AL-MIZAN

PACTE POUR LA TERRE

Le développement d'Al-Mizan

En 2019, la Huitième Conférence islamique des ministres de l'environnement (ICEM) a approuvé une stratégie visant à renforcer le rôle des facteurs culturels et religieux dans la protection de l'environnement et la réalisation du développement durable dans le monde islamique. Cela reflète le devoir religieux et civilisationnel de l'islam de faire face aux défis environnementaux. En réponse, un groupe d'organisations islamiques et de chercheurs de premier plan a été convenu par l'intermédiaire de la Coalition Foi pour la Terre du PNUE, qui a pris l'initiative de faciliter le processus depuis ses débuts. L'Organisation islamique pour l'éducation, la science et la culture, la Fondation islamique pour l'écologie et les sciences environnementales, l'Université d'Uskudar à Istanbul, le Jardin botanique coranique, et le Collège D'etudes islamiques de l'Université Hamad Bin Khalifa au Qatar ont formé l'équipe principale avec le Programme des Nations Unies pour l'environnement pour développer Al-Mizan comme une plateforme mondiale reliant les enjeux environnementaux aux enseignements islamiques et adoptant les points de vue islamiques sur la nature.

Cette initiative, intitulée « Al-Mizan : Un pacte pour la Terre », vise à démontrer comment l'islam peut être une force motrice pour le développement durable et le soin de l'environnement. Al-Mizan souligne également l'importance de la culture et de la religion dans le changement de comportement, en complément aux solutions scientifiques, techniques et politiques.

Le premier projet d'Al-Mizan a été partagé avec plus de 300 institutions islamiques et partenaires internationaux pour pour avoir leurs retours et/ou consultations. L'équipe centrale valorise les efforts du Conseil des Sages Musulmans pour leur précieuse révision de la version arabe.

Al-Mizan est un document historique qui représente la vision collective de la communauté musulman concernant les questions environnementales. Il appelle tous les musulmans à adopter la durabilité dans leur vie quotidienne, et à travailler ensemble pour protéger notre maison commune.

Déclaration d'accès libre: Les droits d'auteur des textes restent la propriété des auteurs. Cependant, les utilisateurs sont autorisés à lire, télécharger, copier, distribuer, imprimer, rechercher ou créer des liens vers les textes complets des articles, ou à les utiliser à d'autres fins légales, sans demander la permission préalable de l'éditeur ou de l'auteur, à condition de citer la source.
Pour télécharger une copie gratuite de cette publication, visitez www.almizan.earth.

©2024, La Fondation islamique pour l'écologie et les sciences environnementales. ISBN : 978-1-7385385-5-3.

Pour citation: Othman Llewellyn, Fazlun Khalid et autres. Al-Mizan : Pacte pour la Terre. La Fondation islamique pour l'écologie et les sciences environnementales, Birmingham, Royaume-Uni, 2024.

