
LES PAYS ARABO-MÉDITERRANÉENS ENTRE
GLOBALISATION ET RECHERCHE D'IDENTITÉ

*Prof. Hussam Hashad Behairy**

«Globalisation» est un mot qui, au cours des dernières années ; est devenu toujours plus fréquent, et indique le procès économique par lequel, selon une théorie libéralise ; le monde est en train de devenir un marché unique, gouverné par la loi de l'offre et de la demande.

Selon cette optique, les biens et les personnes se meuvent à travers le monde sur la base de la convenance.

Ce procès entraîne une croissance de la productivité et aussi de la production globale et une meilleure allocation des ressources.

D'autre part, la forte opposition d'une partie de la population mondiale au G8, qui représente l'expression plus haute du procès de globalisation, témoigne l'existence de la nécessité de trouver des correctifs.

Les lois économiques, en fait, ne tiennent-elles compte des situations spécifiques et des exigences particulières et tendent à la standardisation des comportements culturels et sociaux, donc à aplatir les différences.

* Expert de droit comparé

secrétaire général adjoint de la Ligue des Universités Islamiques

Ce problème de la globalisation touche profondément les pays arabo-méditerranéens.

La diversité

La diversité entre les pays arabo - musulmans et l'Occident n'est pas une nouveauté, mais d'après l'écroulement du systèmes communiste, elle a été emphatisée et a joué un rôle très important dans les rapports internationaux.

Huntington décrit un scénario dans lequel les cultures s'affrontent ouvertement et favorisent la formation de factions opposées, pilotées par les Pays-guide: Les deux factions principales s'identifient avec l'Occident et l'Islam.

La culture et les sentiments religieux sont indiqués comme les points névralgiques des futurs conflits mondiaux.

La zone au nord de la Méditerranée.

Si l'on considère la zone euro-méditerranéenne, il est immédiatement évident que les Pays au nord du bassin présentent des caractéristiques plutôt homogènes, accentuées par leur appartenance à l'Union Européenne, qui représente une formation progressive alimentée par le procès d'unification du droit.

Après le traité de Maastricht du 1992, le procès d'intégration au sein de l'Union Européenne a eu une forte poussée. On ne peut pas encore parler d'un pouvoir supranational, à

cause du fait que l'Union ne possède ni la compétence exclusive ni le pouvoir d'agrandir sa propre capacité avec des décisions autonomes et souveraines, car il existe le principe de «subsidiarité» qui établit que l'Union peut intervenir dans les secteurs qui ne lui sont pas attribués dans le cas où les objectifs de l'action prévue ne peuvent être réalisés d'une manière suffisante par les Etats membres et peuvent donc, à cause des dimensions ou des effets de l'action en question, être mieux réalisés à un niveau communautaire. Chaque Etat membre préserve donc son identité individuelle.

D'autre part, l'introduction d'une nationalité européenne et la décision de réaliser une politique extérieure de sécurité commune, donnent à l'Union Européenne une indéniable nature fédérative.

Les instruments qui sont à la disposition de l'Union pour continuer le procès d'intégration sont les règlements, les directives et les décisions.

En utilisant des instruments pareils, dans le temps, les législations des Pays européens tendent vers l'uniformisation, même s'il existent des remarquables difformités entre leurs systèmes juridiques.

En plus, la formation d'un marché libre et la libre circulation des personnes et des biens

stimulent et favorisent une certaine homogénéisation culturelle et sociale.

L'ensemble de ce procès entraîne aussi les pays du Sud de l'Europe, souvent moins respectueux des standards, dans un cercle vicieux du développement.

A leur tour, ces pays sentent l'exigence de se créer un contexte favorable aux échanges et à la croissance, qu'impliquent les pays au Sud de la Méditerranée.

La zone au sud de la Méditerranée.

Plusieurs pays au sud de la Méditerranée sont arabo-musulmans, leur cohérence interne, même très forte, est d'une nature différente de celle qui lie les pays au nord de la Méditerranée.

Elle est, en fait, surtout une affinité culturelle et religieuse.

