

L'ijtihad collectif « *al ijtihad al jamâ'i* » : Une méthodologie herméneutique contemporaine

Yannis Mahil,

Parmi les mécanismes contemporains de renouveau du droit musulman, on trouve l'*ijtihad* collectif « *al ijtihad al jamâ'i* ». Cet outil n'existe pas dans le droit musulman classique et est une nouveauté méthodologique des juristes musulmans contemporains, même si ces derniers le légitiment par le fait qu'il existait des pratiques consultatives collectives à l'époque du Prophète et des compagnons pour légiférer sur certaines affaires. Il s'agit donc d'un mécanisme contemporain qui s'exprime principalement de nos jours à travers des comités de *fiqh* (*majma' fiqhi*). En effet, l'*ijtihad* historique est individuel, c'est pour cela d'ailleurs que l'on n'entend pas parler d'*ijtihad* collectif dans les livres classiques de *fiqh* ou de *Usul al Fiqh*¹. La distinction qu'on trouve dans le droit classique est entre *ijtihad* individuel et *ijma'*, le terme d'*ijtihad* collectif ayant été créé par les juristes contemporains². Toutefois, avant d'avoir été conceptualisé, de nombreux savants et penseurs musulmans ont évoqué l'idée d'une pratique collective de l'*ijtihad*, à l'instar de Muhammad Iqbal, Rashid Rida ou Muhammad Tahar Ben Ashour. Et, c'est seulement à partir de la fin de l'empire ottoman, qu'on verra apparaître les premières expériences indirectes d'*ijtihad* collectif, notamment à travers la réalisation de la *Majalla* ottomane, puis le concept se formalisera et se structurera de manière théorique et pratique à partir des années 1960, notamment avec la création du Comité de *Fiqh* du Caire, sous l'impulsion du Cheikh Mahmoud Chaltut.

Nous tenterons donc ici d'étudier l'historique de ce concept, ses sources, sa pratique, sa légitimité et sa modernité. Il s'agira de démontrer que cet outil herméneutique contemporain est une nouveauté en rupture avec l'*ijtihad* classique, d'aborder ses potentialités en matière de renouveau du droit musulman, tout en analysant aussi les limites de l'*ijtihad* collectif.

Chapitre I) Positions de penseurs et savants musulmans sur l'*Ijtihad* collectif

Section 1) Les prémisses intellectuelles de l'*ijtihad* collectif :

Sans mentionner directement l'expression d'*ijtihad jama'i*, des penseurs et savants musulmans contemporains ont évoqué l'idée d'une pratique de l'*ijtihad* qui se ferait de manière collective dès la première moitié du 19^{ème} siècle.

§1) Tahir Ben Achour :

Le Cheikh Tahir Ben Achour, célèbre savant musulman tunisien du XX^{ème} siècle, explique que le contexte contemporain, de par ses évolutions technologiques et techniques, rend l'*ijtihad* impératif du fait du besoin réel en la matière. L'*ijtihad* prend le statut d'obligation collective « *fard kifâya* ». Il faut donc, selon lui, que les oulémas créent des assemblées scientifiques (*majma' 'ilmi*) réunissant les grands juristes musulmans du monde islamique de toutes les écoles juridiques (*madhâhib*) et qu'ils produisent dans ces assemblées une pensée et des opinions juridiques répondant aux besoins des musulmans à l'époque moderne.³

§2) Mohamed Youssef Moussa :

1 Wahba Zuheyli, *usul al fiqh al islamî*, seconde édition, damascus, dar al fikr, 1998, vol 1 p. 488

2 Cheikh Sâlih Ibn Hamîd, *l'ijtihad, al jamâ'i wa ahamiyatuh fi nawâzil al 'asr*, <http://almoslim.net/node/266821>

3 Tahar Ben Achour, *maqâsid ash-shari'a*, Dar al Nafais, Jordanie, p. 408-409

Le Docteur Mohamed Youssef Moussa explique lui aussi qu'il est impératif de créer un comité collectif de *fiqh* pour les mêmes raisons, à l'image des comités collectifs existants déjà pour la langue arabe.⁴

§3) Mohammed Iqbal :

Dans sa réflexion sur l'*ijtihad*, qu'il considérait comme le principe de mouvement dans la structure de l'islam⁵, le penseur musulman d'origine indienne, Mohammed Iqbal, évoquait déjà les termes d'un *ijtihad* collectif. En abordant la question de l'*ijma'* (consensus des *mujtahidûn*), Iqbal regrette qu'une source aussi importante du droit musulman n'ait pas été institutionnalisée par la formation « d'assemblées législatives »⁶. En d'autres termes, Iqbal proposait que pour l'époque moderne la réalisation d'un *ijma'* passerait par un *ijtihad* collectif qui se pratiquerait à travers ces assemblées législatives dans le monde musulman. D'ailleurs, Iqbal suggère que l'*ijtihad* collectif aurait sciemment été écarté par les autorités politiques califales au temps des omeyyades et des abbassides au profit des *mujtahidûn* individuels, car une assemblée collective pratiquant l'*ijtihad* aurait pu être un contre pouvoir. « *Il est possible que sa transformation (de l'ijma') en une institution législative permanente ait été contraire aux intérêts politiques de l'espèce de monarchie absolue qui se développa dans l'islam immédiatement après le quatrième calife. Il était, je pense, favorable aux intérêts des califes omeyyades et abbassides de laisser le pouvoir « d'ijtihad » aux mujtahids individuels plutôt que d'encourager la formation d'une assemblée permanente qui aurait pu devenir trop puissante pour eux* »⁷.

Le philosophe Indo-Pakistanaïse poursuit en disant que, face aux défis de l'époque moderne, seule la voie d'un *ijtihad* collectif par ces assemblées législatives peut permettre d'y répondre et d'imaginer un *ijma'*. D'ailleurs, il voit comme un pas positif le développement d'assemblées législatives dans le monde musulman. Il considère même que ces assemblées, composées de parlementaires profanes (bien que musulmans), peuvent permettre d'enrichir les débats légaux et les redynamiser face à la sclérose et au blocage des *ijtihads* individuels produits par des oulémas traditionnels issus des différentes écoles juridiques⁸. « *Le transfert du pouvoir d'ijtihad des représentants d'écoles individuels à une assemblée législative musulmane qui, en raison du développement des sectes opposées, constitue la seule forme possible que l'ijma' puisse revêtir dans les temps modernes procurera une contribution aux discussions légales émanant de profanes qui se trouvent posséder une conception intellectuelle des affaires. Ce n'est que de cette seule façon que nous pourrions réveiller l'activité de l'esprit endormi de notre système juridique et lui donner une vision dynamique* »⁹.

Il évoque d'ailleurs la difficulté de mettre en application cet *ijtihad* collectif par le biais d'assemblées législatives en Inde car « *il est douteux qu'une assemblée législative non musulmane puisse exercer le pouvoir d'ijtihad* »¹⁰.

Mohammed Iqbal réfléchissait donc aussi aux limites d'une telle institution. Il pose la question de la possible ignorance des subtilités du droit musulman de ses membres, qui pourrait engendrer des erreurs importantes. « *Une autre question peut se poser au sujet de l'activité législative d'une assemblée musulmane moderne qui doit être composée, au moins pour le présent, principalement*

4 Dr. Mohammed Youssef Moussa, *Tarikh al fiqh al islâmi*, p.18, dar al kitab al 'arabi, Egypte, 1958.

5 Mohammed Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, éditions du rocher/Unesco, p.147

6 Ibid p. 174

7 Ibid p. 173, 174

8 Ibid p. 174

9 Ibid p. 174

10 Ibid

*d'hommes n'ayant aucune connaissance des subtilités du droit musulman. Une telle assemblée pourrait commettre de graves erreurs dans son interprétation de la loi »*¹¹. En rejetant le modèle proposé par la constitution perse de 1906, qui place l'activité législative sous l'entière domination d'une forme de clergé des oulémas, ce qui est pour lui dangereux, il suggère plutôt que les oulémas forment « *une partie vitale d'une assemblée législative musulmane en aidant et en orientant la libre discussion de questions relatives à la loi »*¹². Il conclut en disant que pour éviter les erreurs d'interprétations dans le cadre de l'*ijtihad* collectif de ces assemblées, il faudrait réformer le système d'instruction juridique dans les pays musulmans, en étendant son domaine et en l'associant à « *une étude intelligente de la jurisprudence moderne »*¹³.

Ainsi, Iqbal a posé les termes de l'*ijtihad* collectif se réalisant à travers ces « *assemblées législatives musulmanes modernes »*.

§4) Rashid Rida :

Il en va de même pour le réformiste musulman Rashid Rida qui a d'une manière indirecte développé et défendu l'idée d'un *ijtihad* collectif. Il défend l'idée que, devant le constat du déclin du monde musulman, une réouverture des portes de l'*ijtihad* est nécessaire pour retrouver la grandeur passée.

Constatant que l'exercice individuel de l'*ijtihad* posait des difficultés, il propose la formation d'un *ijtihad* réalisé collectivement et soutenu par l'Etat. Il tente d'associer la notion d'*ijma'* avec celle d'une pratique collective de l'*ijtihad*. En effet, considérant que la théorie classique de l'*ijma'* avait été rendue inapplicable du fait de sa non organisation par l'autorité politique. Or si l'*ijma'* était planifié intelligemment par l'autorité compétente, il bénéficierait aux musulmans et au gouvernement. Cette notion devrait donc être intégrée par le Calife à un organe gouvernemental et ceux qui seraient en son sein seraient les nouveaux *ahl al hal wa al 'aqd* (ceux qui lient et délient).

Rida associe donc l'*ijtihad* à la *shûra*, en considérant que cette institution produirait dans un nouveau contexte une institution d'*ijma'* dont les opinions feraient plus que conseiller le Calife.

Pour pouvoir être légitime dans tout le monde musulman, cette institution devrait être pan islamique (et donc pas liée à une école ou une nationalité). Ainsi, selon Rida, l'institution ne devrait pas être liée à une école juridique en particulier. Les membres devraient appartenir à toutes les écoles et sélectionner les opinions les plus pertinentes et les plus adaptées pour le gouvernement et le plus approprié pour la communauté des fidèles. Il fallait selon lui convaincre les *mujtahidûn* de notre temps de se rassembler pour définir de nouveaux *ijma'* comme l'ont fait les anciens¹⁴.

Section 2) L'*ijtihad* collectif chez des savants musulmans contemporains

De nombreux savants musulmans contemporains ont fait la promotion de l'*ijtihad* collectif et ses institutions. Certains ont même tenté de développer et structurer le concept sur le plan théologique, juridique et pratique. Voici l'exemple de trois juristes musulmans contemporains.

§1) Wahba Zuheyli :

11 Ibid p. 176

12 Ibid p. 176

13 Ibid p. 176

14 Rashid Rida, Al-Khilafah, *mu'asasat al Handawi*, Caire, p. 33, 35, 66, 70, 77, 78, 79, 80, 87, 88, 89, 91, 97, 98, 100.

Le juriste musulman syrien, Wahba Zuheyli défendait aussi l'*ijtihad* collectif et le développement des comités de *fiqh*. Dans une interview le Cheikh Wahba Zuheyli rappelle qu'il est lui même membre de nombreux comités de *fiqh* et de *fatwa* à travers le monde qui pratiquent un *ijtihad* collectif. Il évoque notamment les comités de la Mecque et de Djedda en Arabie Saoudite, ainsi que des comités d'Inde, du Soudan, des Etats-Unis ou encore l'institution d'Al Bayt en Jordanie.

Il dit aussi à propos des comités collectifs de *fiqh* et de *fatwa*: «*Les comités collectifs de fiqh sont le meilleur phénomène contemporain pour l'ijtihad collectif, une grande richesse pour la préservation de l'authenticité à l'époque contemporaine et pour réaliser les aspirations de la communauté musulmane et ses ambitions. Ils permettent une profonde explicitation des règles de la sharia sur questions touchant à la croyance, au dogme, aux actes d'adorations, aux affaires sociales, mais aussi les questions médicales, économiques, sociétales ou encore sur les problématiques de la famille. Ces comités facilitent aussi l'explicitation des règles en matière de finance islamique, d'assurance solidaire, etc. J'espère que les contributions de ces comités continueront à augmenter, ainsi que leurs actions visant à répondre aux différentes questions et défis contemporains* »¹⁵.

Dans son ouvrage sur l'*ijtihad*, Zuheyli confirme son opinion considérant l'*ijtihad* collectif et les comités de *fiqh* comme étant les meilleurs mécanismes de l'*ijtihad* contemporain.

