fondements du Coran et des hadîths. C'est un droit, par principe, tributaire de la Révélation, il s'appuie sur un corpus de textes de références, et valorise la tradition (sunna du prophète) dans les pratiques juridiques.

Cependant, de manière contrastée, le droit musulman a toujours été travaillé par des processus adaptatifs, dans l'espace et dans le temps. Ce sont ces processus qui ont vu naître les écoles juridiques, dans lesquelles domine la figure du jurisconsulte. Ces écoles ont été un premier exemple de pluralisme précoce, exprimant une certaine localisation du droit musulman, donc une évolution, et une flexibilité remarquable. Celle-ci sera constatée dans certains instruments juridiques spécifiques, comme les différences d'appréciation des outils normatifs tels *l'istihsân*<sup>1</sup>, *l'istislâh*, *l'istiṣhâb*... (Ramadan, 2008 : pp78,82) etc. Le droit islamique est également apte à exercer une fonction compensatoire, en produisant des règles là où les textes "sacrés" sont silencieux, notamment dans le champ du droit public.

Cette capacité adaptative trouve encore à s'illustrer dans les débats sur les grandes réformes juridiques entreprises dans le monde musulman contemporain, telle l'abolition de la peine capitale au nom de la défense de la

---

<sup>1</sup> *L'istihsân*, préférence juridique, littéralement « la recherche du bon » est employé par les hanafites ; *l'istislâh* littéralement « la recherche de ce qui est correct » est un principe approuvé par les malékites tandis que *l'istiṣhâb* indique qu'une situation existant dans le passé est censée se poursuivre dans le présent en l'absence de preuve contraire (clark et chebel, 2008 :153,154).

vie humaine. Rappelons que le *fiqh* relève du droit islamique à la fois dans ses aspects théoriques et dans son application pratique. Selon Borrmans, il

« embrasse tout l'effort d'élaboration de justification et d'application de la loi divine ou humaine, auquel s'appliquent les juriconsultes depuis les origines de l'islam. C'est parce que le Coran ne résolvait pas tous les problèmes et que la Sunna était en pleine élaboration que les hommes de droit durent au début, recourir à l'exercice indépendant et judicieux de leur intelligence (*fiqh*) en toute solution de droit » (in Poupard : 1985, p451).

C'est dire que le droit musulman connaît et continue de connaître une évolution qu'on peut inscrire dans la dynamique des sociétés. Car il ne saurait continuer de souffrir la fermeture des portes de *l'ijtihâd* intervenue vers la fin du Xème siècle. Autrement dit, ce qui est appelé aujourd'hui *fiqh* islamique, charia ou encore loi divine n'est rien d'autre qu'un corpus élaboré par des humains au fur et à mesure, en des lieux et temps différents, après la disparition du prophète. En d'autres termes, le droit islamique, du point de vue de ses processus, ne serait pas différent du droit positif en tant qu'ensemble de droits consacrés, des valeurs d'une société codifiées, concrétisées ou mises en œuvre par un processus institutionnel. Du point de vue des contenus et visées, on peut aussi considérer que les deux s'inscrivent dans une dynamique de mise en valeur des principes éthiques pour donner sens aux relations interpersonnelles, façonner la société et garantir la paix. Encore que la religion, en tant que système moral ou idéologie diffus, demeure une source de droit dans de nombreuses sociétés.

Au total, nous pouvons retenir que le Coran n'établit pas de règles juridiques immuables à la place des humains. Le pouvoir juridique peut être exercé par le peuple, tout comme les règles de droit peuvent être élaborées et modifiées par eux. Plus précisément, le droit relève d'une convention tandis que la religion provient de Dieu. Toutefois, la religion ayant pour siège le cœur, et pour effet l'adoucissement des mœurs, on se rend compte qu'elle formera la quatrième forme de lois dont Jean Jacques Rousseau parle en ces termes :

« Il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes ; qui ne se grave ni sur le marbre, ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens ; qui fait de véritable constitution de l'État ; qui prend tous les jours de nouvelles forces ; qui lorsque les autres lois vieillissent ou s'étreignent, les ramène ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle - poursuit Rousseau - des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres : partie dont le grand Législateur s'occupe en secret, tandis qu'il paraît se borner à des règlements particuliers qui ne sont que le cintre de la voûte, dont



les mœurs, plus lentes à naître, forment enfin l'inébranlable  
Clef » (Rousseau : 2001, 94).

Il en résulte que la représentation statique, immuable et unifiée du droit musulman, autour de la notion de charia, n'est pas cohérente. Le discours récurrent et « purificateur » du retour aux sources, que l'on retrouve dans la rhétorique islamiste ne serait qu'une expression de complexe, de repli sur soi née de « l'absence de la conscience historique dans la culture arabo musulmane contemporaine (Arkoun, 2012) <sup>1</sup> ». Or ce retour, s'il devait se réaliser, ne serait opérationnalisé que par une « critique de soi » dit Arkoun.