D'abord, on veut donc souligner ici que les prémisses de cette unité conceptuelle ne sont pas prévus dans la satisfaction des exigences pratiques, comme celle liée au libre marché. Les exigences économiques, même si mentionnées souvent et recherchées dans la pratique, ne constituent-elles l'élément central du débat sur l'unification des pays arabes!

L'objectif même de l'unité politique, qui au cours des années '50 et '60 était un motif traînant, a perdu par la suite son ascendant, et maintenant l'on ne le mentionne plus.

Le motifs qui, au contraire, ont resté toujours constantes ont été à la recherche

d'une identité culturelle commune, qui avec le temps s'est adressée toujours plus vers le recouvrement de l'identité islamique, dont l'aspect juridique est un composant fondamental.

Tous ces pays sont, en fait, unis par le droit musulman, qui est un système juridique, avec des caractéristiques propres, qui se base sur le principe d'une loi globalisante et d'origine transcendantale qui est la Shari'a.

Cette caractéristique particulière, qui rend le droit musulman étranger aux conceptions occidentales, crée une forte cohésion interne.

Finalement, on doit rappeler que la plupart des pays arabo-musulmans avaient été englobés dans l'Empire Ottoman jusqu'à sa chute, et que , jusqu'à cette incident historique ils avaient été soumis à un régime législatif commun.

L'aspiration à l'unité est constante dans l'histoire des Pays arabes, souvent déclarées, rarement achevée. Les éléments sur lesquels elle appuie sont historiques et culturels.

On peut tracer son origine dans la conception islamique se nation ou Umma.

Dans le Coran, le terme est utilisé, en général au sens de communauté. Pour l'Islam, donc, l'emphase est posée sur la fraternité de foi, qui devient l'objectif de tous les croyants.

Par conséquent, tous les musulmans appartiennent à une seule nation, la communauté de Mohammed.

La première définition de umma d'un point de vue constitutionnel peut être trouvée dans la Constitution de la Médine¹ (622 A.D.) qui contient l'embryon de la nation islamique: «Celui-ci est un document promulgué par le Prophète Mohammed pour régler les relations entre les croyants et les non-musulmans, entre les Qurayshides et ceux de Yathrib et ceux qui les suivent et travaillent avec eux. Ils sont une communauté (Umma), n'excluant personne.²

Ainsi la religion prenait la place des liens de sang qui étaient la base de la communauté dans l'Arabie pré-islamique et c'est ainsi que naissait le concept islamique de la «nationalité» est que tout cela a donné le sens sacré de la Umma.³

De cette conception dérive le fait que l'Islam ne reconnaît pas des frontières géographiques, mais seulement une division entre «Dār al Islām» et «Dār al harb», c'est-à-dire tous les lieux étrangers à l'Islam⁴.

Le Coran est plein d'admonitions pour ceux qui peuvent déranger l'unité de la Umma.

¹ Pour une analyse de la Constitution de medine, voir MOHAMMAD SELIM AL 'AWA, *Fil nizam al siyasy lil dawla al isalmiya*, Caire, 1975, pages 32-37

² Sur le concept de Umma et de la formation du premier Etat islamique à Medina, voir MOHAMMAD MANDUH EL 'ARABIm *Dawlet el rasul fil madina*, Caire, 1988

³ A ce propos voir W.C. SMITH, *Islam in modern history*, Princeton, 1957, pages 16-17

⁴ Voir MOHAMMAD DIA' AL DIN AL RAYES, *Al nazariyat al siasiya al islamica*, Caire, 1979

Sur la base de ces aspirations la Ligue des Pays Arabes est née, sans avoir des instruments suffisants pour les réaliser.

La ligue, en fait, appartient à ce type d'organisations qui ont opté pour la sauvegarde de la souveraineté de chaque pays et qui, pour cela, réservent l'interprétation du traité instituteur et des successives traités aux mêmes pays, sans créer des organismes juridictionnelles, administratifs ou consultatifs pour cette tâche.