Après avoir présenté l'*ijtihad* comme une nécessité du fait de l'évolution du temps, du contexte et des réalités, il cite les mouvements réformistes qui ont appelé à l'*ijtihad* (*salafia wahhabia, senoussia, al mahdia*) ou les réformistes comme Afghani, Abdu ou Mohamed Iqbal, ainsi que de nombreux autres penseurs et savants. Mais malgré cela, il considère qu'il n'y a pas eu de mouvement fort de renouveau et de revivification dans le domaine de l'*ijtihad* et de la rénovation du *fiqh*, à l'exception de quelques productions individuelles de «*mujtahidûn* » et de l'*ijtihad* collectif à travers les comités de *fiqh* contemporains. «*Malgré cela, nous n'avons pas vu de mouvement fort et de renaissance claire dans le domaine de l'ijtihad, à l'exception de quelques ijthahs individuelles dans certains domaines, et d'ijtihad collectif, à l'instar des efforts positifs entrepris par comités de fiqh, tels que majma' al fiqh al islâmî de Jedda, de la Mecque ou de l'Inde, et le majma' al buhuth al islâmiya en Egypte, et les congrès sur la zakât dans les affaires contemporaines au Koweït.* »¹⁶

§2) Youssouf al Qaradawi :

Dans sa réflexion sur «*la nécessité de l'ijtihad pour notre époque* », le Cheikh al Qaradawi défend aussi avec beaucoup d'enthousiasme l'*ijtihad* collectif.

Après avoir expliqué l'importance d'ouvrir l'*ijtihad* à notre époque, notamment du fait de l'évolution des sociétés et de l'avènement de la révolution électronique qui rendent le besoin de l'*ijtihad* encore plus pressent, Qaradawi explique qu'il est meilleur pour notre époque de développer un *ijtihad* collectif.

«*Il faut que l'ijtihad de notre époque soit un ijthah collectif qui prenne la forme d'un comité scientifique incluant les plus hautes compétences en matière de fiqh, qui produit ses règles et avis juridiques avec courage et liberté, loin des influences, des pressions sociales et politiques. Mais cela ne rend pas caduc l'ijtihad individuel, qui illumine le chemin de l'ijtihad collectif, en ce qu'il produit comme études et recherches de fond, car l'ijtihad dans son essence reste individuel avant toute chose* »¹⁷.

15 Revue de l'association saoudienne du *fiqh*, n°8, muharram 1433

16 Wahba Zuheyli, *taghyir al ijthah*, Dar al Maktaba, Syrie, 2000, p.3 (arabe)

17 Qaradawi, *al ijthah fi ash-shari'a al-islâmiya*, p. 55

Qaradawi présente l'*ijtihad* collectif comme étant le plus adapté à notre époque pour répondre aux problématiques contemporaines et aux besoins de l'époque. Mais cela ne rend pas caduc l'*ijtihad* individuel qui garde un rôle important, complémentaire à celui de l'*ijtihad* collectif.

Puis, dans un chapitre intitulé « *Vers l'ijtihad collectif* » (*al intiqal ilâ al ijtihad al jamâ'i*), il défend l'idée d'une nécessaire transition d'un *ijtihad* individuel vers un *ijtihad* collectif pour pouvoir répondre aux questions de notre époque.

« *Sur les nouvelles questions (de notre temps), il faut que nous passions de l'ijtihad individuel à l'ijtihad collectif, dans lequel les gens de science se concertent sur les problématiques posées, spécialement pour les questions ayant un intérêt pour les gens* »

« *L'opinion du groupe est plus proche de la vérité que l'opinion individuelle, quel que soit son niveau en science... Le débat permet de révéler des points qui étaient alors en suspens ou cachés, ou évacue des éléments vagues, ou rappelle des choses oubliées. Cela relève de la bénédiction de la concertation. Et parmi les bienfaits de l'action collective il y a toujours : le travail d'équipe plutôt que le travail individuel* »¹⁸.

§3) Mustafa Zarqa

« *Si nous voulons revenir à la sharia et retrouver son esprit et sa vitalité par l'ijtihad qui est une obligation collective (fard kifâya), sa continuité est un devoir légal pour les musulmans, et c'est la seule voie pour faire face aux problématiques contemporaines touchant les musulmans en apportant des réponses conformes au droit musulman, avec des recherches profondes et des preuves solides... Pour atteindre cela, il faut deux choses : une relevant de l'organisation, l'autre de l'éducation. Pour le volet organisationnel, il s'agit de l'ijtihad collectif et des comités de fiqh (majâmi')... Et la méthode pour cela à notre époque est la création d'un comité (majma') international pour le fiqh comme cela existe pour les comités scientifiques et linguistiques.* »¹⁹

Mustafa Zarqa rappelle ici l'importance de l'*ijtihad* qui relève de l'obligation collective et qui est une nécessité pour répondre aux problématiques contemporaines. Ensuite, il associe l'*ijtihad* contemporain à la création d'institutions scientifiques collectives, que seront les comités de *fiqh*, et à l'*ijtihad* collectif. Cette voie est la plus appropriée pour répondre aux défis de notre époque.

Chapitre 2) Légitimation religieuse et délimitation de l'*ijtihad* collectif

Section 1) Légitimation théologique du concept

L'*ijtihad* collectif est une nouveauté contemporaine, en effet dans le droit musulman historique et classique l'*ijtihad* est individuel et non collectif. Il s'agit donc d'une innovation méthodologique et d'une rupture avec les mécanismes herméneutiques classiques. Ainsi, les oulémas contemporains ont dû légitimer sur le plan islamique ce nouveau mécanisme d'interprétation du droit musulman. En effet, durant l'histoire de l'islam et du droit musulman, l'*ijtihad* était pratiqué sur une base individuelle et non collective selon de nombreuses sources. Il n'y avait pas de rassemblement des *mujtahidun*²⁰. Il existait un *ijtihad* collectif pratiqué à l'époque des Califes bien guidés, notamment à l'époque de Abû Bakr et 'Umar. Abd al Wahhab Khallaf mentionne aussi des espaces d'*ijtihad* collectif rassemblant les

18 Qaradawi, *al ijtihad fi ash-shari'a al-islâmiya*, p. 138

19 Mustafa Zarqa, *Al Ijtihad al jamâ'i wa dawr al fiqh fi hâl al mouchkilât, Jam'iyat al dirasat wa al buhuth al islâmiya*, Jordanie, p. 49-50.

20 Voir Wahba Zuheyli, *Usûl al fiqh al islâmî*, seconde édition (Damascus, dar al fikr, 1998), volume 1 p. 488

savants à certaines périodes du Califat Andalous²¹. Cet *ijtihad* collectif pouvait mener à l'*ijma'* (consensus), en dehors de cela il n'y a eu pratiquement que des *ijtihad* individuels dans l'histoire du *fiqh*. Il rappelle d'ailleurs que l'*ijtihad* à l'époque des califes bien guidés et au début de la période des compagnons, était principalement collectif, c'est seulement plus tard qu'il deviendra essentiellement individuel²².

Les juristes musulmans contemporains ont donc cherché à trouver pour cette pratique nouvelle une enracinement (*ta'sil*) dans la tradition et les sources scripturaires.

Tout d'abord, les savants reprennent les arguments de légitimation de l'*ijtihad* classique (qui est individuel), avec son cadre délimitant l'herméneutique islamique, pour ensuite envisager la légitimité de l'*ijtihad* collectif. Ils citent l'ensemble de la littérature islamique et des sources scripturaires qui approuvent l'*ijtihad* et s'oppose à l'idée de sa fermeture « *insidad bab al ijtihad* »²³.

Ensuite, l'*ijtihad* collectif est lui aussi légitimé par des sources scripturaires. À l'instar de ce hadith, où Ali rapporte avoir dit au Prophète « ô messager de Dieu, une problématique vient à nous sans que le Coran ait légiféré dessus et sans que qu'un élément de ta *sunna* vienne y répondre ». Le Prophète a répondu : « Réunissez les érudits (*ahl al fiqh*) et les serviteurs parmi les croyants (*al 'âbidûn min al mu'minîn*), organisez une consultation collective entre vous (*shûra*), et ne légiférez pas sur le sujet seulement par l'opinion d'une seule personne. » (Rapporté notamment par Ibn Abd al Bir dans *al jâmi'*, ou al Khatib dans *al faqih wa al mutafaqih*, ainsi que Tabarani sous une version légèrement différente)^{24,25}

C'est ainsi qu'il est rapporté qu'Abû Bakr, lorsqu'une question lui était soumise et qu'il ne trouvait pas de réponses dans le Coran et la *Sunna* faisait appel à l'élite des musulmans et aux oulémas pour les consulter et s'ils se mettaient d'accord sur le sujet alors il statuait sur la question en adoptant leur réponse.²⁶ Puis la réponse était ensuite diffusée à l'ensemble de la communauté. C'était aussi la pratique de 'Umar Ibn al Khattab qui suspendait la règle jusqu'à la consultation des compagnons et des *mujtahidûn* parmi eux.²⁷ Abû Bakr ou 'Umar, face à des problématiques nouvelles, réunissaient tous les compagnons pour les consulter par le biais de la *shûra* et légiféraient sur le sujet par consensus ou majorité. Beaucoup voient dans cette pratique les fondements de l'*ijtihad* collectif²⁸. D'ailleurs, beaucoup d'*ijma'* dans le *fiqh* proviennent de ce type d'*ijtihad* collectif par la concertation (*shûra*) à l'époque d'Abû Bakr et 'Umar²⁹. C'est ce que rappelait le Comité de *Fiqh* de la Mecque, en affirmant qu'au début de l'islam, à l'époque des compagnons et des pieux prédécesseurs, l'*ijtihad* était souvent collectif, en citant Shatibi et Ibn Hajar en référence³⁰.

21 Abdelwahhab Khallaf, *Les fondements du droit musulman*, éditions al Qalam, p. 74

22 Abdelwahhab Khallaf, *Tarikh at tashri' al islâmî*, Dar al Qalam, Koweit, p.33

23 Wahba Zuheyli, *Usûl al fiqh al islâmî*, volume 2, p. 1085

24 Dr. Sha`ban mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.10

25 Qaradawi, *al ijtihad fi ash-shari'a al islâmiya*, p. 138

26 Dr. Sha`ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.48

27 Abdelwahhab Khallaf, *Les fondements du droit musulman*, éditions al Qalam, p. 50

28 Aznan Hasan, *An Introduction to collective ijtihad : Concept and Applications*, p. 29

29 Qaradawi, *al ijtihad fi ash-shari'a al islâmiya*, p. 138

30 *Resolutions of Islamic Fiqh Council, Session 1 to 18, 1977-2006*, p. 215

Dans le même ordre, pour légitimer l'*ijtihad* collectif, les savants reprennent les sources scripturaires établissant la concertation « *shûra* » comme un mode opératoire islamique. Par exemple, le verset coranique « consulte les pour les affaires »³¹ est souvent mobilisé, ainsi que le verset « ils se consultent pour leurs affaires »³²³³.

Enfin, on mentionne les sources légitimant l'*ijma'* (consensus), pour démontrer que l'esprit de l'islam cherche à obtenir une volonté collective³⁴, ce qui renforce la raison d'être de l'*ijtihad* collectif.

Nous observons clairement dans le cas de l'*ijtihad* collectif une difficulté pratique à légitimer la nouveauté méthodologique, sans la rattacher à des sources scripturaires ou à des éléments reconnus unanimement, comme cela était déjà le cas à l'époque classique dans les débats opposants les partisans de l'*istihsan* (préférence juridique) et ses opposants. Ses partisans faisant tout pour légitimer l'*istihsan* en le rattachant au *qiyas* (raisonnement par analogie), alors que l'*istihsan* est quand même très différent du *qiyas*³⁵. Il ne s'agit donc pas simplement de vouloir que les nouveaux outils herméneutiques soient conformes à l'esprit de l'islam et ses finalités, mais de constamment vouloir trouver une pratique similaire à l'époque du Prophète ou dans le texte coranique pour pouvoir légitimer l'outil en question, ce qui limite les perspectives de renouveau méthodologique.

Section 2) Définition et méthodologie de l'*ijtihad* collectif

§1) Définition et délimitation

Dans les *Usûl al Fiqh* classiques (fondements du droit musulman), on ne trouve pas cette division entre *ijtihad* collectif et individuel, d'ailleurs les contemporains remarquent qu'aucune définition précise d'un « *ijtihad* collectif » n'a été formulée³⁶. Comme le rappelle le Cheikh Sâlih Ibn Hamîd « *L'expression ijtihad jama'i est considérée comme relevant d'une terminologie contemporaine et ne se retrouve pas chez les anciens* »³⁷, même si, dans la pratique, on retrouve dans l'histoire de la législation islamique des formes d'*ijtihad* collectif, sans qu'elles ne portent ce nom³⁸.

Le Dr. Sanu confirme que l'expression « *ijtihad* collectif » est nouvelle, et qu'elle n'existait pas en tant que telle dans l'histoire du *fiqh*, mais qu'une expression est toujours liée aux évolutions du temps et du lieu, et que l'*ijtihad* collectif existait de manière pratique à l'époque du Prophète et ses compagnons³⁹.