## 2. La peine capitale chez les légistes musulmans

Dans le droit musulman, il y a généralement quelques catégories de sanctions ou peines qui sont codifiées. Certaines sont bien mentionnées dans le Coran. Elles sont réputées fixes et non contingentes. Et d'autres réputées contingentes parce qu'étant évolutives. Pour les analyser, nous retenons deux catégories. En droit musulman, écrit Chaumont Éric « les peines fixes renvoient aux *ḥudūd* pluriel de « *ḥadd* » qui se rapporte à un dépassement d'une limite établie par un Directeur non présent dans la communauté qui se réclame de Lui » (in Moezzi : 2007, p 661).

### 2.1. Des catégories d'infraction en droit musulman

Les *ḥudūd* sont donc les peines légales mentionnées dans le Coran. Elles se rapportent à un certain nombre de délits ciblés. Elles constituent donc des sanctions prévues et fixées par Dieu et que le juge ne peut remettre en cause. Il lui incombe tout simplement de les appliquer parce qu'elles relèvent du droit de Dieu (Al-Jaziri : 2013, p 9).

Pour les légistes musulmans ces délits (moraux ou matériels) sont commis contre Dieu Lui-même. C'est pourquoi le Coran définit la peine applicable à chaque *ḥadd*. En général, ces sanctions sont au nombre de quatre : la fornication, l'accusation de fornication calomnieuse, le vol, le vol à main armée (*al ḥirâba*/ rébellion) et la consommation d'alcool. Mais pour ce dernier, le Coran n'indique aucune sanction légale contre son consommateur<sup>2</sup>.

Ces délits n'impliquent pas souvent une réparation même en présence de partie civile. L'objectif visé, en plus de satisfaire à Dieu, à respecter Ses

---

<sup>1</sup> Mohammad Arkoun, entretien réalisé par Antoine DIOKY, revue Al-hayât, 1<sup>er</sup> avril, 2012.

<sup>2</sup> C'est au gré de l'histoire que cette sanction a été introduite dans le *fiqh*. Selon Yûsuf al-QARDÂWÎ, le Prophète a autorisé le jet de souliers et de branches d'arbre à l'encontre d'un buveur. Du temps des califes, la sanction avait été élaborée. Abou Bakr, premier calife a ordonné 40 fouets et Omar, le deuxième 80 fouets. Voir Qardâwî, Yûsuf al, '*Awâmilus sa'ati wal murûnati fis sari'ati al-islamiyya*, (les facteurs de flexibilité et d'adaptation dans la charia islamique), Dârus sahwa, le Caire, 1992, de 88 à 91.

droits, semble s'inscrire dans la prévention et la dissuasion. En effet, selon les chariatiques, Dieu étant titulaire de droit, il interfère dans la justice.

En dehors de ces peines fixées par le Coran, les juristes ont élaboré le droit musulman en fonction des situations pour arriver à établir d'autres sanctions qui sont appelées *Ta'zîr* (le correctionnel) et qui constituent la deuxième catégorie. Les peines et infractions de la catégorie des *ta'zîr* sont des peines discrétionnaires, déterminées par les pouvoirs publics et prononcées par le juge. Par principe, elles varient selon les circonstances. Car, comme le soutiennent Cothenet et Vidal, « le droit est foncièrement le résultat d'un vouloir politique » (in Poupard, 1985 : 452). Elles ne sont pas, par conséquent, fixées dans le temps ni dans l'espace. Les sanctions peuvent varier du sermon ou de l'admonestation verbale à la peine de mort pour atteinte aux droits divins ou individuels, mise en cause de la paix sociale ou de la sécurité des individus.

Le talion se situe en dehors de ces deux catégories. Il est traité séparément. Aucune école juridique ne le mentionne dans la première catégorie. Autrement dit, il ne devrait donc pas être soumis au même registre juridique. Il relève du droit de l'homme pas de celui de Dieu. Il implique une partie civile. Son principe coranique, déclare Mohammed Hocine Benkheira est qu'il s'applique aussi bien au groupe qu'à l'individu (in Moezzi, 2007 : 395). En effet, l'homicide dans le droit musulman implique des droits et des devoirs. Il y a une logique de réparation qui le sous-tend contrairement aux sanctions des deux premières catégories. C'est pourquoi, le Coran aménage plusieurs cas de figure et ouvre la perspective d'une justice dans la réparation du préjudice. Qu'est ce qui peut donc légitimer la défense de la peine de mort pour homicide ?