TABLES DES MATIERES

CHAPITRE 1 1

ÉVALUATION DE L'ÉTAT DE LA TERRE 1

Réflexions 1

L'héritage humain : ce que nos mains ont forgé 1

Changement climatique mondial 3

La perte de la diversité biologique 5

Justice écologique et sociale 6

Nous gardons espoir 9

CHAPITRE 2 10

LES SIGNES DE DIEU DANS LES CIEUX ET SUR LA TERRE 10

Un Créateur, Seigneur de tous 10

Valeur inhérente à la création 11

Équilibre cosmique 13

Khilāfah fī 'l-Ard: Responsabilité sur Terre 16

Marchez doucement sur la Terre 17

CHAPITRE 3 19

L'ETHOS ECOLOGIQUE ET L'ETHIQUE DE L'ISLAM 19

L'éthique du Tawhīd 19

Révérer Dieu dans Ses créatures 19

Bienfaisance envers Tous 20

Montrez de la compassion envers ceux qui sont sur la Terre 21

Les signes du Tout Miséricordieux 21

Pratiques spirituelles 23

Un bel exemple : Une miséricorde pour tous les êtres 25

CHAPITRE 4 27

ÉQUITE, IMPARTIALITE ET JUSTICE DANS LE PARTAGE DES SOURCES DE VIE 27

La prospérité en perspective 27

Développement et mode de vie 28

Les Sources de la Vie 29

Notre monde en dette : Croissance par exploitation ou par contribution 32

Entre frugalité et excès gaspilleur 33

Conduite par consultation mutuelle 34

CHAPITRE 5 35

PRINCIPES ET PRATIQUES POUR LA GESTION DE LA TERRE 35

Les buts de la Sharī'ah 35

Avantages et inconvénients 36

Droits et torts 37
Récolter notre nourriture : Halāl et *Tayyib* 38
Protection des sources de vie 40
Politiques éthiques *fondées sur* la charī'a 44
Assurer le droit, écarter le mal 45
ANNEXE 48
UNE VOIE A SUIVRE 48
Une prière 50
REMERCIEMENTS 51
NOTES INTRODUCTIVES 54
TERMES ARABES CLÉS (GLOSSAIRE) 55
NOTES 67
TRAVAUX CITES 88
LECTURES RECOMMANDEES 93

Chapitre 1



Évaluation de l'État de la Terre

Réflexions

1.1 Nous commençons par la louange et la gratitude à Dieu, le Seigneur de tous les êtres, envers le nombre d'étoiles dans le ciel, les gouttes de pluie, les vagues des eaux, les feuilles des arbres, les grains de sable, et tous les atomes à travers les Cieux et la Terre.

La Terre sur laquelle nous vivons, au sein de l'indiciblement vaste et glorieux cosmos, reflète la gloire toute transcendante de Dieu, le Seigneur Tout-Puissant des mondes de l'être au-delà de notre portée. Dans son coeur, cette Terre, avec sa communauté de vie évanescente dont nous faisons partie, est exquise au-delà de toute expression, et plus précieuse que ce que les êtres humains mortels peuvent comprendre, car elle aussi reflète la grâce et la miséricorde du Seigneur de tous. Chaque chose que Dieu a créée est un signe de sa puissance, de sa sagesse et de sa grâce, et nous cherchons à comprendre et à nous guider à partir de ces signes. Toutes les choses qu'Il a déployées sont en équilibre les unes avec les autres, ont besoin les uns des autres, et s'aident mutuellement. Rien n'est créé arbitrairement ou en vain. Tout est créé dans la Vérité et pour le Droit, et chaque chose a des droits sur nous : que nous en prenions soin dans la crainte révérencielle pour le Seigneur, dans la compassion sans réserve et dans la plus grande beauté et le bien. Servir le Seigneur de tous en pratiquant la bienfaisance est le but le plus profond de notre vie, car Dieu

« …a créé la mort et la vie afin de vous éprouver et de distinguer lequel d'entre vous est le meilleur en actions…» (67:2)

L'héritage humain : ce que nos mains ont forgé

1.2 Mais le monde dans lequel nous vivons est aujourd'hui dégradé, corrompu et dangereusement instable. Nous avons changé la face de la Terre et nous luttons pour le rétablissement de son équilibre. Les toxines, des insecticides aux rayonnements, contaminent l'air et l'eau, l'atmosphère est surchargée de gaz à effet de serre provenant de la combustion de combustibles fossiles, les sols sont érodés et appauvris, les océans se remplissent de plastique, les glaciers alpins et les calottes polaires fondent, le niveau de la mer augmente, les récifs coralliens blanchissent et meurent, les sécheresses, les incendies des forêt, les ouragans et les inondations augmentent en fréquence et en violence. Les espèces allochtones prolifèrent dans les écosystèmes qui leur sont étrangers, et les formes de vie indigènes s'éteignent à des rythmes jamais vus auparavant par l'humanité. La guerre