31 Verset 159 de la sourate Âl 'Imran

32 Verset 38, sourate Shûra

33 Dr. Sha`ban mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ`i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.31

34 Dr. Sha`ban mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ`i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.32, 33

35 *L'Equité en tant que source du droit Hanafite*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1966.

36 Cheikh Sâlih Ibn Hamîd, *al ijtihad al jamâ`i wa ahamiyatuh fi nawâzil al 'asr*, <http://almoslim.net/node/266821>

37 Ibid

38 Ibid

D'ailleurs, dans leur définition de l'*ijtihad jamâ'i*, les savants contemporains partent des définitions de l'*ijtihad* classique individuel. Sur le fond, sa définition est globalement la même que l'*ijtihad* au sens général, la seule différence est dans la forme, la modalité d'application et dans la méthodologie.⁴⁰ On peut donc dire que la définition de l'*ijtihad* collectif part de l'*ijtihad* individuel classique en lui ajoutant certains des éléments.

Concernant l'*ijtihad* classique, voici la définition qu'en donnait Ghazali: « *l'ijtihad est la dépense par le mujtahid d'un effort à la recherche de la connaissance des règles de la charia* »⁴¹.

Muhammad Iqbal le définit en des termes assez proches « *s'efforcer en vue de formuler un jugement indépendant sur une question légale* »⁴².

Il en va de même pour le Dr. Abdelwahhab Khallaf pour qui: « *le terme ijtihad (interprétation juridique) désigne, dans la terminologie des usûlî, l'effort pour dégager une prescription de la sharia sur la base d'une indication juridique précise* »⁴³.

C'est globalement la définition qu'on retrouve dans la plupart des ouvrages d'*Usûl al Fiqh*. En d'autres termes, l'*ijtihad* renvoie aux différents mécanismes herméneutiques à la disposition du *mujtahid* pour extraire des règles pratiques à partir des sources scripturaires, pour statuer sur des questions générales ou des cas particuliers par des opinions générales ou circonstanciées (*fatâwa*), et pour essayer de répondre aux nouvelles situations et problématiques de chaque époque.

Le Pr. Qutub Mustafa Sanu explique en effet qu'il s'agit d'un *ijtihad* comme les autres, mais qui a deux spécificités. La première est le nombre des *mujtahidîn* qui y participent, ce qui le rend collectif, la deuxième est les questions qui, par nature, nécessitent un *ijtihad* collectif, qui sont les questions d'intérêt général touchant toute la société, les autres questions ayant uniquement besoin d'un *ijtihad* individuel. Puis cet *ijtihad* collectif a deux orientations, une visant à connaître la règle islamique sur un sujet (*ma'rifat al hukm*) et une autre visant à l'appliquer dans un contexte concret (*tanzîl al hukm*). Dr. Sanu parle pour le premier d'un *ijtihad* collectif intellectuel (*nazâri* ou '*ilmi*) et d'un *ijtihad* collectif « *tanzili* » (visant à l'application pratique des normes)⁴⁴.

Sa définition est d'ailleurs résumée dans son ouvrage en ces termes : « *l'action méthodologique scientifique (al 'amalîya al 'ilmya al manhajîya) disciplinée réalisée par un ensemble d'individus ayant atteint le niveau de pratiquer l'ijtihad dans une époque donnée pour atteindre les visées voulues par Dieu sur une question juridique dotée d'une nature générale touchant à la vie des gens d'un pays ou d'une région ou toute la umma, ou dans le but d'atteindre la meilleure traduction pratique (tanzîl) des visées de Dieu sur la question juridique de nature générale dans le contexte des sociétés, des régions ou de la umma* »⁴⁵.

39 Émission TV, *Shari'a wa al hayat*, al Jazeera, 09/03/2005, al ijtihad al jamâ'i muchkilât wa âfâq, Dr Qutub Sânu. <http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2005/3/9/الاجتهاد-الجماعي-مشكلات-وآفاق>

40 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.19

41 Wahba Zuheyli, *usûl al fiqh al islâmî*, seconde édition, damas, dar al fikr, 1998, vol 2, p. 1038

42 Mohammed Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, éditions du rocher/Unesco, p.147

43 Abdelwahhab Khallaf, *Les fondements du droit musulman*, éditions al Qalam, p. 333

44 Émission TV, *Shari'a wa al hayat*, al Jazeera, 09/03/2005, al ijtihad al jamâ'i muchkilât wa âfâq, Dr Qutub Sânu. <http://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2005/3/9/الاجتهاد-الجماعي-مشكلات-وآفاق>

45 Qutub Sanu, *al ijtihad al jamâ'i al manshur*, p. 53, Dar al Tajdid, Malaisie

Le Pr. Sanu parle « d'atteindre les visées de Dieu » ou la « volonté de Dieu » (*wusûl ila murad Allah*) par le biais de l'*ijtihad* collectif. Nous percevons cette expression comme critiquable, dans la mesure où l'*ijtihad* produit des opinions basées sur des indications et non des vérités absolues et incontestables. C'est pour cela d'ailleurs que le résultat d'un *ijtihad* peut être contredit par un autre *ijtihad*. Ainsi, on peut prétendre se rapprocher des visées divines par l'*ijtihad* collectif, mais pas les atteindre avec une certitude pleine et entière. Il serait donc préférable de parler plutôt de « se rapprocher des visées de Dieu » (*taqarrub ilâ murâd Allah*).

Concernant l'*ijtihad* collectif, Le Docteur Abdelmadjid al Suswa al Charfi l'a défini comme étant « le déploiement d'un effort intellectuel d'une majorité de fuqaha pour obtenir une opinion (Dhann) sur une règle juridique (*hukm shar'i*) par le biais de l'extraction de normes (*al istinbât*), sur la base d'un accord par consensus ou de la majorité d'entre eux après délibération (*ba'd tashâwur*). »⁴⁶

On constate que cette définition est la même que la définition générique de l'*ijtihad* individuel, avec une distinction sur certains éléments, comme le fait de mentionner la délibération collective entre les *fuqaha'* et la décision pour déterminer la règle adoptée qui se fait par consensus ou par voie majoritaire.

Donc, on peut extraire, à partir de cette définition, certaines spécificités de l'*ijtihad* collectif qui le distingue de l'*ijtihad* individuel. Tout d'abord le fait que le choix de l'opinion juridique qui fera autorité se fait par un processus de délibération et concertation « *ba'd tashâwur* ». Ensuite la décision est validée par le consensus ou l'accord de la majorité des juristes musulmans composant le comité. Il y a donc un processus d'échange, de débat, puis de validation.

Le Cheikh Ali Hasab Allah, l'a défini dans son livre « *usûl at tashri' al islâmi* » en ces termes : « l'*ijtihad* collectif représente tout *ijtihad* sur lequel les *mujtahidûn* sont d'accord sur la question »⁴⁷.

La définition d'Ali Hasab Allah nous semble insuffisante, dans la mesure où l'accord entre les *mujtahidûn* est le potentiel résultat de l'*ijtihad* collectif mais pas l'*ijtihad* collectif lui-même. Ensuite il ne s'agit pas de l'accord de tous les *mujtahidûn* mais d'une partie d'entre eux, même au sein d'un même comité de *fiqh*. Or, l'avis minoritaire d'un groupe de savants dans un comité n'est-il pas aussi un *ijtihad* collectif ? Une question qui n'est pas vraiment abordée dans les ouvrages sur le sujet.

Al Attar considère pour sa part l'*ijtihad* collectif comme étant le consensus de plus d'un *mujtahid* sur certaines règles de la sharia, dans lesquelles tous ont participé à l'effort d'élaboration pour extraire des règles des sources appropriées. Il tente d'inclure dans ces groupes d'*ijtihad* collectif des spécialistes du *fiqh* et chercheurs dans le domaine qui n'ont pas le titre de *mujtahid*⁴⁸.

Le Dr. Abed Khalil Abu Aid définit quant à lui l'*ijtihad* collectif comme étant : « l'accord de la majorité des *mujtahidin* de la *umma* de Muhammad à une époque donnée sur une règle juridique (*hukm shar'i*) sur une question »⁴⁹.

Le Docteur Abu Aid spécifie que l'*ijtihad* collectif est lié à une époque donnée, et que les *fuqaha* produisent donc des *ijtihad* pour leur époque. Mais concernant « l'accord de la majorité des *mujtahidûn* », ceci ne devrait pas faire partie de la définition de l'*ijtihad* collectif car il s'agit de son

46 Abdelmajid Al Suswa al Charfi, *al Ijtihad al jamâ'i fi tashri' al islâmî*, p.46, Kitab al Umma, ministère des affaires islamiques, Qatar, n°62.

47 Dr. Sha'ban mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.19

48 Al-'Attar, *Al-Ta'rif bi al-Ijtihad al-Jamâ'i*, 1:31. Cité in Aznan Hasan p.24

49 Dr. Abed Khalil Abu Aid, *Al ijtihad al jamâ'i wa ahamiyatuh fi al 'asr al hadîth* ; majalat dirasat al jâmi'a al urdunia, p. 215

résultat et non sa structure. En effet, l'*ijtihad* collectif consiste à rassembler les savants pour discuter collectivement d'un sujet dans l'objectif d'un accord sur la question et de produire une fatwa, mais même si leur effort n'est pas concluant et qu'ils n'arrivent pas à trouver un accord, ils auront quand même pratiqué un *ijtihad* collectif.

De plus, dans cette définition comme dans d'autres, on réduit souvent le travail de l'*ijtihad* collectif au droit musulman (*fiqh*). Or, dans les travaux des comités de *fiqh*, de nombreuses sessions ont été organisées sur des sujets non juridiques, comme le statut de telle ou telle secte musulmane, ce qui relève des questions dogmatiques ('*aqida*) et non juridiques à l'instar de la résolution numéro 4 de la première session du Comité de *Fiqh* de la Mecque portant sur le statut du Qadianism⁵⁰. Ou sur des questions historiques, comme la résolution numéro 6 de la 6ème session du Comité de *Fiqh* de la Mecque portant sur une étude historique de « l'islam du Négus »⁵¹.

Le Cheikh syrien, Wahba Zuheyli, donne une définition de l'*ijtihad* collectif assez précise « *Il s'agit de ce sur quoi un groupe connaisseur de savants musulmans (fi'at mustanira min al 'ulama) se sont mis d'accord, après l'étude d'un sujet précis, la présentation de recherches à son propos et l'étude de ce qu'on dit sur la question les 'ulama précédents en analysant les preuves juridiques de ces derniers, leurs débats. Puis il faut ensuite sélectionner en donnant préférence à une des opinions sur les autres (tarjih baynaha) en fonction de la force de sa preuve juridique (dalil) et de la réalisation d'un intérêt général (tahqiq maslaha). Et ceci est couramment (pratiqué) à notre époque par les comités de fiqh (al majâmi' al fiqhya) »*⁵². Zuheyli rappelle que l'*ijtihad* collectif se caractérise par les décisions d'un groupe de oulémas et non l'ensemble d'entre eux. Il considère comme faisant partie du métabolisme de l'*ijtihad* collectif l'étude et l'analyse de recherches sur le sujet étudié en vue de produire une opinion juridique. Il inclut ensuite dans la méthodologie de cet *ijtihad* l'idée de « tarjih », c'est à dire de sélectionner une opinion juridique dans le patrimoine du *fiqh* en préférence sur d'autres opinions, en précisant que cette sélection doit se faire sur la base de la force des preuves scripturaires et juridiques ainsi que de l'impératif d'un intérêt général. Wahba Zuheyli évoque ensuite les comités de *fiqh* comme les principaux supports de l'*ijtihad* collectif à notre époque, en citant l'exemple de plusieurs comités dont il est membre⁵³. En revanche, l'auteur ne parle pas des opinions juridiques nouvelles produites par l'*ijtihad* collectif qu'on ne retrouve pas chez les auteurs anciens et ne relevant donc pas du « tarjih » mais d'une production totalement nouvelle. Ceci est à notre sens une lacune dans la mesure où ce type de nouvelles fatwas représente une part importante de la production juridique de l'*ijtihad* collectif contemporain à travers les comités de *fiqh*.

Dans la suite de sa définition de l'*ijtihad* collectif Zuheyli évoque les thématiques abordées par les comités de *fiqh*, en précisant qu'il s'agit de questions contemporaines : « *La plupart des activités des comités de fiqh concernent des problématiques modernes, comme la médecine, l'économie, les relations sociales, les contrats, la finance islamique, la problématique des sectes, les activités profanes, la modernité, la mondialisation, les questions touchant la oumma, les défis intellectuels, répondre aux problèmes des minorités, les agressions contre les pays arabes et musulmans en Palestine, en Irak, en Afghanistan... Ou encore l'étude de projets comme la faciliter le fiqh, mettre en place une encyclopédie de l'économie islamique... »*⁵⁴.