C'est pour cette raison que l'interprétation est confiée aux canaux de résolution des controverses entre Etats, comme la consultation, la négociation, la conciliation, l'arbitrage et, en cas extrêmes, la suspension de l'exécution des obligations et le retrait des Institutions régionales.

A cause de ce type de structure, les actes de la Ligue ne sont pas des actes normatifs autoritaires, mais restent dans le cadre des accords, des conventions et des résolutions.

Donc, si les actes de la Ligue n'ont pas un caractère de prescription, ils ne venaient obligatoirement d'être acceptés à l'intérieur des Etats, ou bien, ils viennent acceptés seulement par quelques-uns d'entre eux. Donc, ces actes ne peuvent pas devenir effectifs, ou bien ils le peuvent devenir seulement avec des limites. Il en dérive que les obligations dérivant des accords entre les Etats membres, ne peuvent

valoir dans le cadre du droit interne, si non en vertu d'une transformation en norme internes de la part de chaque Etat, qui n'est, en tout cas, obliger à le faire.

Tout cela veut dire que l'on ne reconnaît aucune efficacité aux règles émanées par la Ligue seulement parce qu'elles sont émanées par elle.

En plus, les obligations acceptées par les Etats signataires ne sont pas absolus, car les Etats mêmes peuvent, comme il se passe souvent dans la Ligue, se soustraire au respect par le moyen d'actes législatifs successifs.

Donc, la proclamation d'une unité d'intentions n'a aucun valeur, si chaque Etat peut unilatéralement annuler les effets par le moyen d'un autre acte législatif.

Finalement, il est important de souligner que, dans le cadre de la Ligue ; on n'a constitué aucune Cour Suprême visée à résoudre les controverses sur l'application des règles communes, même s'ils ont été acceptés par le singles Etats. La création d'une Cour Arabe est, entre autre, ratifié par l'art. 19 du Pacte de la Ligue, et à ce propos on a présenté plusieurs projets, dont le dernier en 1997, qui, cependant, n'ont jamais été appliqués.

Dans chaque Etat, les juges interprètent la norme selon des prescriptions herméneutiques propres, qui dérivent des caractéristiques de

leur système juridique, en déclassant ainsi l'origine commune d'une norme.

Ça signifie que les règles opérationnelles peuvent être multipliées selon le nombre des Etats, en rapportant la situation à la diversité dont on était parti.

Avec ces prémisses, on ne peut pas prétendre que la procédure de l'unification suive la voie de la production normative obligatoire ; au contraire, il est légitime de se demander si l'on peut parler vraiment d'unification, plus que s'une simple harmonisation ou rapprochement dans le domaine juridique⁵.

L'instrument le plus immédiat pour ce procès peut être trouvé dans les accords de coopération économique que la Ligue favorise, parce qu'il s'agit d'actes consensuels qui naissent souvent à partir des exigences concrètes perçues à un niveau international, visées à unifier des règles opérationnelles dans l'optique de la formation d'un marché commun.

Les autres actes de la Ligue peuvent, en général, être comparés à des déclarations de principe, émises par le Conseil de la Ligue (l'organisme au sommet) formé par les Ambassadeurs des divers pays et, dans quelque cas particulier, par le Chefs d'Etat mêmes. Avec ces actes ils expriment leur capacité d'adresse et orientation politico-économique générale.

⁵ Voir G. BENNACCHIO *Diritto privato e della comunità europea*, Padova, 1998, p.11

Comme l'on a déjà mis en évidence, donc, l'harmonisation entre les droits des pays membres est plus liée à d'autres types d'événements, toujours liés à la production normative, comme la circulation d'un modèle typique d'un Etat Membre; ça s'est passé, par exemple, avec le modèle égyptien et ses dérivations qui sont, de toute façon, resté à la base de tout développement successifs, ou à la formation d'une doctrine commune.

C'est justement sur cet aspect que l'apport de la Ligue a trouver un espace majeur et a donné lieu à des majeurs développements.

D'autre part, on connaît le rôle historiquement joué par la doctrine islamique.