et les violents conflits internes se poursuivent sans relâche. Tout cela entraîne la mort et de grandes souffrances pour les plus vulnérables — les pauvres, les dépossédés, les persécutés, les réfugiés, les enfants, les femmes, les personnes âgées et les handicapés : ceux qui sont les moins responsables des conflits paient le plus prix. L'oppression des minorités autochtones, raciales, ethniques et religieuses persiste et se manifestant par l'anéantissement des cultures, et des symboles culturels au nom des idéologies, et par le nombre croissant de personnes déplacées de force, estimé à plus de 80 millions au moment où ce pacte est mis sous presse.[1]

1.3 Nous, les êtres humains, pouvons-nous distinguer par notre nationalité, notre race, notre culture, nos liens ethniques, tribaux et familiaux, notre religion, notre idéologie et notre politique, mais au début comme à la fin, nous parcourons la même Terre, respirons le même air et buvons la même eau. Nous partageons une maison commune : la Terre, et c'est la seule maison que nous ayons. Au cours de notre histoire récente, nos technologies, notre commerce et nos industries nous ont fait réaliser que nous sommes un « village planétaire », et nous subissons ensemble les aléas du changement climatique. La pandémie du COVID a montré à quel point nos pays sont interdépendants, comment les crises mondiales ne peuvent être résolues sans collaboration mondiale. Nous sommes responsables de cette débâcle générale, même si certains sont beaucoup plus à blâmer que d'autres. En cherchant à comprendre notre situation globale, nous, qui nous sommes lancés dans la rédaction de ce pacte, partageons les réflexions suivantes.

1.4 On estime que notre planète Terre est vieille d'environ 4,54 milliards d'années. Au cours de sa longue histoire, elle a accueilli des myriades d'Hommes. D'innombrables espèces sont apparues, se sont adaptées au climat local, puis ils ont disparu lorsque les conditions qui les avaient nourries ont changé. Les paléontologues nous rappellent que cette prolifération de la vie complexe sur Terre a été interrompue par cinq extinctions massives. Ces événements ont été causés par des éruptions volcaniques colossales, des périodes de glaciation profonde, des chaînes montagneuses formées par la collision des continents ou encore par l'impact de météorites, entraînant la disparition de plus de 75 % de toutes les formes de vie. Cependant, après chaque extinction massive, une nouvelle configuration de formes de vie a émergé et prospéré. Nous, les êtres humains, figurons parmi les derniers arrivés sur cette scène. Si l'on représentait l'histoire de la Terre sur une horloge de douze heures, la présence de l'humanité se mesurerait en millisecondes. Le dernier âge glaciaire a reculé il y a environ 12 000 ans, permettant à nos ancêtres d'établir des communautés sédentaires, et de commencer à bâtir des civilisations. Les civilisations successives, qui ont émergé dans divers environnements et continents, ont appris — ou échoué à apprendre — des unes et des autres, et des enseignements des prophètes et des sages du passé, tout en s'appuyant sur les réalisations des précédentes. Lorsque ces civilisations se sont effondrées, la nature a repris ses droits, les forêts ont recouvert leurs vestiges, et les sables ont effacé leurs traces ; mais la Terre s'est régénérée, et la vie a surgi à nouveau.

1.5 Il y a un peu plus de 500 ans, les exploits audacieux des navigateurs ibériques ont révélé de nouveaux mondes et de nouvelles civilisations à conquérir. À mesure que cette ère de conquête et de colonisation prenait de l'ampleur, le mouvement que nous appelons aujourd'hui le « Siècle des Lumières » a émergé en Europe, marquant un changement radical dans la relation de l'humanité avec Dieu, et avec la nature. En s'émancipant de l'ancrage dans la foi pour dépendre uniquement de ses propres capacités, l'humanité a commencé à dominer la nature comme jamais auparavant. Dans certains cas, les formes de foi ont été déformées pour rompre les liens spirituels que les peuples autochtones entretenaient avec le monde naturel. À partir de ce moment, le divin et le sacré ont perdu de leur importance. La croyance selon laquelle « l'homme est la mesure de toute chose » a conduit l'homme moderne à subordonner le monde naturel à ses appétits insatiables, exacerbés par une technologie de plus en plus sophistiquée, et une croissance démographique sans précédent.