## **2.2. Défense du talion pour homicide**

Pour défendre la peine capitale en application du talion, les légistes tout comme les islamistes renvoient souvent au Coran. Rached Ghannouchi, déclare anti-islamique l'abolition de la peine capitale (02 avril 2014). Pour lui c'est une atteinte aux fondements de l'Islam. L'application de la peine de mort apparaît comme un principe sacro-saint pour le commun des militants de l'État islamique. C'est un moyen de défendre la vie humaine. Atteindre les objectifs supérieurs de l'Islam pour les chariatiques consiste à appliquer le talion dans toute sa rigueur. Sa position tient bien dans la ligne des légistes. En effet, en Islam, il y a des objectifs supérieurs que certains qualifient de finalités de toute législation religieuse parmi eux la préservation de toute vie humaine.

C'est dire que c'est dans la perspective de la préservation de la vie humaine, le légiste musulman tente d'élaborer cette sentence. Un argumentaire tiré du Coran est ainsi mis en avant. Selon ZEIN Samih 'Atif ('Atif, 2004 : 393)

« Dieu a imposé des sanctions en Islam pour deux raisons : dissuader et épurer. Dissuasion pour que les gens ne franchissent pas les limites fixées ; épuration afin que les gens soient délivrés de leur turpitude et péchés. Les sanctions sont donc nécessaires. Le Coran dit : « Et il y a une vie pour vous, dans le qisâs ô doués d'intelligence. Peut-être seriez-vous pieux vous vous prémunirez ».

Il cite, ainsi, les versets 178 et 179 de la sourate 2/ 87ème selon la chronologie de la révélation. Le *fiqh*, sans classifier ces versets ni les placer dans leur contexte, établi le talion comme une règle immuable. Or, on peut remarquer que cette disposition représentait une avancée notoire puisque pour venger l'assassinat d'une personne on en sacrifiait plusieurs. Aujourd'hui alors que le contexte a évolué, ne serait-t-il pas possible de gérer les crimes autrement ?

Par ailleurs, nous considérons que la vie est un don de Dieu et que seul, Lui, est habilité à l'enlever<sup>1</sup>. Encore qu'il ne soit pas évident que l'application de la peine de mort puisse abaisser la criminalité. Le principe de vie pour tous ne devrait-il pas constituer une perspective juridique ? L'analyse de certaines dispositions coraniques nous permettra d'y voir plus clair.

### 3. La peine capitale ou le talion dans le Coran

Nous venons de voir que pour le *fiqh*, les *hudûd* sont établies par le Coran. Elles sont légales et applicables en tout lieu et temps. Pour d'aucuns l'application littérale et immédiate des *hudûd* rend légalement et socialement visible la référence à l'Islam. La législation dans sa vigueur donne le sentiment d'une fidélité à l'injonction coranique consistant au respect strict des recommandations de Dieu. Pourtant, soutient Al Ajami,

Le Talion « al-qisâs<sup>2</sup> » évoque, de façon quasi inconsciente, une pratique barbare, une forme expéditive de justice. S'y référer, dès lors, indique une régression, l'instauration de pratiques d'un âge dépassé. De même la peine de mort qui est loin d'être universellement abolie, évoque une survivance d'œil pour œil, dent pour dent. Parce que les droits humains sembleraient avoir atteint un niveau de maturité tant souhaité par le Coran, il est question alors de limiter la violence sans faire appel à la violence. (Al Ajami : 2007, p58).

---

<sup>1</sup> L'histoire d'Abraham et son Fils Ismaël nous édifie dans le sens de ce devoir de préservation de la vie. Même pour sa gloire, Dieu n'accepte pas le sacrifice d'une vie humaine.

<sup>2</sup> C'est par défaut que le terme *qisâs* du Coran est rendu par talion. Son étymologie renvoie à la notion de suivre quelque chose aux fins de la maîtriser, de la circonscrire et par conséquent, il pourrait rejoindre la notion de prescription en droit. Dans le cadre des versets qui nous intéressent, il renvoie à la notion de poursuite, d'autant plus qu'il est employé sous la forme « *fi'âl* » qui introduit une interactivité. Voir Ibn fâris, *maqâyis al- luga*, T5, p11. Voir aussi *Al- asfahani, almufradât fi garîbil qurân*, V2, p 523.

En effet, la dynamique de la législation coranique semble s'inscrire dans la limitation, la proscription voire l'élimination de la violence. C'est l'un des buts du droit. Il s'agit de façon très simple de la préformation morale de l'humanité dont s'est chargée la Révélation dans toute son historicité. En d'autres termes, c'est la capacité de l'être humain à vouloir le bien et, concrètement, à maintenir la société humaine dans un élan fraternel. Rappelons, à ce sujet, que l'objet de la Révélation est de pacifier la vie sur terre en préservant les hommes de l'hypocrisie morale et des violences. Par conséquent et par rapport au talion, la peine capitale, le Coran va adopter une approche de haute portée pédagogique.