On connaît, en effet, l'importance eue par l'ijma'a⁶, c'est à dire le consensus des érudits d'une certaine époque basé sur un argument relatif à la shari'a.

Dans ce sens on peut lire l'activité de la Ligue, c'est à dire l'émanation des codes uniformes arabes qui constituent les lois modèles, dérivant des tendances législatives auxquelles les pays membres peuvent puiser leur production normative.

⁶ Voir D.B. MACDONALD, voce "ijma'a" in Shorter E.I.

De tout ce qu'on a dit jusqu'ici, on peut comprendre que l'homogénéité interne des Pays arabo-musulmans est relative.

A cause de sa qualité' comme facteur d'unification, La Shari'a, doit être analysée avec une majeure attention.

D'abord, il faut se demander qu'est-ce que l'on entend par Shari'a, et que ce terme soit un concept clair et commun.

En réalité, dans les pays arabes il y a une grande confusion, à ce sujet, et elle génère des équivoques et des incompréhensions. Dans chaque pays arabe se déroule, à ce-moment un débat très vif qui voit, généralement juxtaposés, les facteurs d'un retour à un Islam intégriste, avec la vision d'une Shari'a rigide et intransigeante, et les facteurs d'une shari'a vue comme un instrument docile aux situations objectives.

La solution de ce débat en faveur de l'une ou de l'autre faction, est fondamentale pour le futur de ces pays.

A vrai dire, la vague de re-islamisation, qui a investi les pays arabes au cours des dernières années a porté, en quelque cas, un complet renversement politique vers la proclamation de l'Etat Islamique avec des conséquences radicales sur l'aspect de la société.

Dans d'autres Pays ce débat a provoqué des fortes tensions, mais les résultats sont encore incertains.

En examinant juste ces cas . l'élément le plus évident aux yeux d'un observateur , c'est la manque de clarté du point de vue de la terminologie.

Le terme shari'a, qui désigne la loi réveillée est, en effet, confus avec le terme fiqh, qui désigne toute déduction juridique fait par les érudits. En plus, dans la pratique courante, le fiqh, qui désigne des règles humaines dérivées pourtant de la loi réveillée, est souvent confus avec le qānun, qui en origine désigne seulement les lois promulguées par l'Etat pour organiser la société.

Donc il est nécessaire de relever que dans le cadre des pays arabes, outre aux plusieurs affinités, il existent aussi, des forts contrastes et des séparations bien définies.

Généralement, les pays arabo-méditerranéens ont résolu, ou ils sont en train de résoudre, le problème de l'interprétation de la shari'a d'une façon plus médiate et élastique, tandis que les pays plus à sud ont opté pour une interprétation plus rigide.

Du point de vue économique, en outre, il est impossible de ne pas relever les différences qui existent entre les Pays du Golfe, qui ont une position privilégiée, par rapport au reste des pays arabes qui vivent dans des conditions

difficiles. Ça crée une dis-homogénéité qui se reflète sur le niveau de l'organisation sociale et du développement culturel.

Finalement, il est important de souligner que la cohérence interne des sociétés arabo-méditerranéens est dédommée par le fait que la conception originaire de l'héritage culturel musulman est accompagnée par des modèles étrangers. Cette dualité est ressentie profondément au niveau social et elle risque de créer deux systèmes parallèles qui se développent indépendamment.

Le cadre décrit met en évidence que la situation des pays méditerranéens est variée et complexe. En particulier, les pays arabo-méditerranéens doivent affronter des noyaux cruciaux spécifiques, qui naissent des situations historiques et sociales précédentes, pour pouvoir affronter le défi de la modernité imposée par le procès de globalisation. Ces noyaux peuvent, pour la plupart, être rendus aux problématiques des systèmes juridiques de ces pays.

noyaux cruciaux des systèmes juridiques des Pays arabo-méditerranéens.

Dans ces Pays le débat sur le système juridique est toujours très vif, par la suite, on essaiera de décrire le point de vue des courants modernistes.