Dans cette deuxième partie de sa définition, Zuheyli présente des éléments pratiques de l'*ijtihad* collectif contemporain. Cela relève plus d'une présentation pratique de ce qu'est de nos jours l'*ijtihad*

50 *Resolutions of Islamic Fiqh Council*, Session 1, résolution 4, p. 35

51 *Resolutions of Islamic Fiqh Council*, Session 6, résolution 6, p. 157

52 Dr. Wahba Zuheyli, *Al Ijtihad fi asrina hadha min haythu al nazaria wa al tatbiq*, Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, Mars 2011, pp. 1-9, p. 1

53 Ibid p. 1

54 Ibid p. 2

collectif que d'une définition de sa nature et ses conditions essentielles. Mais cette approche nous paraît malgré tout pertinente dans la mesure où l'ijtihad collectif à proprement parlé est né avec les comités de fiqh et que c'est surtout en partant de sa pratique concrète que certains ont tenté de déduire une théorie de cette forme moderne d'ijtihad, en envisageant sa nature, ses conditions, ses finalités et ses outils méthodologiques. Zuheyli associe ici, comme l'ont fait d'autres auteurs, l'ijtihad collectif aux questions contemporaines, que se posent les musulmans ou même l'humanité en général pour certaines problématiques, qui relèvent de l'intérêt général, en disant qu'elles constituent l'essentiel de l'activité des comités de fiqh. Ainsi, l'auteur ne dit pas que l'ijtihad collectif ne peut pas se pencher sur questions particulières ou classiques, mais que sa mission centrale reste d'aborder les problématiques modernes touchant à l'intérêt général et collectif des musulmans.

Le Cheikh Salih Ibn Hamid définit quant à lui l'ijtihad collectif de manière très synthétique de la sorte « *l'effort d'un groupe de fuqaha réunis pour pouvoir obtenir une règle juridique* »⁵⁵.

La forme des structures permettant d'exercer l'ijtihad collectif est souvent celle des comités de fiqh « *majâmi' fiqhiya* » ou les congrès « *al mu'tamarât* » ou encore les séminaires « *nadawât* ». ⁵⁶On trouve d'ailleurs certaines définitions qui restreignent l'ijtihad collectif aux institutions qui la pratiquent. Or, certains auteurs défendent l'idée que même si ces institutions et comités de fatwa n'existaient pas, l'ijtihad collectif pourrait avoir lieu dans un cadre informel, les comités et académie de fiqh sont des outils de l'ijtihad collectif mais pas des conditions⁵⁷.

En conclusion, on constate des définitions très différentes de l'ijtihad collectif, même si on observe quelques constantes quant à sa nature et ses finalités. On retient que l'ijtihad collectif correspond à l'effort herméneutique pratiqué collectivement par un groupe de *mujtahidûn* en vue de l'élaboration d'une norme musulmane sur des nouvelles questions et problématiques touchant les musulmans à une époque donnée, par le biais de la concertation et du débat. Des experts dans des domaines profanes peuvent participer aux discussions sur l'élaboration de la nouvelle normativité musulmane. Enfin, les *fatwas* produites par un ijtihad collectif sont adoptées à l'unanimité ou à la majorité par le groupe de *mujtahidûn* et elles seront dotées d'une plus forte autorité et légitimité mais elles restent sur le principe contestables.

§2) L'ijtihad collectif : entre l'ijtihad individuel et un nouvel ijma'

Dans les *Usûl al Fiqh*, la troisième grande source du droit musulman est l'*ijma'* (le consensus). Elle correspond au consensus des *mujtahidûn* sur une question. Son autorité étant pratiquement incontestable, les cas faisant l'objet d'un *ijma'* sont assez rares.

« *Le terme arabe ijma' signifie consensus sur un cas juridique de tous les mujtahid d'une même époque postérieure à celle du Prophète... Le jugement résultant de ce consensus acquiert le statut de loi religieuse* »⁵⁸.

L'autorité de l'*ijma'* est justifiée par les *hadîths* qui affirment que lorsque la communauté musulmane s'accorde unanimement sur un sujet elle ne peut être dans l'erreur, à l'instar du hadith « Ma

55 Cheikh Sâlih Ibn Hamîd, *al ijtihad al jamâ'i wa ahamiyatuh fi nawâzil al 'asr*, <http://almoslim.net/node/266821>

56 Dr. Sha'ban mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.20

57 Cheikh Sâlih Ibn Hamîd, *al ijtihad al jamâ'i wa ahamiyatuh fi nawâzil al 'asr*, <http://almoslim.net/node/266821>

58 Abdelwahhab Khallaf, *Les fondements du droit musulman*, éditions al Qalam, p. 67

communauté ne s'accorde jamais sur l'erreur »⁵⁹. Sur la base de la *sunna*, la communauté musulmane a établi qu'il était impossible qu'elle s'accorde sur une erreur sur le plan religieux « *lâ tajtami' 'ala ad-dalala* »⁶⁰.

Du fait de la difficulté pratique d'obtenir un consensus des *mujtahidûn* qui peuvent être nombreux et vivre dans des continents opposés, de nombreux savants à travers l'histoire ont dit que l'*ijma'* était difficilement réalisable, c'était notamment ce qu'avançaient des savants comme Ahmed Ibn Hanbal, Ghazali, Shawkani, Ibn Qayyim al Jawziya, Sheykh al Khudari puis des contemporains comme Abu Zahra, Mahmoud Shaltut, Abd al Wahhab Khallaf ou Zuhayli⁶¹. A fortiori, du fait de l'accroissement de la communauté musulmane et de différents facteurs, il est communément admis qu'un consensus plénier des *mujtahidûn* est pratiquement impossible à réaliser de nos jours. Ainsi cela peut créer une faille dans les possibilités de reconstruction du droit musulman et son renouveau.

Face aux questions contemporaines, et pour palier au manque de légitimité des *ijtihad* individuels et à l'absence d'*ijma'*, certains savants considèrent que l'*ijtihad* collectif doit pour notre époque prendre la place de l'*ijma'*.⁶²

C'était d'ailleurs ce à quoi appelaient de leurs vœux Iqbal et Rida, en voulant créer une assemblée législative pour le premier et une institution gouvernementale pour le deuxième permettant aux *mujtahidun* de notre temps de produire des *ijma'* pour notre époque, comme l'ont fait les anciens.^{63,64}

Khudari⁶⁵ disait par exemple que si les savants d'un comité (*majma'*) se mettent d'accord sur une question parmi les questions relevant de l'*ijtihad*, cela est considéré comme un consensus (*ijma'*) des *mujtahidûn* de notre époque, car il possède son argumentaire et sa force dans la fatwa et la législation. Et si ils divergent, l'avis majoritaire fera autorité⁶⁶.

Muhammad Ahmad Siraj défend l'idée qu'il faut distinguer entre l'*ijma'* (consensus) et l'avis d'une grande partie ou de la majorité des savants *mujtahidun*. Pour l'*ijma'* il s'agit du consensus qui relève de la certitude (*yaqîn*) et dont toute contestation serait nulle, car violant le consensus (*khâriq li al ijma'*). Mais l'opinion d'une majorité ou d'un groupe important de juristes musulmans, là il s'agira de l'*ijtihad* collectif qui peut être modifié.

Ainsi l'*ijtihad* collectif pourra avoir l'autorité d'une opinion dominante, mais qui reste contestable par un autre *ijtihad* minoritaire, même si il faudra de bons arguments pour contredire un *ijtihad* collectif dominant⁶⁷. Cette thèse nous paraît beaucoup plus réaliste, surtout quand on connaît la complexité de la conditionnalité du *ijma'*.

Saban Mohammed Ismail considère qu'il s'agit d'une nouvelle forme d'*ijtihad* (l'*ijtihad* collectif),

59 Abdelwahhab Khallaf, *Les fondements du droit musulman*, éditions al Qalam, p. 70

60 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.47

61 Abdelwahhab Khallaf, *Les fondements du droit musulman*, éditions al Qalam, p. 70

62 Dr. Sha'ban mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as Salam, 2011, Egypte, p.48

63 Rashid Rida, *op.cit*

64 Mohammed Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, éditions du rocher/Unesco, p.174

65 Khudari, "*Al-Ijtihad fi mâ lâ nass fihi*," Conference , 81, cité in Aznan Hasan p. 36

66 Dr. Qaradawi, *al ijtihad fi ash-shari'a al islâmiya*, p.139

67 Muhammad Ahmad Siraj, "*Al-Ijma' fi Ahkam*," Conference , 2:664-65, cité in Aznan Hasan p. 36

supérieur à l'*ijtihad* individuel mais inférieur au *ijma'*. Il rappelle qu'il existe d'importantes différences entre l'*ijma'* et l'*ijtihad* collectif, notamment sur le fait que l'absence de concertation et délibération n'empêche pas la mise en place d'un *ijma'* alors qu'ils sont une condition de l'*ijtihad* collectif. En effet, le consensus des savants n'implique pas de délibération, consultation et débat entre les juristes, car un *ijma'* se réalisant sans débat préalable entre les juristes est valide.⁶⁸ Ainsi, l'*ijtihad* collectif ne peut pas bénéficier de l'infailibilité du *ijma'*.

Abdelwahhab Khallaf rappelle, quant à lui, la distinction entre le consensus explicite (*ijma' sarîh*) et le consensus implicite (*ijmâ' sukûti*). Le premier est selon la théorie juridique classique incontestable et consiste en un consensus sur un sujet de tous les *mujtahidûn* d'une époque donnée. Le deuxième consiste en un consensus d'une partie des *mujtahidûn* d'une époque sur un sujet et du silence des autres. Du fait de ce silence, ce *ijma'* a une autorité plus faible que le premier et peut être remis en cause par un *ijtihad* postérieur. Abdelwahhab Khallaf rappelle que la plupart des cas de consensus (*ijma'*), notamment à l'époque des compagnons, n'ont pas été réalisés par tous les *mujtahidûn* mais une partie seulement, et que cela s'est souvent fait par le biais d'une forme d'*ijtihad* collectif. Ainsi, la plupart des cas considérés par les savants comme relevant du consensus sont en fait des consensus implicites (*ijma' sukuti*). En partant de là, nous comprenons qu'un *ijma'* peut découler d'un *ijtihad* collectif, et qu'un consensus implicite (*ijma' sukuti*), pouvant être contesté et n'ayant pas de statut infailible, pourrait être remis en cause par un nouvel *ijtihad* collectif qui prendrait de nouveau le statut de consensus implicite⁶⁹.

Ainsi, il nous semble que l'*ijtihad* collectif contemporain pourrait difficilement prendre le statut d'un consensus explicite (*ijma' sarîh*), devenant une loi religieuse incontestable. En revanche, il est clair que l'*ijtihad* collectif permet de produire des fatwas ayant une plus grande légitimité et autorité que celles issues d'*ijtihads* individuels. Concernant le consensus implicite (*ijma' sukuti*), il n'est pas impossible qu'il soit obtenu par le biais d'un *ijtihad* collectif, à la condition que lorsque qu'un comité de *fiqh* international adopte une *fatwa* sur un sujet, les autres comités de *fiqh* ne la contestent pas expressément.

Mais si un *ijtihad* collectif permet d'obtenir un consensus implicite, ce dernier, comme nous l'avons vu, reste théoriquement contestable. Ainsi, pour remettre en cause un consensus implicite (*ijma' sukuti*) produit par un *ijtihad* collectif, faut-il nécessairement une nouvelle opinion produite par un *ijtihad* collectif ou un *ijtihad* individuel suffirait à détruire ce consensus ? Une question qui reste sans réponse.

§3 Nouveauté méthodologique de l'*ijtihad* contemporain

Tout d'abord, dans la mesure où l'*ijtihad* collectif découle de l'*ijtihad* individuel, il intègre dans son métabolisme méthodologique l'ensemble des outils classiques de l'*ijtihad* tels qu'ils ont été développés dans les *Usûl al Fiqh*, à l'instar du *Qiyas*, de l'*istihsan*, de l'*istislah* ou du *masâlih al mursala*. La différence sera dans le fait que ces outils méthodologiques seront mis en pratique de manière collective.