### **3.1. Approche coranique de l'homicide**

La chronologie des versets traitant de l'homicide met en évidence une démarche abolitionniste. Les questions se posant infiniment, il n'est pas possible d'obtenir des réponses toutes faites, on se doit d'interroger le texte en fonction de nos moyens et de l'intelligence de notre époque. Dans cette logique, il importe de considérer la démarche ascendante du Coran. Conformément à sa pédagogie, la révélation coranique franchira quatre étapes concernant la question du *qişâs* :

#### ***3.1.1. Déclaration de principe sur la gravité du meurtre et la légitimité de poursuite***

Déjà dans la période mecquoise, alors que la communauté des croyants n'était pas constituée, le Coran abordait le talion, dans le cadre de la gestion des meurtres en ces termes « Et sauf en droit, ne tuez personne que Dieu ait interdit. Quiconque est tué injustement, alors nous donnons autorité à son représentant, - que celui-ci ne commette donc pas d'excès dans le meurtre - oui, il sera secouru » (verset, 33,17/50ème).

En déclarant la sacralité de la vie d'autrui, le Coran vise la moralisation de la vie sociale<sup>1</sup>. La Révélation est en train de réguler la société en matière de

---

<sup>1</sup> La série de versets parmi laquelle il se trouve (de 28 à 38 de la sourate *Al-isra*, 17/ 50<sup>ème</sup>) traite de l'assassinat des enfants, de l'adultère, du détournement de l'argent des orphelins, de l'équité et de la transparence dans le commerce, de la mesure et de la retenue dans son comportement de tous les jours, de la modestie vis-à-vis des créatures de Dieu, bref de valeurs morales qui doivent régir la conduite de tout homme. La série est conclue par la déclaration suivante : « *tout cela fait l'objet de révélation tenant de la sagesse ; il te convient de n'associer rien à ton Dieu ; tu seras, le cas échéant, jeté dans la géhenne* ». Rappelons à ce sujet que la sagesse se rapporte à l'esprit élevé et clairvoyant agissant avec sérénité parce que se représentant un idéal supérieur d'accomplir la perfection humaine. C'est un esprit équilibré censé agir avec connaissance et mesure. En gros, ces versets s'inscrivent dans le cadre du code de conduite morale commune à toutes les religions. Il détermine les comportements sociaux entre individus. Il établit les bases d'une vie en société. Tenant compte de l'évolution des sociétés et de la Révélation, ce code peut être abordé en deux catégories : un *furqân* général pour l'ensemble des religions et un *furqân* particulier pour Muhammad (P.S.L.).

violence. L'excès, ici, fait penser à l'esprit de vengeance qui animait les Arabes d'alors, il fallait donc la limiter.

Le Coran annonce déjà l'objectif de la loi, c'est un moyen de régulation et d'apaisement. Le talion relève des droits des humains. Nous avons vu qu'il n'entre point parmi les peines fixes selon les légistes. Cela ne peut-il pas impliquer un droit de pardon voire d'abolition future parce qu'appartenant et à l'individu et au groupe ?

### **3.1.2. Substitution de la vengeance personnelle par le talion**

À l'époque du Coran, les Arabes se trouvaient confrontés à ce qu'ils appelaient *E-tha'r* ou la vengeance du sang. Celle-ci prenait les allures de "forfaitures" qui avaient comme conséquence des guerres entre tribus, clans ou familles. On connaissait également un système de compensation matérielle appelé *diyya* (paiement de dommages et intérêts). La démarche du Coran, conformément à sa logique, consistait à contenir les dégâts dans des proportions les moindres possibles (Al ajami : 2008, p58). À Médine, alors que la communauté des musulmans se formait, il a fallu instaurer les principes d'un État de droit. Ceci consistait à jeter les bases d'une vie communautaire prenant en charge les problèmes les plus récurrents dans le milieu. En effet, selon les versets 178 et 179, ch, 2/87ème, le Coran cherchait à organiser les poursuites en cas de meurtre. Pour Hamidullah (1989 : 27) animé d'instinct,

L'homme outragé se venge, et par mal pire que le mal qu'il a reçu. Le talion en ôtant à l'individu le droit de se venger lui-même substitue à l'instinct de vengeance la nécessité de justice : le délinquant signe sa propre peine. Le talion représente donc déjà un adoucissement des mœurs. Il est encore tempéré.

On retrouve les mêmes enseignements dans les recueils bibliques, dans la partie Évangélique, disons le même soubassement moral et la même visée éthique. En effet, la Bible nous apprend ceci :

La loi du talion, qu'on retrouve dans le fameux code d'Hammourabi, proportionne le châtement au dommage causé. Mais malgré sa sévérité, elle représente un effort pour limiter les excès de la vengeance ». D'ailleurs - poursuit le texte - « son application trouva des assouplissements et celui qui était considéré à l'origine comme le vengeur du sang devint peu à peu un protecteur. Parallèlement, dans le domaine privé, la valeur du pardon s'imposa peu à peu (Lv 19,17-18).