Le point de départ généralement accepté pour développer un discours juridique, reste

toujours de caractère religieux. On en déduit que la distinction entre foi et loi n'est pas considérée comme point fondamental pour la fondation de l'ordre juridique⁷, mais au contraire, elle est considérée comme une théorie occidentale dérivée des exigences historiques contingentes et non extensibles au monde musulman.⁸

Ça n'entraîne pas la nécessité de la formation d'un Etat théocratique entendu comme le gouvernement d'une caste religieuse, car l'Islam ne prévoit pas cette figure, mais il exige la création d'un Etat qui impose le respect des normes de la shari'a⁹.

Et c'est Ainsi que le problème se déplace sur l'interprétation du terme shari'a, où l'on essaie de clarifier son rôle en tant qu'œuvre divine séparée de l'œuvre humaine, et en considérant cette dernière seulement comme une série d'applications successives liée à des situations spécifiques sous l'ombre des principes fondamentaux auxquels il est

⁷ d'autre part, ABDALLA BIN 'IBRAHIM BIN ALI AL TARIQI, professeur de shari'a de la faculté de shari'a de Ryiad, soutient en manière très polémique que, en observant la réalité du monde islamique, on voit très clairement que la plupart de ces Etats en réalité appliquent l'idée de la séparation entre religion et état, tout en déclarant le contraire. In *al isti'āna bigheir al muslimin fi al fiqh al islami*, Arabie Saudite, 1993

⁸ 'AWAD MOHAMMAD 'AWAD, *Dirasat fi al-fiqh al ghiniy al-islami*, Alexandria, 1977, pages 27-30; AWAD AL HAMID MITWALLI, *Ad-dawla fil islami*, Caire, 1978; *azmet al fikr al siyasi al isalmi*, caire, 1985, pages 73-109, et GAMAL AL DIN MOHAMMAD MHAMUD, *Al dawlah al islamiya al mu'asira*, Caire 1992, pages 32-63.

⁹ AWAD MOHAMMAD 'AWAD, *op.cit.*, pp. 27-30; GAMAL AL DIN MOHAMMAD MHAMUD, *op. cit.*, pages 43-49.

obligatoire de s'uniforme. Les principes généraux sont pour la plupart liés aux notions de la justice, de la miséricorde, de l'équité et de la fraternité inhérents à la shari'a. De l'œuvre humaine, c'est à dire du fiqh, on analyse les diverses passages historiques, dont on souligne les changements et les adéquations et, pour cette raison, en mettant en évidence la grande docilité et adaptabilité à toutes les situations, jusqu'au moment de la soi-disant fermeture de la porte de l'ijtihād: Celui qui est considéré comme le point de rupture historique entre le droit musulman et la vie pratique, qui a engendré le retard des sociétés islamiques et de leur système juridique, tout en provoquant aussi la claire séparation entre la loi religieuse et la loi de étatique, qui, pour une longue période, a été tacitement acceptée, mais que dans les derniers cinquante ans a été remise en discussion et a rendu ces sociétés souvent contradictoires et ambiguës

La fermeture de la porte de l'ijtihād

Selon l'interprétation du Schacht, le droit musulman, qui émanait au de part d'une base fluide et malléable, s'est progressivement durci par l'action des courants traditionalistes qui tendaient à rapporter la production des Maîtres des écoles historiques du fiqh jusqu'à les rapporter à la Sunna du Prophète et à les rendre ainsi indiscutables.

Au dixième siècle environ, le droit musulman avait désormais rejoint sa forme complète. La systématisation de la part de l'école shaféïte lui avait donné une forme précise, avec la création de *usul al fiqh*, c'est-à-dire les principes ou les sources sur lesquels la théorie classique du droit musulman s'appuie.¹⁰

Mohammad Sirag soutient que la création de *usul al fiqh* de la part de Shafi'i avait le but d'éliminer les contradictions existantes entre les divers courants de la pensée, en posant une base commune et une méthode de référence¹¹. Cette méthode, dans les intentions de Shafi'i, prévoyait seulement les indications générales d'actualisation, pour qu'elle ne soit pas une contrainte excessive sur les *fuqaha*. Cependant, avec le temps le système est devenu de plus en plus rigide.