1.6 Nous, les humains, nous trouvons maintenant séduits par un système, décrit de manière inoffensive comme le village planétaire, géré par des sociétés plus puissantes que la plupart des nations. À l'heure où ce pacte est mis sous presse, les 1 % les plus riches de la planète, ceux qui possèdent plus d'un million de dollars, détiennent plus de 40 % de la richesse mondiale, tandis que plus de la moitié de la population mondiale ne possède que 1,4 %.[2] Les milliardaires du monde, un peu plus de 2 000 individus, possèdent plus de richesses que les 4,6 milliards de personnes qui composent 60 % de la population mondiale.[3] Comment avons-nous pu laisser une telle injustice éclore, en contradiction avec les valeurs de toutes nos croyances et codes moraux ? Pratiquement toute l'humanité est complice de cette situation, et nous en sommes maintenant collectivement responsables. De plus, nos impacts sont devenus si puissants que nous nous considérons désormais comme une force de la nature. L'époque post-glaciaire, que les géologues ont nommée l'Holocène, cette ère totalement nouvelle, est désormais décrite, avec un consensus croissant, comme l'Anthropocène, l'ère de l'humain.

1.7 Ayant changé le cours du monde naturel, nous, les humains, devons envisager la possibilité que notre civilisation actuelle, prétendument la plus grande de tous les temps, soit arrivée à son terme. Après avoir divisé l'atome, découvert la double hélice de l'ADN, cartographié le génome humain, réalisé des voyages vers la Lune et aspiré à conquérir Mars, créé des matériaux non biodégradables et des polluants organiques persistants et synthétiques qui s'immiscent dans nos corps, et inventé des commodités innombrables pour faciliter notre quotidien, nous sommes à présent confrontés à l'effondrement des écosystèmes, ce qui menace notre existence même. Les menaces les plus alarmantes sont le changement climatique d'origine humaine et la perte de la biodiversité.

Changement climatique mondial

1.8 Le changement climatique n'est pas une nouveauté dans l'histoire de l'évolution de la Terre. Des variations de l'énergie solaire, des éruptions volcaniques, l'inclinaison ou l'orbite de la Terre autour

du Soleil, la modification de la circulation océanique et la fonte du pergélisol libérant de grandes quantités de méthane en étaient la cause dans le passé.[4] Au fur et à mesure de l'évolution des civilisations, leur demande croissante en énergie a été satisfaite par des sources renouvelables, telles que les moulins à vent, les roues à aubes, l'hydroélectricité par gravité, l'utilisation de la force animale et humaine pour déplacer des objets, pour chauffer et éclairer. Il en a été ainsi pendant des milliers d'années, jusqu'à l'extraction à grande échelle du charbon pour alimenter la Révolution industrielle, il y a seulement deux siècles et demi.

1.9 Depuis lors, notre civilisation de consommation énergivore a doublement endommagé les écosystèmes de la Terre : d'abord, en extrayant les combustibles fossiles (charbon, pétrole et gaz) des entrailles de la Terre, où ils ont été enfermés par des processus géologiques pendant des millions d'années, ensuite, en libérant du dioxyde de carbone (CO2), du méthane et d'autres gaz à effet de serre dans l'atmosphère, principalement en brûlant ces combustibles. Le fait que l'excès de CO2 atmosphérique emprisonnait la chaleur, provoquant ainsi le changement climatique mondial n'a été reconnu que récemment.[5] Bien que ce gaz ne représente que moins de la moitié d'un un pour cent de l'atmosphère terrestre, il est crucial pour la vie sur Terre. En régulant son flux entre les domaines terrestre, océanique et atmosphérique, le cycle du carbone maintient l'équilibre climatique de la Terre. Notre comportement a considérablement perturbé l'équilibre, appelé mīzān dans le langage du Coran, des systèmes interconnectés de la Terre.[6]