Toutefois, des questions se posent : comment comprendre ici qu'il y a allègement si talion veut dire tuer l'assassin ? Et si un libre tuait un esclave ? Le délinquant signerait-il sa peine ? Comment ?

### 3.1.3. Mise en avant de la *diyya*, du dédommagement

Dans le même sillage, la législation continue dans la recherche de solutions restrictives par rapport à la violence. Un pas est franchi vers l'objectif supérieur en la matière. La sourate N° 4, 92<sup>ème</sup>, selon l'ordre chronologique de la révélation coranique, dit : « Un croyant qu'a-t-il à tuer un croyant, sauf par erreur ? Quiconque tue par erreur un croyant, qu'il affranchisse alors un esclave croyant, et remette à ses gens le prix du sang, sauf à eux d'en faire charité ». (Verset, 92)

Notons que cela s'applique au cas où la victime appartient à la même communauté des musulmans. « Mais si le mort appartenait à un peuple ennemi de vous - poursuit le texte - et lui-même étant croyant, qu'on affranchisse alors un esclave croyant ».

Et au cas où il y a un pacte d'alliance, une troisième modalité est retenue « S'il appartenait à un peuple entre lequel et vous il y a un pacte, qu'on verse alors à ses gens le prix du sang, et qu'on affranchisse un esclave croyant. Et pour qui ne trouve pas : alors un jeûne de deux mois d'affilé, à titre de repentance devant Dieu. Et Dieu demeure savant, sage ». Et pour conclure sur le meurtre prémédité, le coran proclame la Géhenne pour l'assassin (versets 92, 93, ch 4/ 92ème).

Dans ces versets, le texte expose quatre modalités en matière d'homicide involontaire : i) affranchissement d'un esclave croyant et *diyya* (dommage et intérêt), en cas d'homicide involontaire sur un croyant ; ii) affranchissement d'un esclave croyant ; iii) versement de dommage et intérêt et affranchissement d'un esclave ; iv) repentance par l'observance de deux mois de jeûne continu.

Pour l'assassin, aucune sanction pénale n'est prévue par ces versets. Il semble que sa peine est réservée à Dieu. La société pourrait-elle le sanctionner, d'où le droit ?

Au demeurant, nous devons noter que l'ensemble de ces dispositions sont retenues au cas où la victime appartient à la communauté des croyants. Tout comme l'affranchissement d'un esclave est exclusivement réservé au croyant. On pourrait penser que la situation belliqueuse qui caractérisait les rapports entre les tribus peut justifier cette disposition. Il ne serait pas utile de renforcer son adversaire ou son ennemi par le versement de la *diyya*.

Un autre aspect est à souligner : la charité, le pardon rend nulle toute la procédure. Enfin et par rapport à ce verset, la repentance demeure une porte ouverte au fautif meurtrier. Autrement dit, le coupable d'homicide involontaire est soumis à des sanctions sur le plan pécuniaire et moral. La partie civile peut renoncer à ses droits de poursuite. Mais visant toujours son objectif de préserver la vie humaine, la Révélation intervient dans la justice pour proclamer la vindicte céleste réservée au meurtrier. Ce qui correspond

et renforce la déclaration de principe sur la gravité du meurtre et la légitimité de poursuite. (Voir supra 3.1.1.).

#### ***3.1.4. Consécration de la sacralité de la vie humaine***

Le Coran s'illustre par la défense de la vie humaine. Il va assimiler l'assassinat à un « crime contre tous », non sans mentionner qu'il avait été recommandé aux enfants d'Israël de préserver la vie de tous les hommes (verset 32, 5/ 112ème).

En effet, après avoir indiqué le contexte du premier meurtre commis par un fils d'Adam sur son frère, le Coran rappelle le principe annoncé depuis la période mecquoise de la révélation coranique. (Voir supra 3.1.1.). Ainsi, placé dans son contexte, ce verset rappelle la loi des enfants d'Israël. Il continue pour annoncer la sanction qui doit être affligée aux rebelles (33, 5/112ème).

Il s'agit ici d'un autre cas de figure de violence extrême, la rébellion. On peut, sans risque de se tromper, penser que ce verset introduit la notion de soulèvement, par la violence, contre l'autorité ou encore de terrorisme. En effet, il parle de groupes de gens qui se seraient organisés pour saper la paix en semant le désordre sur terre. Et même dans ce cas, le Coran ouvre la porte à la clémence de Dieu assujetti, bien sûr, à leur repentance. (Verset 34, 5/112ème).

Toutefois, le texte précédemment cité (verset 33, ch. 5/112ème) semble ouvrir des perspectives de flexibilité dans le cadre de l'appréciation du jugement à rendre. Les sanctions prévues à cet article (ce verset) sont exprimées en termes de peine maximum et minimum. L'alternative introduite par le terme « *aw* » en arabe et rendu par « ou » est assez éloquente sur la question. Mis en rapport avec le paragraphe qui vient juste après (le verset 34), le texte nous renverrait à un esprit de dépassement et de tolérance, voire de l'indulgence autant que faire se peut en matière de mort d'homme.