A partir du quatrième siècle de l'Hégire, commence l'époque du *taklid*, ou imitation.¹². Pour expliquer ce phénomène, on a apporté plusieurs raisons.

¹⁰ Sur le développement de la théorie classique du droit musulman, voir J. SHACHT, *op.cit.*, pages 61-71

¹¹ Voir MOHAMMAD AHMAD SIRAG, *Op.cit.*, page 162; dans le même travail l'auteur cite N.J. COULSON, à soutien de cette thèse. En effet, Coulson parle d'une intention d'unification de la pensée du *fiqh* de la part de Shafi'i, page 167

¹² Pour une analyse approfondie sur la cristallisation du *fiqh* et l'imitation, voir YEHYA MOHAMMAD, *op.cit.*, pages 45-142 ; MOHAMMAD M. ABU LEYLAH, *mushkelet al gumud wa qadiyet al ijtihad wa at-taklid*, en « Congrès International » *Al tahaddiyat al qānuniya al li tuwaghih al umma al islamiya fi al qarn al muqbil*, 21-23/4/1999, Circ, vol. I, pages 21-1991 ; et 'ABD EL HAMID MWTWALI, *op.cit.*, pages 33-108.

En tout cas, l'effort d'interprétation s'est affaibli et avec lui aussi la grande ductilité du fiqh. Les musulmans, dans les siècles suivants, se sont refaisais à ce qui avait déjà été dit, et les fuqaha se sont limités à une prudente imitation des anciens.

Selon plusieurs intellectuels, c'est à cet état des choses que l'on doit le tarissement du fiqh, son progressif affaiblissement et donc la capitulation face aux modèles occidentaux qui l'ont remplacé.¹³

En plus la confusion mentionnée entre fiqh et shari'a a eu comme résultat la sacralisation du fiqh des quatre écoles orthodoxes, qui s'est imposé, malgré les siècles qui le séparent de nos jours, comme immuables¹⁴.

C'est pour cette raison que, comme dit 'Omar El Kadi, les musulmans qui considèrent la shari'a inadapté à une application moderne, confondent la shari'a avec le fiqh.¹⁵

La solution pour faire vivre une autre fois le système juridique islamique, ce qui est désormais un objectif déclaré de tous les pays musulmans, comme un point commun sur lequel se base le procès d'unification du droit dans ces

¹³ Voir MOHAMMAD EL GHAZALI, *Dus'ur al-wehda al thaqāfiya bein al-muslimin*, Kuwait 1983, pages 20-21, et TARK AL BISHRI, *Al wadda'a al qānuni al mu'asir*, I éd., Caïre 1996, pages 6-18

¹⁴ Selon 'OMAR EL KADI, du moment où les musulmans ont cessé de se refaire directement au Coran et à la Sunna, en se limitant au fiqh des quatre écoles, la pensée islamique a subi un grand retard et est restée comme embaumée. *Op.cit.*, page 13, et *ibidem*, pages 38-47

¹⁵ *Ibidem*, pages 65-66

pays, est de re-donner de la force aux sources qui, dans les premiers siècles de l'islam ont été capables de former, à travers le travail des fuqaha et leur libre ijtihād, un système à l'avant-garde et capable de servir le monde islamique.

On doit, donc, re-vitaliser le fiqh, pour dissoudre sa cristallisation dans les écoles historiques, recouvrir directement aux sources et utiliser les instruments d'interprétation fournis par *usul fiqh*, comme le *qiyās*, l'*ijmāa*, l'*istihsan* ou l'*istislah*, ..etc.

Le faqih contemporain ne doit pas être mukallid, c'est-à-dire il ne doit pas se baser sur l'imitation.¹⁶ En effet, même les anciens fuqaha prohibaient le taklid, c'est-à-dire la répétition servile des enseignements des précédents. Seulement celui qui utilise la méthode interprétative présentée dans *usul al fiqh* peut être considéré un vrai mujtahid.¹⁷

Malheureusement, la situation actuelle de l'enseignement ne permet pas la formation de ce genre de faqih, ou du vrai mujtahid.¹⁸ Par conséquent, il devient impossible d'avoir un vrai droit islamique moderne.