Un des principes méthodologiques importants de l'*ijtihad* collectif est la *shûra* (concertation). En effet, lors de leurs réunions, les juristes musulmans doivent discuter, débattre et se concerter sur les questions qu'ils traitent avant d'émettre leur avis juridique⁷⁰. Le fait d'émettre une opinion suite à un débat collégial fait partie du processus méthodologique, en considérant notamment que cela permet de se rapprocher de la vérité, car la discussion multilatérale permet de mettre en avant des points qu'un individu seul aurait pu négliger ou ne pas remarquer « *l'opinion du groupe est plus proche de la vérité*

68 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as Salam, 2011, Egypte, p.20

69 Abdelwahhab Khallaf, *Les fondements du droit musulman*, éditions al Qalam, p.73, 74, 75

70 Dr. Qaradawi, *al ijtihad fi ash-sharia al islâmiya*, p.138

que l'opinion individuelle, quel que soit son niveau en science... Le débat permet de révéler des points qui étaient alors en suspens ou cachés, ou évacue des éléments vagues, ou rappelle des choses oubliées. Cela relève de la bénédiction de la concertation. Et parmi les bienfaits de l'action collective il y a toujours : le travail d'équipe plutôt que le travail individuel. »⁷¹.

C'est ce que rappelait le Dr Sha'ban Mohamed Ismail, en disant que dans le cadre de l'*ijtihad* collectif, le choix de l'opinion juridique qui fera autorité se fait par un processus de délibération et concertation « *ba'd tashâwur* ». ⁷²

Les échanges, débats et discussions sont un point central de l'*ijtihad* collectif et sont considérés comme un moyen de se rapprocher de la vérité comme le rappelait Dr. Saleh Ibn Zabin al Buqami « *Le Comité du Fiqh Islamique représente l'ijtihad collectif dans lequel les savants musulmans se consultent sur des questions faisant l'objet de discussion. Il n'y a pas de doute que l'opinion collective est plus authentique que celle qui est individuelle, car une personne peut voir un aspect d'un problème, qu'une autre personne ne voit pas, et une personne peut se souvenir d'une chose et pas l'autre. La discussion collective peut souligner les points qui sont souvent absents. De la même manière, la discussion collective peut clarifier les choses qui sont souvent considérées comme ambiguës ou oubliées.* » ⁷³

Une nouveauté dans le processus méthodologique de l'*ijtihad* collectif étant qu'à la suite des délibérations, beaucoup d'institutions d'*ijtihad* collectif prennent leurs décisions à la majorité, soit de manière démocratique. Le principe de décision à la majorité est donc intégré au processus de production de la norme musulmane contemporaine comme le rappelait dans sa définition de l'*ijtihad* collectif du Docteur Abdelmadjid al Suswa al Charfi. ⁷⁴

C'est ce que nous confirmait dans un entretien le Cheikh Koweïtien, Dr. Khaled al Madhkur, auteur d'une recherche sur l'*ijtihad* collectif et ses institutions au Koweït. En effet, le Dr. Khaled al Madhkur rappelait que le consensus étant difficile à obtenir dans une assemblée où les oulémas sont nombreux, ils acceptaient donc de statuer par un « vote » à la majorité⁷⁵. Il ajoute, à propos de leur méthodologie de travail, que le comité de *fatwa* va examiner la situation et la requête du demandeur (*al mustafti*), pour faire un premier travail de vérification, de clarification et de sélection⁷⁶.

Une autre nouveauté méthodologique dans la pratique de l'*ijtihad* collectif, principalement dans le cadre des comités de *fiqh* et de *fatwa*, nationaux ou internationaux, est la prise en considération des quatre écoles juridiques dans le processus d'élaboration de la nouvelle norme musulmane. Leurs *fatwas* sont le fruit de sources et de mécanismes issus des différentes écoles juridiques musulmanes et non d'une seule, ainsi que les avis juridiques sur lesquels ils se basent, comme le rappelle le Dr Moetaz Al Khatib⁷⁷. C'est ce qu'on constate par exemple dans le « *majma' al buhuth al islâmiya bi al qahira* » (comité de recherche islamique du Caire). L'institution créée en 1961 à travers la loi 103 liée à la restructuration d'al Azhar, mentionne dans son article 16 le fait que le comité doit être composé de

71 Dr. Qaradawi, *al ijtihad fi ash-sharia al islâmiya*, p.138

72 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.20

73 Resolutions of Islamic Fiqh Council, Session 1 to 18, 1977-2006, p. 22

74 Abdelmajid Al Suswa al Charfi, *al Ijtihad al jamâ'i fi tashri' al islâmî*, p.46, Kitab al Umma, ministère des affaires islamiques, Qatar, n°62.

75 Entretien avec le Dr. Khaled al Madhkur, Koweït, 19 juin 2016

76 Ibid

77 Moetaz Al Khatib, « *al ijtihad al mu'asir wa mustaqbal al madha'ib al fiqhiya* », Conférence, 10/02/2016, 34 :30, <https://www.youtube.com/watch?v=2p8uvF6zrcg>

50 savants parmi les grands savants musulmans et qu'ils représentent l'ensemble des écoles juridiques de l'islam⁷⁸.

Même dans les grands comités de *fatwa* saoudiens, comme le comité permanent de *fatwa* (*al-Lajnah ad-Dâimah lil-Buhuth al-Ilmiyyah wal-Iftaa*) pourtant très attachés à l'école hanbalite, on accepte le principe de se référer aux quatre écoles. Jusqu'en 2009, seule l'école hanbalite faisait autorité au sein des deux organes. Puis il a été décidé en février 2009, sur décision du Roi Abdallah, que le comité de *fatwa* et le conseil des savants puissent, dans le cadre de leur production juridique, puiser dans les trois autres écoles sunnites.⁷⁹

Ceci constitue un changement important en matière de mécanisme juridique, car historiquement, la production juridique musulmane se faisait principalement dans le cadre d'une école exclusive, or ici, même en Arabie Saoudite, le besoin de réponses islamiques à des problématiques contemporaines de plus en plus nombreuses les a amené à revoir leur méthode juridique en acceptant d'utiliser les ressources du droit islamique provenant d'autres écoles que l'école hanbalite.

D'ailleurs, un des membres du comité permanent de *fatwa*, Cheikh 'Abdul-Razzaq Al-Duwayyish, affirme que leur méthodologie est basée sur le fait de choisir l'opinion comportant le plus de preuves juridiques sans se restreindre à une seule école de droit (*madhhab*) ni à un seul jurisconsulte.⁸⁰

Autre élément en rupture avec le droit musulman classique, l'*ijtihad* collectif intègre aussi dans son processus méthodologique les contributions des spécialistes en matière de sciences profanes. En effet, sur des problématiques touchant par exemple à l'économie ou la médecine, des spécialistes de ces domaines participent aux discussions avec les savants musulmans dans l'élaboration du droit musulman contemporain.

Le Dr Aznan Hasan l'évoque à propos des comités de *fiqh* : « *En plus d'intégrer des juristes musulmans, ces comités doivent inclure des experts possédant des compétences dans les domaines de discussion. Notamment les questions économiques ou médicales doivent être traitées en présence de médecins et économistes. Ils peuvent être des membres permanents, temporaires ou honoraires. Leur rôle sera de conseiller, leur présence en tant que professionnel aidera les autres membres à acquérir une meilleure compréhension des problématiques traitées.* »⁸¹.

Le Comité de *Fiqh* Islamique de la Mecque (*al Majma' al Fiqh al Islâmî*) l'a exprimé très clairement lors d'une de ses sessions. Il a en effet présenté cette collaboration entre savants du *fiqh* et experts en sciences profanes comme une caractéristique centrale de l'*ijtihad* collectif qui le rend si important. « *Les institutions et organismes d'ijtihad collectif rassemblent des fuqaha et des experts (en sciences profanes) qui ont l'expérience et les qualifications adéquates. Les fuqaha ont une connaissance profonde des textes, de leurs implications et objectifs et les experts sont connaisseurs des différentes situations pratiques et leurs effets. Une loi tirée de la shari'a est composée d'une connaissance des sources scripturaires et d'une expertise de la réalité du contexte* »⁸².

C'est ce que défend par exemple le Centre Islamique pour la Législation islamique et l'Éthique, basé à Doha au Qatar, qui organise des réflexions sur différentes problématiques contemporaines en

78 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as Salam, 2011, Egypte, p.40

79 <http://carnegieendowment.org/2010/10/27/saudi-fatwa-restrictions-and-state-clerical-relationship/6b81>

80 <http://www.alifta.net/Fatawa/FatawaChapters.aspx?language=en&View=Page&PageID=1345&PageNo=1&BookID=7>

81 Aznan Hasan p. 38

82 Session à la Mecque du Comité de *Fiqh*, du 17 au 20 Janvier 2009, sur le thème de la *fatwa* et ses régulations ; <http://en.themwl.org/content/final-statement-international-conference-fatwa-and-its-regulations>

réunissant des savants en sciences islamiques et des spécialistes en sciences profanes. En effet, le centre présente sa vision en se donnant comme mission un renouveau de la pensée juridique islamique en réunissant des « savants du texte » et des « savants du contexte », à savoir des *fuqaha* et des spécialistes en sciences profanes telles que les sciences humaines, la médecine ou l'économie⁸³.

C'est aussi ce que fait, dans le domaine de la réflexion juridique islamique sur la médecine, l'Organisation Islamique pour les sciences médicales (*al-Munazzamat al-Islamiyat li al-'Ulum al-Tibbiyah*), basée au Koweït. En effet, l'organisation a organisé de nombreux congrès visant à contribuer à une nouvelle production normative musulmane en matière de médecines, face aux nouvelles réalités modernes en matière de médecine, en rassemblant des spécialistes en sciences médicales avec des savants musulmans spécialistes des sciences islamiques⁸⁴.

Un autre élément méthodologique en rupture avec la pratique historique est le caractère international des institutions produisant l'*ijtihad* collectif. En effet, dans l'essentiel de l'histoire musulmane les fatwas étaient produites par des savants locaux pour les populations locales, sans vocation internationale particulière. Or l'*ijtihad* collectif, produit par des institutions de *fiqh* internationales, ambitionne de s'adresser aux musulmans du monde et c'est pour cela d'ailleurs que ces comités intègrent comme membres des juristes musulmans du monde entier et d'obédiences différentes. Comme c'est le cas notamment du comité de *fiqh* international de Jeddah (*Al Majma' al Fiqh al Islami ad duwalli*), étant rattaché à l'Organisation de la Coopération Islamique, arrive à toucher tout le monde musulman.

Section 3) Raison d'être et finalités de l'*ijtihad* collectif

Si l'*ijtihad* individuel a été consacré historiquement comme l'outil herméneutique du droit musulman, pourquoi alors développer de nouveaux mécanismes en rupture avec la pratique classique ? En quoi l'*ijtihad* collectif est-il un besoin à notre époque ?

La raison d'être de l'*ijtihad* collectif est en premier lieu la même que celle de l'*ijtihad* individuel classique, à savoir répondre aux besoins de notre temps et aux défis de l'époque contemporaine. Le Dr Aznan Hasan dit en ce sens que « l'*ijtihad* collectif a été créé par les juristes contemporains pour faire face à de nouvelles problématiques très complexes »⁸⁵

En effet, l'évolution humaine, sociologique, scientifique, technologique et économique, amène sans cesse de nouvelles problématiques qui ne trouvent pas de réponse dans les sources scripturaires, ni dans la jurisprudence classique. Il s'agit de nouveaux cas qui doivent faire l'objet d'une réflexion pour aboutir à des réponses juridiques contemporaines, fidèles aux objectifs et à l'esprit de l'islam. Certains juristes parlent de « *nawâzil* » et de « *waqâ'i* » pour désigner les nouvelles problématiques dont les textes ne parlent pas, qui contrairement aux questions clairement évoquées par les sources scripturaires sont infinies⁸⁶. Ainsi, la raison d'être de l'*ijtihad* est de pouvoir, grâce à l'usage de la rationalité et de l'herméneutique, répondre aux nouvelles questions se posant à l'humanité en général et aux musulmans en particulier.

Dans ces nouveaux cas pratiques contemporains, certains relèvent plus des individus sur le plan privé et particulier. Selon certains théoriciens de l'*ijtihad* collectif, comme le Pr. Sanu, les *fuqaha*'

83 <https://www.cilecenter.org/fr/vision-mission/>

84 Abul Rahman al-Awadi, *The role of the islamic organization for medical sciences in reviving islamic medicine*, Islamic Perspective, Kuwait, Volume 32, 2000, p. 70

85 Aznan Hasan, op cit, p.35

86 Dr. Waraqiya Abd al Razaq, *dawâbit al ijtihad at tanzili*, Dar Lubnan, p. 30, 31, 32

compétents en matière d'*ijtihad* sont en mesure ici d'apporter des réponses en pratiquant un *ijtihad* individuel « *ijtihad fardi* ».

Mais d'autres problématiques sont générales et collectives, elles touchent l'ensemble des individus sur le plan public ou collectif et intègrent une dimension sociétale et/ou globale. Ici, l'avis individuel du juriste est insuffisant, il y a un besoin d'*ijtihad* collectif « *ijtihad jamâ'i* », car la production collective sur des sujets aussi pointus permet de se rapprocher de la justesse et de la vérité.⁸⁷

Le Dr. Muhammad Hashim Kamali considère lui aussi qu'à notre époque l'*ijtihad* se doit d'être collectif pour pouvoir répondre aux défis de notre temps. « L'*ijtihad* à l'époque moderne a besoin d'être collectif »⁸⁸.