L'intervention de ces dispositions à cette phase de la Révélation (112ème sourate de l'ordre chronologique du Coran peut paraître difficilement conciliable avec les versets précédents, notamment ceux des 87ème et 92ème sourates que nous avons évoqués plus haut. Mais à considérer la continuité de la Révélation et la fonction du Coran qui s'inscrit dans le sillage des révélations précédentes et le statut de Muhammad et, bien sûr, ses fonctions, cette difficulté sera ramenée à des problèmes d'approche dans la lecture du texte coranique. En effet, les versets 42, 43,44, et 45 ch. 5/112ème rappellent ce qui avait été prescrit avant.

Ces dispositions selon Benkheira Mohammed Hocine, rappellent l'origine biblique de la loi du talion (in Moezzi, 2007 : 395). Nous constatons qu'ils concernent les juifs. Par rapport aux chrétiens, le coran rappelle que chacun doit juger selon son livre (Coran, versets 47, 48 et 49/ch. 5/112ème). Au

paravent, le verset 45 dispose « Et nous y [la thora] avons prescrit pour eux [les juifs] : vie pour vie, œil pour œil... ».

Il s'est agi, dans ces versets, de l'attitude qu'avait adoptée le prophète vis-à-vis des Juifs. Ces derniers devaient se rendre auprès de Muhammad pour être jugés. En effet, le prophète avait un statut de juge d'après le pacte qui avait été scellé entre les différents groupes vivant à Médine. Le texte du pacte dispose :

Les juifs de banni 'awf constituent avec les musulmans une communauté, il leur est libre de suivre leur religion, tout comme il est libre aux musulmans de suivre la leur ». Plus loin, le texte dispose « pour tout conflit entre des parties engagées dans ce pacte, et qui risque de dégénérer, il reviendra à Dieu et à son prophète d'en trancher (Ibn hišam 2005 :456).

À cette étape apparaissait la nécessité du droit parce qu'une société s'était organisée.

#### **4. Perspective d'une réforme**

Ces versets ci-dessus analysés ne pourraient, de notre point de vue, remettre en cause la dynamique de la réforme entamée depuis l'Évangile, et par rapport aux mœurs qui prévalaient chez les générations antérieures. L'infidélité des Juifs et leur turpitude morale commandaient qu'ils soient confondus dans leur logique communautariste. Le texte coranique nous apprend : « À chacun de vous, Nous avons assigné une voie et un chemin. Si Dieu avait voulu, certes Il aurait fait de vous une seule communauté. Mais non. Afin de vous éprouver en ce qu'il vous donne ». (Coran verset 48, ch : 6/ 112ème).

En effet, concernant l'adultère, la loi était assouplie : de la lapidation à la flagellation. Le verset de la sourate *an-nûr* ch. 24/ 102<sup>ème</sup>, consacre cette réforme en dépit du dogmatisme qui enveloppe la question.

D'autre part, on aura constaté que les versets des première, deuxième et troisième étapes s'adressent directement aux groupes des musulmans, tandis que les autres de la quatrième étape rappellent la loi des Gens du livre et dans, une moindre mesure les Chrétiens. À aucun moment, le talion n'a concerné les Chrétiens. Jésus, en enseignant le pardon de l'offense, dépasse explicitement la loi du Talion : « à qui te frappe sur une joue présente encore l'autre ; et à qui te prend ton manteau, ne refuse pas non plus ta tunique (Lc 6,27-28)<sup>1</sup> d'où le pardon.

Toutefois, à ce stade de notre réflexion, quelques considérations s'imposent. Premièrement, si le talion est entendu comme application littérale et immédiate des vengeances pour les préjudices sur des organes tel que l'œil, le nez, etc. quelle serait la modalité opérationnelle sinon que d'interner le

---

<sup>1</sup> Dictionnaire culturelle de la Bible, op, p274.



fautif à l'hôpital, pour lui faire une opération chirurgicale avec des charges financières lourdes, mais surtout, avec l'augmentation du nombre de handicapés comme effet immédiat, sans pour autant que cela ne profite à la victime ? Concernant le meurtre, les dispositions suivantes : libre pour libre, esclave pour esclave, femme pour femme, ne permettent-ils pas de comprendre que le problème était lié au groupe plus qu'à l'individu ? Car comment les mettre en application si le meurtrier doit payer par sa propre vie ? Autrement dit, si un libre venait d'assassiner un esclave ou que le contraire se produisit, serait-il légal de faire autrement que de tuer quelqu'un de son rang dans l'autre groupe ? Et ainsi le meurtrier verra sa vie préservée au détriment d'un autre qui n'a pas commis le crime. C'est pour dire que le contexte d'aujourd'hui ne permet pas de mettre en œuvre le principe du talion en meurtre tel quel dans les dispositions que nous venons de voir.