¹⁶ D'autre part, MOHAMMAD AL GHAZALI, *op.cit*, page 9, dit que "la plus part des fuqaha modernes sont capable d'imiter plutôt que d'interpréter »

¹⁷ OMAR EL QADI, *op.cit.*, page 21 et suivantes.

¹⁸ *Ibidem*, page 9: Al Qadi croit impossible la formation d'un vrai *mujtahid*, à travers l'utilisation des méthodes actuelles d'enseignement dans la faculté de *shari'a al qānun*, qui se basent seulement sur la mémorisation du *fiqh* du quatrième siècle de l'égire; même le prof. GAFAR 'ABD EL SALAM ALI, *op.cit*, page 23, dit que la méthode utilisée pour l'enseignement du droit islamique, soit dans la faculté de *shari'a* que dans la faculté de droit, est inadéquat, soit dans la méthode, soit dans l'enseignement.

Cette conclusion, rejointe par plusieurs intellectuels islamiques, pose donc au premier plan le problème du système éducatif qui conditionne les sociétés arabo-islamiques et qui leur pose des obstacles à atteindre contre l'indépendance culturelle qui pourrait être la base de la construction d'un système juridique original et récent.¹⁹

C'est ainsi que le problème de fond, dans la correcte interprétation de la shari'a, se déplace sur un autre niveau, le niveau de la capacité des sociétés de recevoir les concepts sus-mentionnés; la société, qui est privée d'un système éducatif efficace et adéquat, n'est pas capable d'interagir avec le développement culturel en action.

Tout cela fait comprendre comment un procès de développement économique confié exclusivement aux lois du libre marché, dans une optique fondamentalement libériste,

¹⁹ A ce propos, voir GAFAR 'ABD EL SALAM ALI, *op.cit.*, page 23 et suivantes, et 'OMAR EL QADI, *op.cit.*, et *Ar-ra'y wa al-a'qidah fil islam*, ed. ISESCO (Organisation Islamique pour l'éducation, la science et la culture), 1999, pages 76-79; HUSSAM AL AILAWNI, *Nahw tatvir al dirasa al mu'asira lil fiqh al islami*, *Magâlel al 'ulum al qānuniya wa al iqtisādiya*, n. 1, janvier 1995, pages 131-160; MOHAMMAD 'ABD EL GAWAD MOHAMMAD, *Buhus ji shari'a al isalmiya wa al qānun*, Alexandria, 1991, page 137 et suivantes, MOHAMMAD BIN AHMAD AL SALEH, *Subul tatvir dirasat al fiqh al isalmi*, dans les Actes du Congrès international organisé par la Ligue des Universités Islamiques, *Al tahaddiyat allati ywaghih al umma al islamiya fi al qarn la muqbil*, Vol.I, Caire, 21-23/4/1999, pages 149-175; 'ABD EL NASER AL 'ATTAR, *Ta'adil khitat al tadrīs al gāma'iya listi'ab al fiqh al islami*, *ibidem*, Vol.II, pages 189-199; Voir aussi les actes du congrès international organisé par la faculté de shari'a wa al qānun, de l'Université des Emirats Arabes Unis, *Nahw ithaqafa shara'iya qānuniya muwahadah*, 20-23/4/1994; Actes du congrès international organisé par la faculté de shari'a wa al qānun de l'Université du Qatar, *Nadwah tadrīs al qānun*, 23-26/12/1995.

pourrait compromettre des situations encore instables et en voie de formation. C'est pourquoi que, dans cette phase la prudence exige un développement qui ne compromet pas l'identité culturelle des pays musulmans , mais au contraire, qui puisse permettre à cette identité de croître et de se définir.. et c'est ainsi que la coopération sera effectivement bilatérale et tous les pays pourront avoir la même dignité et les mêmes responsabilités dans la construction d'un futur commun.