Le Dr. Abdallah Abd al Mohsin at Turki, ancien président de la Ligue Islamique Mondiale et du Comité de *Fiqh* de la Mecque ajoutait que l'*ijtihad* collectif est nécessaire, en plus de la complexité des issues contemporaines, du fait que de nombreux musulmans vivent dans des pays non musulmans et sont confrontés à des situations que ne connaissent pas les pays musulmans. L'*ijtihad* collectif est donc l'outil le plus approprié pour répondre.⁸⁹

L'*ijtihad* collectif, au delà du besoin pratique lié aux problématiques nouvelles, se justifie par le principe considérant que l'avis du groupe est plus proche de la vérité que l'avis d'un seul individu, quel que soit son degré de science⁹⁰, comme le rappelait notamment le Comité de *Fiqh* de la Mecque.⁹¹ L'ancien Secrétaire Général du Comité de *Fiqh* Islamique, Dr. Saleh Ibn Zabin al Buqami disait à ce propos « *Le Comité du Fiqh Islamique représente l'ijtihad collectif dans lequel les savants musulmans se consultent sur des questions faisant l'objet de discussion. Il n'y a pas de doute que l'opinion collective est plus authentique que celle qui est individuelle, car une personne peut voir un aspect d'un problème, qu'une autre personne ne voit pas, et une personne peut se souvenir d'une chose et pas l'autre. La discussion collective peut souligner les points qui sont souvent absents. De la même manière, la discussion collective peut clarifier les choses qui sont souvent considérées comme ambiguës ou oubliées* »⁹².

De plus, l'application du principe de « *Shûra* » crée des débats entre les *fuqaha* permettant de faire naître une pensée et des positionnements plus justes et plus profonds du fait de ces échanges contradictoires. L'*ijtihad* collectif, par l'échange, la confrontation des idées, le débat et la concertation, permet d'obtenir des réflexions plus proches de la vérité et plus riches scientifiquement. Ensuite, la concertation permet de rapprocher les points de vue et de réduire la divergence⁹³. Le Comité de *Fiqh* de la Mecque déclarait d'ailleurs dans une de ses résolutions que l'*ijtihad* collectif permettait « *d'harmoniser les différents points de vue et réduire les espaces de divergence entre les*

87 Session à la Mecque du Comité de *Fiqh*, du 17 au 20 Janvier 2009, sur le thème de la fatwa et ses réglementations ; <http://en.themwl.org/content/final-statement-international-conference-fatwa-and-its-regulations>

88 Mohammed Hashim Kamali : *Sharia Law, an Introduction*, Oneworld, (2008), p.164

89 *Resolutions of Islamic Fiqh Council*, Session 1 to 18, 1977-2006, p. 18

90 Qaradawi, *al ijtihad fi ash-shar'ia al islamiya*, p. 138

91 Session à la Mecque du Comité de *Fiqh*, du 17 au 20 Janvier 2009, sur le thème de la fatwa et ses réglementations ; <http://en.themwl.org/content/final-statement-international-conference-fatwa-and-its-regulations>

92 *Resolutions of Islamic Fiqh Council*, Session 1 to 18, 1977-2006, p. 22

93 Session à la Mecque du Comité de *Fiqh*, du 17 au 20 Janvier 2009, sur le thème de la fatwa et ses réglementations ; <http://en.themwl.org/content/final-statement-international-conference-fatwa-and-its-regulations>

musulmans ». ⁹⁴ C'est en ce sens que le Dr. Kamali appelait de ses vœux à associer l'*ijtihad* collectif au principe coranique de *Shûra* ⁹⁵.

Puis la production d'avis juridiques islamiques par un *ijtihad* collectif renforce aux yeux de la communauté musulmane la légitimité de ces avis, car il n'a pas été pris par une seule personne mais un ensemble de savants. ⁹⁶ Le Comité de *Fiqh* de la Mecque disait d'ailleurs à ce propos « *l'ijtihad collectif est plus proche de la vérité et engendre d'une plus grande acceptation et satisfaction des musulmans* » ⁹⁷. Or, dans un contexte de crise de l'autorité religieuse en islam, où beaucoup de musulmans ne savent plus à qui se référer du fait de la diversité des avis et des personnes, les Comités de *Fiqh* permettent, à travers l'*ijtihad* collectif, de créer une forme de structuration et des supports fiables auxquels les fidèles pourront plus facilement de référer.

Certains rappellent d'ailleurs que l'*ijtihad* collectif n'implique pas une abolition de l'*ijtihad* individuel. Au contraire, l'*ijtihad* individuel est un complément à l'*ijtihad* collectif, car les travaux et recherches effectuées individuellement par les *mujtahidûn* serviront de base lors des débats collectifs de l'*ijtihad jamâ'i*. ⁹⁸

Cette idée que l'*ijtihad* collectif a plus de chance d'aboutir à la vérité juridique islamique que l'*ijtihad* individuel est exprimée par de nombreuses institutions de *fiqh* à l'instar de la *Dar al Ifta al Misriya*, rattachée à Al Azhar en Egypte. « *On a établi ce conseil pour traiter les nouveautés qui provoquent une polémique et qui exigent, en les débattant, l'ijtihad collectif (l'effort collectif) dont la possibilité de l'erreur est minime par rapport à l'ijtihad individuel* » ⁹⁹.

Une autre cause qui donne de l'importance à l'*ijtihad* collectif est la spécialisation scientifique. Avec la densité et la quantité importante des sciences islamiques, les savants se spécialisent dans une branche des sciences islamiques comme la langue arabe, le *tafsîr*, le *hadîth* ou le *fiqh* et il en est de même pour les sciences profanes. Il est donc impossible à notre époque d'être spécialiste de tout. ¹⁰⁰ Ainsi, l'*ijtihad* collectif permet de mutualiser l'ensemble des spécialités de chacun et de se compléter dans un travail de groupe. ¹⁰¹ Il permet aussi d'intégrer au processus de l'*ijtihad* des experts en sciences profanes, à l'instar de médecins, d'économistes ou sociologues. C'est en ce sens que de nombreux penseurs et savants musulmans ont défendu l'idée d'un travail commun entre les savants en sciences religieuses et les experts dans des domaines profanes ¹⁰².

Le comité de *fiqh* de la Mecque rappelait cette caractéristique de la spécialisation qui permet aussi d'éviter les fatwas irrégulières et illégitimes, en empêchant les non spécialistes de pouvoir émettre des

94 Ibid

95 Mohammed Hashim Kamali : *Sharia Law an Introduction*, Oneworld, (2008), p.164

96 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as Salam, 2011, Egypte, p.45

97 *Session à la Mecque du Comité de Fiqh*, du 17 au 20 Janvier 2009, sur le thème de la fatwa et ses régulations ; <http://en.themwl.org/content/final-statement-international-conference-fatwa-and-its-regulations>

98 Dr. Qaradawi, *al ijtihad fi ash-sharia al islâmîya*, p.139

99 <http://www.dar-alifta.org/Module.aspx?Name=aboutdar>

100 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as Salam, 2011, Egypte, p.47

101 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as Salam, 2011, Egypte, p.47

102 Mohammed Hashim Kamali : *Sharia Law an Introduction*, Oneworld, (2008), p.164

avis juridiques. En ce sens, il présentait l'*ijtihad* collectif comme un moyen d'organisation de la *fatwa* et de l'*ijtihad*.¹⁰³

Enfin, l'islam insiste beaucoup sur la nécessaire unité de la « *Umma* », les comités de *fiqh*, rassemblant des juristes musulmans du monde entier, participent donc à la réalisation de cet idéal, en rapprochant notamment des musulmans de diverses nationalités et tendances.

Il y a donc une multitude de causes et de finalités invoquées pour justifier l'usage de l'*ijtihad* collectif, allant d'arguments théologiques à des choses très pratiques.

Chapitre 3 : La mise en pratique de l'*ijtihad* collectif

Section 1) Les prémices de l'*ijtihad* collectif :

En plus des auteurs musulmans que nous avons mentionnés plus haut, qui ont promu l'idée d'un *ijtihad* collectif sans le nommer, il y a eu avant l'émergence de l'*ijtihad* collectif tel qu'on le connaît aujourd'hui, des expériences, qu'on peut qualifier de prémices de l'*ijtihad* collectif, ont vu le jour.

§1) Le cas de la *Majallah el-Ahkam-i-'Adliya*

De manière pratique les premières tentatives contemporaines d'un *ijtihad* collectif seraient arrivées durant la fin de l'empire ottoman avec la promulgation d'un code civil islamique (la *majjala*) durant les réformes des *Tanzimat*¹⁰⁴.

Face à un processus d'occidentalisation du droit de l'empire ottoman, où l'on copiait les codes européens, comme le code pénal ou commercial, des militants islamiques protestaient pour préserver le droit musulman dans les lois ottomanes, notamment sous l'impulsion de Cevdet Pasha. En réponse, le gouvernement décida de produire un nouveau code civil qui serait occidental dans la forme mais islamique quant au contenu. Ainsi, un comité de 7 juristes, « le comité de la *majjala* », a été nommé sous l'autorité de Cevdet Pasha¹⁰⁵.

Les membres du comité étaient : Ahmad Khulusi et Ahmad Hilmi, membres du haut conseil de la justice ; Muhammad Amin al-Jundi et Sayf al-Din, membres du Conseil d'Etat ; Sayyid Khalil, inspecteur des Awqaf et le Shaykh Muhammad 'Ala' al-Din ibn 'Abidin, autorité religieuse venant de Damas¹⁰⁶.

Le comité avait pour mission de mettre en place une loi de transaction, basée sur le *fiqh* hanafi, qui serait appliquée à travers l'empire. Pour réaliser ceci le comité a étudié et extrait les opinions dominantes de l'école hanafites et a promulgué une loi devenue la loi civile de l'empire ottoman¹⁰⁷.

Selon le Dr. Aznan Hasan, la promulgation de la *majjalla* signifie le début de l'*ijtihad* collectif, même si l'idée n'a pas été exprimée en ces termes, le travail du comité a mis en place une méthodologie qui pose les bases de l'*ijtihad* collectif comme une forme d'*ijtihad* pertinente dans le monde moderne¹⁰⁸.

103 Session à la Mecque du Comité de Fiqh, du 17 au 20 Janvier 2009, sur le thème de la fatwa et ses régulations ; <http://en.themwl.org/content/final-statement-international-conference-fatwa-and-its-regulations>

104 Aznan Hasan, p. 30

105 Findley, C.V., "Medjelle", in: *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 15 April 2017

106 Aznan Hasan, p.30

107 Findley, C.V., "Medjelle", in: *Encyclopédie de l'Islam*. Consulted online on 15 April 2017

Les sept juristes nommés pour préparer la loi se sont réunis, ont étudié les textes islamiques classiques, analysé les opinions légales et ont ensuite adopté l'opinion qu'ils ont perçue comme la plus appropriée à leur époque et qui était le plus en harmonie avec les exigences de la vie moderne et des affaires. C'est ainsi qu'ils ont utilisé le *tarjih* à l'intérieur de l'école hanafite, à savoir le fait de sélectionner l'opinion la plus adaptée au contexte où l'on veut l'appliquer. Dans le cas présent, il s'agissait de faire prévaloir une opinion hanafite particulière qui correspondait aux besoins du législateur ottoman et d'écarter d'autres opinions hanafites sur le même sujet, même si celles-ci sont majoritaires ou historiquement dominantes. De plus, le principe même de codification était un renouveau de la formulation du droit musulman et une innovation contemporaine¹⁰⁹. En codifiant, on sélectionne aussi l'opinion juridique qu'on considère la plus appropriée, il s'agit donc d'un *ijtihad*, qui a été en l'espèce réalisé de manière collective par le comité.

§2) NAHDATUL ULAMA en Indonésie

Le Professeur Nadirsyah Hosen affirme qu'avant l'institutionnalisation de l'*ijtihad* collectif dans les années 50-60, il était déjà pratiqué depuis 1926 par l'organisation de savants musulmans en Indonésie, *Nahdatul Ulama*¹¹⁰. Même s'ils n'utilisaient pas le terme d'*ijtihad* collectif, ils le pratiquaient de manière concrète. *Nahdatul Ulama* est une des deux grandes organisations rassemblant des savants musulmans indonésiens, avec la *Muhammadiyah*. Elle a été créée le 31 janvier 1926¹¹¹. Ainsi, l'*ijtihad* collectif serait pratiqué par les oulémas en Indonésie depuis plus de 90 ans, même si les oulémas ne l'ont reconnu en tant que tel que récemment.