Rappelons à ce sujet que le talion selon Benkheira Mohammed Hocine a un principe double :

Il s'applique tant au groupe qu'à l'individu. Quand un individu appartenant au groupe A est tué par un individu appartenant au groupe B, c'est le groupe A pris comme un tout, qui est lésé et c'est le groupe B considéré comme personne collective, qui est tenu comme responsable » (in Moezzi, 2007, 395) et vice versa.

L'on comprend que l'esprit de la République ayant succédé à l'organisation tribale et/ou clanique dans nos sociétés actuelles, il serait hasardeux de vouloir mettre ces dispositions en œuvre. C'est pourquoi la réforme qui a introduit le versement de la *diyya* peut être considérée comme « un grand progrès par rapport au droit traditionnel de la vendetta car elle suppose un déplacement de l'inscription de la loi du corps vers le symbolique » (in Moezzi, 2007 : 395).

Deuxièmement, le concept *hudûd*, nous l'avons vu, renvoyant à des peines fixes relevant des droits de Dieu exclue le talion de son champ alors que le *qişâs* introduit et repose sur les droits des hommes. En d'autres termes, le groupe peut déterminer la sanction à infliger au criminel compte tenu des circonstances objectives et de l'intérêt de la société concernée.

Constatons, ce faisant, que dans la littérature juridique islamique, le concept *qişâs*, a été tout simplement dépouillé de son sens étymologique pour être employé dans le sens de talion. L'héritage historique est passé par là. Or, dans la terminologie du Coran, il peut renvoyer aux notions de cogestion, de limitation des crimes et des poursuites à organiser. Il est possible de le mettre en rapport avec l'esprit des lois et du droit de façon générale. Et en ce moment, il sera question de mettre en place un système qui permet de surseoir à la vengeance, à la peine capitale. Faudrait-il le rappeler le droit selon Philippe Jestaz, (Jestaz : 1992, p 5) est « une forme de pouvoir social fondé sur un accord de non recours à la force et érigé en système ». De ce point de

vue, aucune opposition n'est à envisager entre droit positif et chariatique d'autant plus qu'ils sont assujettis aux mêmes processus d'élaboration et d'adaptation. La société tient le droit et le légitime.

Troisièmement, si l'on considère la dimension de la repentance présente dans tout le processus et dans toutes les étapes, on peut se demander s'il n'est pas plus légitime de s'inscrire dans cette logique, combien importante pour un croyant, que de s'inscrire dans l'autre qui consiste à appliquer le *qişâs* alors qu'il ne sert pas à grand-chose à la victime ? Soulignons que le criminel peut être apprécié autrement si l'on prend en compte le conditionnement social et psychologique dont il peut être victime surtout que la peine n'est pas correctionnelle selon le droit musulman. La préservation des vies n'implique-t-elle pas celle du fauteur ? Au fond d'une cellule de prison, un criminel pourrait bel et bien se repentir et se réconcilier avec Dieu. On aura préservé une vie. Il y a donc vie dans le *qişâs* compris comme un mécanisme de gestion et de limitation des meurtres et de préservation de la vie humaine !

Quatrièmement, si l'on s'inscrit dans la dynamique de la Révélation, nous pouvons comprendre qu'il s'agit d'un processus de formation/ information qui assume la continuité et la cohérence du message divin adressé à l'humanité dans le cadre du plan de Dieu, celui de civiliser et de pacifier la vie sur terre, c'est-à-dire de la soumettre à la volonté de Dieu d'où l'Islam. Ainsi, selon Rachid Benzine :

« le Coran mérite d'être abordé comme un livre d'éthique et de guidance, duquel peuvent être tirés des principes juridiques. Mais il ne saurait être le "lieu " ou l'on peut trouver en permanence une loi toute prête qu'il suffirait d'appliquer... [dans sa lettre] 1»  
(Benzine, 2004 :131).

Enfin, le caractère non contraignant et non injonctif de toutes ces dispositions coraniques est à méditer dans le sens d'une ouverture à l'évolution.

## **Conclusion**

Il apparaît ainsi, que l'abolition de la peine de mort peut être inscrite dans une perspective de droit. Contrairement aux idées reçues, le Coran n'est pas contre l'abolition de la peine de mort. Il suffit tout simplement de mettre en évidence la différence qu'il y a entre le Coran et le droit musulman. Ce dernier est historiquement constitué et conjoncturellement dogmatique, tandis que le premier est vivant parce qu'ouvert. L'analyse objective des données coraniques met en évidence les principes directeurs d'une réforme pérenne, visant à préserver toute vie humaine, à réduire la violence collective comme individuelle et à pacifier les relations entre les hommes.

---

<sup>1</sup> Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, p131.