1.10 Nous sommes conscients que les pays responsables du monde entier ont élaboré des plans et pris des mesures, pour atténuer les effets du changement climatique, parmi lesquelles figure en bonne place la proposition visant à interdire les voitures à essence et diesel dans le cadre d'une transition vers des solutions de remplacement plus écologiques. Mais cette approche écologique va-t-elle assez loin ? Atteindra-t-elle l'objectif de l'Accord de Paris sur le climat de 2015 de « contenir la hausse de la température mondiale moyenne bien en dessous de 2 °C par rapport aux niveaux préindustriels, et à poursuivre les efforts pour limiter la hausse de température à 1,5 °C au-dessus des niveaux préindustriels » ?[7] Malgré l'échec des processus successifs de la COP à trouver un accord sur le financement des pertes et dommages, nous sommes heureux qu'un accord historique visant à aider les pays les plus pauvres et les plus vulnérables du monde à payer les conséquences irréversibles de la crise climatique ait été conclu le premier jour de la COP28 à Dubaï. Bien que nous considérions qu'il s'agit d'un accord historique et durement acquis, nous notons qu'au moment de l'annonce, des millions de dollars avaient été promis au fonds pour les pertes et dommages, alors qu'en réalité, ce sont des milliards de dollars qui sont nécessaires.[8] Comme les pays riches n'offrent pas de soutien adéquat, les petits États insulaires sont engloutis par la mer. Nous constatons de lignes de fracture profondes et sous-jacentes qui se projettent dans l'avenir. Selon un rapport[9] consacré à l'Afrique et coordonné par l'Organisation météorologique mondiale, « l'augmentation des températures et l'élévation du niveau de la mer, la modification du régime des précipitations et la multiplication des phénomènes météorologiques extrêmes menacent la santé et la sécurité humaines, la sécurité alimentaire, l'approvisionnement en eau et le développement socio-économique du continent ».[10] Les pays subsahariens et les petits États insulaires continuent de

figurer parmi les plus faibles des émetteurs de CO2 [11], mais ils subissent de manière disproportionnée les effets du CO2 généré par les pays avancés sur le plan industriel. Le 9 août 2021, le Groupe d'experts Intergouvernemental sur l'Evolution du Climat (GIEC) a publié son sixième rapport. Rédigé par des centaines de scientifiques, fondé sur des milliers de travaux de recherche et compilé au cours de huit ans de travail, il se conclut par un seul message : nous n'avons plus le temps d'attendre.

1.11 Jusqu'à présent, les efforts visant à freiner le changement climatique mondial se sont concentrés sur la négociation d'objectifs visant à réguler les émissions, mais pas sur l'élimination progressive de la production des combustibles qui les génèrent. Nous saluons à la COP28, que la référence aux combustibles fossiles (la cause fondamentale de la crise climatique) a été incluse dans le débat pour la première fois, mais nous estimons que l'appel à une « transition vers l'abandon » des combustibles fossiles est loin d'être une « élimination progressive » des combustibles fossiles. Les scientifiques ont averti que l'absence d'appel à l'élimination progressive des combustibles fossiles était dévastatrice et dangereuse étant donné l'urgence d'agir pour faire face à la crise climatique.[12] Les gouvernements continuent d'approuver et de subventionner la prospection, l'extraction et la production de pétrole, de gaz et de charbon, produisant ainsi bien plus de combustibles fossiles que ce qui est compatible avec l'objectif de limiter le réchauffement climatique à 1,5°C. Nous n'avons donc pas d'autre choix que d'approuver le traité de non-prolifération des combustibles fossiles proposé, un cadre qui permettra aux pays de négocier l'élimination progressive de la production de combustibles fossiles d'une manière juste, équitable et transparente, et de s'engager en faveur d'une transition équitable pour les travailleurs concernés et les communautés vulnérables au changement climatique.[13]