En effet, dans la pratique les savants de *Nahdatul Ulama*, avant de produire une *fatwa*, se réunissent pour discuter, en incluant aux discussions des spécialistes dans différents domaines. Après discussion sur le sujet, ils adoptaient une *fatwa*¹¹². Il s'agit donc d'une forme implicite d'*ijtihad* collectif.

Les savants de *Nahdatul Ulama* pratiquaient déjà la consultation des experts dans les domaines profanes pour les *fatwas* impliquant une expertise dans ces domaines. À titre d'exemple, avant d'émettre une *fatwa* sur la question du planning familial ou sur le sujet des banques, ils discutaient avec des médecins de l'aspect médical et avec des économistes de l'aspect économique¹¹³.

De manière naturelle et intuitive, les oulémas indonésiens ont réalisé l'esprit de l'*ijtihad* collectif, qui est la conscience d'une nécessaire coopération fraternelle des différents oulémas.

Entre 1926 et 1998, la *Nahdatul Ulama* a produit plus de 400 *fatwas* collectives, sur des sujets touchant aussi bien aux rites d'adoration qu'aux affaires sociales et économiques ou médicales, pour répondre aux questions religieuses des Indonésiens¹¹⁴. Il s'agit donc clairement d'une forme d'*ijtihad* collectif qui ne dit pas son nom et dont l'expérience longue mérite qu'on s'y intéresse.

108 Aznan Hasan, p. 31

109 Findley, C.V., "Medjelle", in: *Encyclopédie de l'Islam*. Consulté en ligne le 15 Avril 2017

110 Nadirsyah Hosen, *Nahdatul Ulama and collective ijtihad*, *New Zealand Journal of Asian Studies* n°6, 1^{er} juin 2004, p. 5-26

111 John Esposito (eds.), *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islam*, Vol. 3, New York, Oxford University Press, 1995, p. 218

112 Nadirsyah Hosen, *Nahdatul Ulama and collective ijtihad*, *New Zealand Journal of Asian Studies* n°6, 1^{er} juin 2004, p. 8

113 *ibid*

114 *Ibid.*, p. 25

Section 2) Les mécanismes de l'*ijtihad* collectif contemporain

§1) Institutions de l'*ijtihad* collectif : les Comités de *Fiqh* et de *Fatwa*

A notre époque, de nouvelles problématiques se posent, qui n'existaient pas avant, aussi bien dans la vie courante qu'aux niveaux social, économique, politique, médical, et l'ensemble des nouveautés contemporaines.

Face à la complexité de ces défis contemporains, certains savants musulmans ont décidé de mettre en place des institutions pour mettre en œuvre l'*ijtihad* collectif. Ceci est perçu comme la revivification d'une *sunna* du prophète et d'une tradition des compagnons et pieux prédécesseurs qui ont appliqué selon leurs modalités temporelles et contextuelles cet *ijtihad* collectif à travers des prises de décision concertées.¹¹⁵

Voici quelques cas d'institutions contemporaines visant à produire un droit musulman contemporain répondant aux défis de l'époque moderne à travers l'*ijtihad* collectif.

1) *Al majma' al buhuth al islâmiya bi al qahira* (comité de recherche islamique du Caire)

L'institution a été créée en 1961 à travers la loi 103 liée à la restructuration d'al Azhar. Il est stipulé que le Cheikh d'al Azhar doit être à la tête de l'institution, qu'il doit y avoir un secrétaire général et qu'elle soit composée de nombreuses commissions telles que la commission du Coran, la commission des recherches en *fiqh* et la commission des études sociales.¹¹⁶

L'article 16 affirme que le comité doit être composé de 50 savants parmi les grands savants musulmans et qu'ils représentent l'ensemble des écoles juridiques de l'islam. Cette institution a ainsi beaucoup contribué à apporter des réponses légales, basées sur les principes de l'islam, aux grandes questions de notre temps touchant à l'islam et aux musulmans, à travers des congrès annuels. Le premier congrès a eu lieu en 1964 à al Azhar.¹¹⁷

2) *Al majma' al fiqhi al islâmî al tabi' li rabita al 'alam al islâmî* : Le comité de *fiqh* islamique rattaché à la ligue islamique mondiale à la Mecque.

Créé en 1978, pour étudier les questions touchant aux musulmans en matière de religion et *fiqh*. Avec une observation des contextes nouveaux dans les affaires de la vie, pour pouvoir produire des règles juridiques à la lumière de l'*ijtihad* collectif sur la base du coran, de la *sunna*, du consensus, de l'analogie et l'ensemble des sources du *fiqh*. Le comité se compose d'un président, d'un vice président, ainsi que vingt savants musulmans de renommées en matière de *fiqh* et de usûl. Ce comité organise chaque année une recherche sur des thématiques importantes pour produire des décisions sur ces sujets en conformité avec les sources légales musulmanes.¹¹⁸

3) *Al majma' al fiqhi taabi' li munazamat al mu'tamar al islâmî*. (l'Académie Internationale de *fiqh* rattachée à l'organisation de la coopération islamique), à Jedda.

115 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as Salam, 2011, Egypte, p.40

116 Ibid., p.40

117 Ibid., p.40, 41

118 Ibid, p.41

Lors de sa création sous le nom de *majma' al fiqh al islami*, ses membres ont été désignés parmi les *fuqaha*, oulémas et intellectuels issus de tous les domaines scientifiques. Notamment des spécialistes du *fiqh*, mais aussi des scientifiques, des économistes du monde entier. Ces savants et spécialistes se réunissent pour réfléchir aux problèmes de la vie contemporaine. Ce comité pratique l'*ijtihad* en vue de trouver des solutions opérationnelles à ces problèmes sur la base de l'héritage islamique et d'une pensée islamique évolutive.

119

4) *Al majma' al fiqhi al islami bi al Hind*. Le comité de fiqh islamique d'Inde.

Créé en 1988, sa première conférence à New Dehli a eu lieu l'année suivante en 1989. Lors de leur congrès annuel, de nombreux savants participent, principalement des savants indiens. Les décisions et avis de ce comité ont été publiés dans un livre intitulé « *qadaya al mu'asira* » (les questions contemporaines).

5) *Rabitat 'ulama al Maghreb* (la ligue des savants du Maroc)

Elle étudie les problématiques contemporaines et les cas nouveaux, elle réunit la majorité des oulémas du Maroc, son siège est à Rabat.

6) *Al majlis al europi lil ifta wa al buhuth* (Conseil européen de la fatwa et de la recherche)

Son siège est à Dublin, sa création concrète a eu lieu en 1997 à Londres. Ce comité essaye d'apporter des réponses juridiques musulmanes aux questions spécifiques touchant les musulmans d'Europe.

7) *Majma' fuqaha as-sharia bi America* (Fiqh Council of North America)

Son but est d'explicitier les normes de l'islam aux musulmans vivant aux USA. Il a été créé à Washington en 2002¹²⁰.

On constate que dans la plupart de ces institutions, le modèle de structuration utilisé est le modèle de toute organisation moderne, avec un président, un secrétaire général, des commissions. On est en face d'un phénomène de modernisation structurelle d'institutions productrices du droit islamique. De plus, on voit l'intégration d'une dimension profane à l'institution à travers une commission sur les études sociales. Ce qui nous amène à penser, en termes méthodologiques, que des études profanes et modernes telles que les sciences sociales sont intégrées à un niveau ou un autre à l'élaboration des normes contemporaines de droit musulman. Certains comités sont internationaux et veulent s'adresser à tous les musulmans du monde comme l'Académie Internationale de *fiqh* islamique de Jeddah. D'autres se concentrent uniquement sur une région particulière, comme le Conseil Européen de la fatwa et de la recherche.

§2) Le rôle de ces comités de *fiqh*

Ces comités de *fiqh* ont joué un grand rôle dans l'émergence contemporaine de l'*ijtihad* collectif, sa structuration et sa professionnalisation. Grâce à ces institutions, l'*ijtihad* collectif a eu un support permettant de rassembler les juristes musulmans du monde et de produire des avis de manière institutionnelle et ainsi pouvoir les diffuser très largement. Le Cheikh Salih Ibn Hamid rappelait la contribution énorme de ces comités au *Fiqh* contemporain, pour permettre notamment d'imposer l'*ijtihad* collectif comme une notion indépendante. Effectivement, il rappelle que le 20ème siècle a connu une revivification (*ihyâ*) de l'*ijtihad jama'i* par son institutionnalisation, en prenant la forme d'un comité scientifique (*majma' 'ilmi*) ou d'un organisme de *sharia* (*ha'yat shari'a*), où des

119 Ibid, p.41

120 Dr. Sha'ban Mohamed Ismail, *al ijtihad al jamâ'i*, édition Dar as salam, 2011, Egypte, p.43

mujtahids réalisent des recherches pour répondre aux problématiques touchant les musulmans, de manière indépendante¹²¹.

N'importe quel observateur du travail de ces comités constatera leur importante contribution, non seulement à la mise en place d'un *ijtihad collectif*, mais dans le renforcement du concept en tant que notion indépendante « *mustalahan mustaqillan* », ainsi que dans la création d'un cadre pour rassembler les savants du monde et réunir la *Umma*¹²².

Leur objectif était d'ailleurs de pouvoir traduire dans la réalité pratique l'idée d' *ijtihad* collectif et de créer des espaces d'échange et de concertation sur les questions de *fiqh* contemporaines¹²³.

Leur contribution a d'ailleurs été importante sur de nombreux sujets, permettant de définir une position islamique sur un certain nombre de questions contemporaines épineuses, tels que le don d'organes, la prière ou le jeûne dans les pays se rapprochant de l'antarctique, sur les prêts bancaires, sur les émissions d'actions islamiques en bourse (*sukuk*), sur le statut en islam de l'insolvabilité et de la banqueroute, sur les conditions de travail des métiers pénibles, sur les assurances, sur la contraception, sur les prêches du vendredi dans les pays non arabes et l'usage de hauts parleurs, sur la distribution de Coran dans les chambres d'hôtel ou même sur le fait de diffuser l' *adhan* (appel à la prière) avec des cassettes enregistrées.

On voit donc des contributions très importantes, sur des questions modernes, auxquelles les sources scripturaires ne pourraient répondre et que seul l' *ijtihad* peut aborder. La sensibilité de certaines de ces questions fait que l' *ijtihad* collectif est le plus approprié pour les aborder, et imposer leurs opinions au sein des communautés musulmanes.

§3) Cas de fatwas produites par les comités internationaux de *fiqh*

1) La fécondation in vitro

Une problématique moderne née du progrès scientifique pour laquelle il n'y a pas de réponses dans les sources scripturaires et qui ne peut faire l'objet d'une réglementation par le biais de l' *ijtihad*. C'est ainsi que des Comités de *Fiqh* pratiquant l' *ijtihad* collectif ont produit des *fatwas* sur cette question.

L'Académie internationale du *Fiqh*, rattachée à l'OCI (Organisation de la Coopération islamique) et basée à Djedda, s'est penchée sur la question dans sa résolution n°5 lors d'une session qui a eu lieu à Djedda entre le 22 et le 28 décembre 1985.

Après avoir étudié la question sous l'angle juridique et médical, sur la base d'études présentées par des juristes et des physiciens, un rapport détaillé sur le sujet a été confié au Cheikh Dr. Bakr Ibn Abdullah Abu Zayd¹²⁴.

C'est seulement l'année suivante lors d'une session qui a eu lieu à Amman en Jordanie du 11 au 16 octobre 1986, que l'Académie de *Fiqh* a statué sur la question de la fécondation in vitro. Après une nouvelle discussion avec des experts en médecine et en physique sur l'insémination artificielle, le Conseil a décidé que, d'un point de vue islamique, sur les sept méthodes

121 Cheikh Sâlih Ibn Hamîd, *al ijtihad al jamâ'i wa ahamiyatuh fi nawâzil al 'asr*, <http://almoslim.net/node/266821>

122 Cheikh Sâlih Ibn Hamîd, *al ijtihad al jamâ'i wa ahamiyatuh fi nawâzil al 'asr*, <http://almoslim.net/node/266821>

123 Mohammed Hashim Kamali : *Sharia Law an Introduction*, Oneworld, (2008), p.164

124 Resolutions and recommendations of the Council of islamic fiqh academy, Résolution 5, p. 8

d'insémination artificielle cinq étaient interdites d'un point de vue islamique car elles engendraient une confusion dans la filiation et même parfois une perte de la filiation maternelle originelle. C'est le cas par exemple de la méthode de fécondation in vitro entre la semence du mari avec l'ovule d'une autre femme que son épouse et dont l'ovule sera mis ensuite dans l'utérus de son épouse après avoir été fécondé.