Les concepts de *qişâs* dans le Coran est à considérer comme un mécanisme juridique dans le cadre de cette démarche hautement pédagogique à l'endroit des hommes. En fonction du niveau de civilisation de l'humanité, le droit va être dit en faveur de l'homme dans le sens de le maintenir en vie, dans la dignité et l'honneur et non de le détruire par sa mise à mort. Il y a en fait dans la préservation de la vie du meurtrier un témoignage de la sacralité de sa vie humaine.

En effet, la question de l'homicide est abordée dans une approche évolutive. Après avoir fixé la sacralité de toute vie humaine, le Coran s'est intéressé à la préservation de la société de la violence qu'elle encourait par la vengeance excessive. Ensuite, le Coran a déplacé la sanction physique vers le symbolique. Mieux il a ouvert la porte à la repentance et à la clémence de Dieu. Ce faisant, la révélation s'est inscrite dans la dynamique de la prescription juridique « *al-qişâs* » consistant en l'organisation des poursuites dans une société égalitaire et non tribale ou clanique. Toutes choses qui ouvrent et privilégient l'approche juridique sur cette question dans le cadre d'une République.

Devant l'impératif de l'universalité de l'Islam, il est nécessaire de réhabiliter le principe de *l'ijtihad* (efforts d'actualisation) par lequel notre rapport aux sources scripturaires s'exprime. Ainsi, la légitimité de notre *fiqh* ne pourrait être fondée que sur la fidélité que nous aurons assumée en activant le paradigme proactif de la norme islamique et non de sa rétroactivité. De ce point de vue, il n'y a pas d'opposition entre charia et droit sur la question précise du meurtre, les deux visant les mêmes fins. En vérité, les finalités diffuses ou apparentes de tout droit ne devraient pas s'écarter de la morale et de la justice. Toutefois, la difficulté de dire où se trouve la justice doit être mise en parallèle avec l'injustice. Sachant qu'il s'agira d'une justice entre hommes, celle-là qui s'occupe des droits humains et non des droits de Dieu. Autrement dit, de la justice des hommes mais aussi de celle sociale. Ne devrions-nous pas donc élucider davantage les conditions et modalités d'interférence entre droit en tant que dynamique et charia en tant que sources de droit dans le contexte de sécularisation des sociétés.

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

'AWDA, Diassir *Des finalités de la charia et l'Etat de droit : approche complémentaire*. En ligne, <http://www.jasserauda.net/portal/> , Consulté le 30 Mars 2017.

Al AJAMI, (1996), *Que dit vraiment le Coran*, s.l., Srbs Editions, 2008.

AL-JAZIRI. 'Abdur Raḥman (2013), *Al fiqh 'alal maḍāhib al-aarb'a*, le Caire, Dârul fajr lit-turât.

AL-MUBARKAFURI (1991), *Ar rahiqul makhtum*, Beyrouth, Dâr al fikr,

- AL-QARDÂWÎ Yûsuf, (1987), *Al-ḥallul islâmifârîdatun wa ḍarûratun*, s.l., Benzine Rachid (2004) *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Albin Michel.
- Des couloirs de la mort au couloir de la spiritualité ou de l'abolition de la peine de mort en tere d'islam. En ligne, [www.nawaat.org/portail/2013/05/10](http://www.nawaat.org/portail/2013/05/10), consulté le 18 juin 2017*
- Dictionnaire culturelle de la Bible (1990), Nathan, Paris,.
- HAMIDULLAH Muhammad (1989), *Le saint Coran*, Maryland, Amana corporation.
- HOUST SANDRA (199) « De la religion à l'éthique, esquisse d'une médiation contemporaine », *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, N°85-86.
- Ibn HISAM (2005) 'Abd al-malik, *As-sîra an nabawiyya*, le Caire, Muassasatu-l muḥtâr, , 4 vol.
- JESTAZ PHILIPPE (1992), *Le droit*, Paris, Dalloz.
- MOEZZI Mohamed Ali Amir (dir.)-2007), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont.
- POUPARD PAUL (1985), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF.
- RAMADAN TARIQ (208), *Islam, la réforme radicale, éthique et libération*, Paris, Presse du châtelet.
- ROUSSEAU Jean Jacques (2001), *Du contrat social*, Présentation, notes, bibliographie par Bruno Bernardi, Paris, G Flammarion.
- SIMON-LEDOUX Emmanuelle (2002) *Sociologie*, Vuibert, Collection mise à niveau.
- TARIQ RAMADAN, *Appel international à un moratoire sur les châtiments corporels, la lapidation et la peine de mort dans le monde musulman*. En ligne, <https://tariqramadan.com/> consulté le 30 mars 2005.
- ZEIN, Samiḥ 'Aṭif al- (2004), *Al-islâm wa taqâfatu-l insân*, Liban, Dâr ifriqiyya al-'arabiyya.