En revanche, l'*ijtihad* collectif produit par le Conseil de cette session a considéré qu'il était permis (*halal*) en cas de nécessité de pratiquer l'insémination artificielle en vue de procréer par le biais d'une fécondation in vitro de l'ovule d'une femme avec le sperme de son époux et que l'ovule fécondé soit ensuite implanté dans l'utérus de cette même femme. De même, ils ont statué comme étant licite l'insémination externe consistant à prendre le sperme du mari et l'injecter à la place appropriée de l'utérus de sa femme, pour une fécondation in vivo¹²⁵.

2) La *Zakât* des entreprises

Autre exemple lié à la complexification de l'économie. En effet, de nos jours les sociétés financières sont composées d'actions et d'actionnaires détenteurs de celles-ci. Ces actions représentent des parts, qui sont des sommes d'argent considérables. Or, le musulman est dans l'obligation de payer une taxe religieuse, la *zakât* sur l'argent qu'il possède, mais les biens imposables pour la *zakât* dans les sources scripturaires ou dans le droit musulman classique n'incluent évidemment pas les actions des actionnaires, car cela n'existait pas. Par *ijtihad*, les savants ont donc voulu statuer sur cette question contemporaine.

L'Académie internationale du Fiqh de l'OCI, lors d'une session à Djedda entre le 6 et le 11 février 1988 a émis un jugement sur le sujet dans sa résolution n°28. Ils ont estimé que les actionnaires devaient payer la *zakât* et qu'il était possible dans certaines conditions que la société elle-même paye la *zakât* pour ses actionnaires. Ensuite, le Conseil a statué qu'une compagnie devait elle aussi payer une *zakât* propre en tant que personne morale sur la base des critères de la *zakât* qui s'appliquent aux personnes physiques. L'actionnaire musulman, si son entreprise ne paye pas la *zakât* pour lui, devra le faire en fonction de ce que représente ses actions et il devra aussi payer la *zakât* sur ses dividendes¹²⁶.

3) Le don d'organe

L'Académie Internationale de *Fiqh* islamique s'est penchée sur la question de la licéité du don d'organe, qui encore une fois est une problématique contemporaine dont les sources traditionnelles ne parlent pas. Il s'agit de la résolution n°26 produite lors d'une session à Djedda entre le 6 et le 11 février 1988.

Après avoir consulté des experts pour délimiter la problématique sur le plan médical et scientifique, le Conseil a défini et délimité les différents types de transplantation d'organes. A l'issue de ces travaux, il a été décidé qu'il était licite islamiquement de transplanter une partie du corps sur une autre partie du même corps pour soulager un mal ou réparer une fonction ou une malformation créant un mal physique ou psychologique.

Il est aussi permis de prendre un élément d'une personne pour une autre, si l'organe en question se régénère automatiquement, comme le sang ou la peau, et que le donneur est consentant.

En revanche il a été considéré comme illicite la transplantation d'un organe vital comme le cœur, d'une personne vivante vers une autre, car le donneur ne pourrait pas vivre sans. Mais il est permis de donner un organe d'une personne vivante qui ne remet pas en cause la vie du donneur et ses fonctions vitales.

125 Resolutions and recommendations of the Council of islamic fiqh academy, Résolution 16, p. 28-29

126 Resolutions and recommendations of the Council of islamic fiqh academy, Résolution 28, p. 57-58

Il est aussi permis de transplanter l'organe d'une personne morte sur une personne vivante pour préserver la vie de la personne déficiente ou restaurer les fonctions normales de son corps, à condition que la personne morte ait donné son accord de son vivant, ou avec la permission de ses proches, voire des autorités compétentes pour les cas exceptionnels.

L'Académie statue ensuite qu'il est en revanche interdit que la transplantation d'organes fasse l'objet de commerce. On ne peut pas vendre ses organes. Or, aider une personne recherchant un organe ou donner une compensation volontaire pour quelqu'un qui aurait cédé un organe reste une question devant encore faire l'objet d'une étude et d'un *ijtihad*¹²⁷.

Les limites de l'*ijtihad* collectif

L'*ijtihad* collectif est une réelle nouveauté méthodologique qui a ouvert des perspectives pour le *fiqh* contemporain en matière de renouveau du droit musulman, mais on constate dans le même temps de réelles limites.

Tout d'abord, selon ses défenseurs, l'*ijtihad* collectif devrait être le nouvel *ijma'* (consensus) de notre époque¹²⁸, l'*ijma'* classique n'étant plus réalisable de nos jours. Cette prétention donne théoriquement à l'*ijtihad* collectif le pouvoir d'établir des décisions nouvelles, donnant à la communauté musulmane la position de « l'islam » sur une série de questions contemporaines, qui n'ont pas été traitées par les juristes du passé ou des sujets qui nécessitent une réévaluation du fait d'évolution du temps et de changement de contexte.

Cette prétention est confrontée à plusieurs limites. La première étant qu'il existe de nombreuses autorités religieuses musulmanes et de nombreux comités de *fiqh* différents. Ces autorités divergent en fonction de leur courant, de leur école, de leur nationalité ou de leurs objectifs politiques. Ainsi, même les comités de *fiqh* ayant réussi à gagner une certaine légitimité internationale verront leurs décisions ou leur autorité contestées par d'autres savants ou d'autres institutions, ce qui rend de fait très difficile d'obtenir un accord consensuel. Il peut même y avoir des compétitions où chaque comité cherche à faire reconnaître sa *fatwa* collective comme étant l'unique norme. Le Comité de *Fiqh* de la Mecque (*al Majma' al Fiqh al Islâmi*) reconnaissait d'ailleurs implicitement ce problème, en adoptant une résolution appelant les différents comités de *fiqh* et organismes de *fatwa* à collaborer et coopérer pour éviter qu'elles ne se contredisent¹²⁹. Si deux grands comités de *fiqh* divergent sur une question mais que leurs deux *fatwas* sont issues d'un *ijtihad* collectif, lequel des deux sera considéré comme étant l'*ijtihad* collectif le plus fort ? Ou comme « la position » du *Fiqh* contemporain ?

Ensuite, bien que l'*ijtihad* collectif a démontré sa capacité à remettre en cause des avis juridiques dominants sur certaines questions, peut-il remettre en cause un *ijma' sarih* (consensus explicite) qui a été clairement établi par des générations précédentes de juristes, en estimant qu'il s'agissait pour l'époque d'une construction juridique collective des savants en lien avec un contexte social et culturel donné ? Nous n'avons pas trouvé parmi les défenseurs de l'*ijtihad* collectif, même de ceux qui le voient comme un nouvel *ijma'*, un savant allant jusqu'à légitimer la remise en cause d'un *ijma' sarih* du passé par l'outil contemporain de l'*ijtihad* collectif.

De plus, les différents congrès ou ouvrages abordant la question de l'*ijtihad* collectif nous montrent qu'il n'y a pas d'accord sur la définition de cette notion et son étendue, et que parfois les définitions sont assez générales, vagues et floues. Un travail de standardisation de la définition de l'*ijtihad*

127 *Resolutions and recommendations of the Council of islamic fiqh academy*, Résolution 26, p. 51 à 54

128 Au moins un consensus implicite (voir précédemment)

129 *Session à la Mecque du Comité de Fiqh*, du 17 au 20 Janvier 2009, sur le thème de la fatwa et ses réglementations ; <http://en.themwl.org/content/final-statement-international-conference-fatwa-and-its-regulations>

collectif devrait être envisagé. A titre d'exemple, on distingue l'*ijtihad* individuel, pratiqué par un seul *mujtahid*, à l'*ijtihad* collectif, pratiqué par plusieurs *mujtahid*. Or, à partir de combien de *mujtahid* l'*ijtihad* est-il considéré comme collectif ? Suffit-il que deux *mujtahid* fassent une fatwa ensemble pour que cela prenne le statut d'*ijtihad* collectif ?

Dans le même ordre, lors de certains congrès organisés par les Comités de *Fiqh* pour produire des *ijtihad*s collectifs, l'avis de la majorité permet de trancher dans l'adoption des résolutions et fatwas de ces Comités, comme nous l'avons vu précédemment. Or, si une décision est prise à la majorité, il se peut qu'un autre groupe minoritaire, au sein du Comité, ait penché pour un autre avis. Il y a donc un groupe de *mujtahid*, qui bien que minoritaire, se sont mis d'accord sur une norme ou une résolution. Ainsi, cela sera-t-il considéré aussi comme une *fatwa* prenant l'autorité de l'*ijtihad* collectif ?

Bien que certains savants conditionnent l'*ijtihad* collectif à l'indépendance intellectuelle et politique de sa production¹³⁰, de fait, on constate une utilisation politique de ces institutions par des Etats à des fins de *leadership* religieux et politique et même parfois de manière très agressive. Cette réalité pratique empêche l'*ijtihad* collectif de développer tout son potentiel dans le renouveau du droit musulman contemporain. Il y a déjà eu des cas d'exclusions de juristes musulmans de certains comités de *fiqh* internationaux en raison de conflits diplomatiques entre pays musulmans¹³¹. Ce type de pratiques empêche l'émergence d'un *ijtihad* libre et indépendant qui pourrait aller au bout de ses potentialités.

Enfin, la plupart des comités de *fiqh* pratiquant l'*ijtihad* collectif intègre des spécialistes en sciences profanes dans le processus d'élaboration de la nouvelle norme musulmane. Ils participent ainsi à l'effort d'*ijtihad* collectif, mais leur statut « théologico-légal » n'est pas clairement défini par les auteurs. Effectivement, pour l'*ijtihad* en général, il est considéré comme du ressort exclusif des juristes ayant atteint un degré particulier pour devenir « *mujtahid* ». Même s'il y a divergence sur les conditions permettant l'accès au statut de *mujtahid*, il y a un accord sur le fait qu'il faille atteindre ce degré pour pratiquer l'*ijtihad* au sens juridique du terme. Or, les médecins, économistes, sociologues ou psychologues qui participent aux travaux des comités de *fiqh* n'ont pas le statut de *mujtahid* au sens traditionnel du terme. Ainsi ont-ils, dans le cadre de la production de *fatwa* par l'*ijtihad* collectif, le même pouvoir de décision que les juristes *mujtahidûn* ? Ou alors ne sont-ils que des experts que l'on consulte mais qui n'ont aucun pouvoir sur les décisions ? Malgré quelques tentatives de réponses et de théorisations théologiques sur le sujet¹³², cette question reste très floue.

Conclusion

L'*ijtihad* collectif est un exemple typique de mécanisme contemporain de réinterprétation du droit musulman qui est une réelle innovation méthodologique de notre temps.

En effet, bien que cet outil soit légitimité par des sources scripturaires, il n'a pas d'existence propre, en tant qu'outil herméneutique, dans les livres du droit musulman classique. Les supports de cet *ijtihad* collectif sont principalement les comités de *fiqh* et de *fatwa* qui se sont beaucoup développées à partir de la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle. Ces institutions sont structurées sur des bases très modernes et reposent des processus de recherche et de décision proches de ce que l'on retrouve dans les universités modernes, ce qui est très différent des supports classiques de production du droit musulman à travers l'histoire.

130 Qaradawi, *al ijtihad fi sh-sharia al islâmiya*, p. 55

131 <https://www.alaraby.co.uk/english/news/2017/6/10/saudi-funded-muslim-world-league-terminates-qaradawi-membership>

132 Tariq Ramadan, *Islam, la réforme radicale*, éd. Presses du Châtelet 2008 p.48

Les nombreuses *fatwas*, décisions et rapports de ces comités de *fiqh* démontrent l'activité très dense de l'*ijtihad* collectif et la manière dont il permet l'émergence d'un renouveau du droit musulman, notamment à travers des avis juridiques nouveaux sur des questions contemporaines, à l'instar de ce qui a été fait dans le domaine de la médecine ou de l'économie.

En revanche, malgré une volonté affichée d'aller vers une forme « d'*ijma'* » contemporain, les différentes institutions sont parfois en concurrence et subissent des interférences politiques qui tentent d'en faire des outils de pouvoir.

Enfin, les modalités de fonctionnement de l'*ijtihad* collectif n'ont pas réellement été structurées et délimitées comme ont pu l'être les outils classiques du droit musulman. Ainsi, chaque institution ou organisation peut fonctionner différemment, notamment en matière de processus décisionnel. Et les limites de l'*ijtihad* collectif n'ont pas été fixées, à savoir par exemple, pour ceux qui considèrent l'*ijtihad* collectif comme un nouvel *ijma'*, s'il pouvait abroger un ancien *ijma'* d'une autre époque ? Ou bien remettre en cause, du fait de sa légitimité, certaines questions sensibles du droit musulman ?

De nombreuses limites et questionnements se posent donc sur ce mécanisme contemporain de l'*ijtihad* et des clarifications et améliorations sont nécessaires, mais il s'agit tout de même d'une avancée originale dont le potentiel n'a pas encore été totalement exploité.