La perte de la diversité biologique

1.12 En changeant la face de la Terre et son climat, nous détruisons les habitats des créatures qui partagent la Terre avec nous. Détruire leurs habitats, c'est détruire leur vie, et nous perdons rapidement la diversité de la flore et de la faune qui sont essentielles à notre propre survie. Nous n'avons pas le pouvoir de détruire la Terre elle-même, ni d'effacer toute vie de cette planète. [14] Mais nous sommes en train de dégrader ce réseau particulier d'espèces diverses au sein duquel nous nous sommes développés et auquel notre destin est inextricablement lié. Un consensus émerge parmi les scientifiques selon lequel les perturbations causées par les activités humaines sont susceptibles de déclencher une sixième extinction massive.[15] Chaque extinction massive dans l'histoire de la Terre a conduit à une réinitialisation radicale de l'assemblage des formes de vie sur la planète ; si nous précipitons effectivement une autre extinction massive, il semble peu probable que nous fassions partie des espèces qui y survivront.[16] Le Coran nous avertit à plusieurs reprises que les civilisations précédentes ont dépassé les limites, et décimé leurs propres ressources et les bienfaits du monde naturel – et que Dieu est capable de nous remplacer par une nouvelle création.[17]

1.13 La diversité biologique est la caractéristique la plus complexe et la plus vitale de notre planète. Sans les interactions complexes des myriades de formes de vie dans le monde naturel, il ne peut y avoir d'avenir pour l'humanité. Ces relations complexes soutiennent nos vies en produisant l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons et les aliments que nous mangeons. [18] Tout cela est menacé par la manière dont nous gérons le monde aujourd'hui, à contre-courant de la nature.[19] Si l'on dispose de suffisamment de temps, de nombreux effets du changement climatique pourraient être atténués, voire inversés, au cours des siècles à venir, mais lorsqu'une espèce disparaît, elle disparaît à jamais. Toutes les espèces jouent un rôle essentiel dans le maintien de la santé de la biosphère ; nous ne connaissons pas toutes les façons dont une espèce contribue à l'ensemble ni quelles espèces sont les plus essentielles à son fonctionnement. Nous notons avec une profonde inquiétude que les parties à la Convention sur la diversité biologique n'ont pas pleinement atteint un seul des 20 « Objectifs d'Aichi pour la biodiversité » qui faisaient partie de la Décennie des Nations Unies pour la biodiversité 2011-2020.[20] Nous sommes toutefois heureux de noter que la Convention des Nations Unies sur la diversité biologique (CDB) a adopté un nouveau cadre mondial pour la biodiversité comprenant quatre objectifs à atteindre d'ici 2050 et 23 cibles spécifiques que les pays signataires doivent atteindre d'ici 2030. Parmi les objectifs de ces cibles figure celui de ramener la perte de zones de grande importance pour la biodiversité, y compris les écosystèmes de haute intégrité écologique, à près de zéro d'ici 2030. Ils visent également à garantir qu'au moins 30 % des zones terrestres et d'eaux intérieures, ainsi que des zones marines et côtières, en particulier les zones d'importance particulière pour la biodiversité et les fonctions et services écosystémiques, soient efficacement conservées et gérées par le biais de systèmes écologiquement représentatifs d'aires protégées, afin de garantir que toute utilisation durable de ces zones soit pleinement cohérente avec les résultats de conservation, et de garantir que les droits des peuples autochtones et des communautés locales, y compris sur leurs territoires traditionnels, soient reconnus et respectés.[21]

Justice écologique et sociale

1.14 Nous estimons que cette situation est une conséquence directe de la priorité que nous accordons à la croissance économique par rapport à la protection de l'environnement. Notre aspiration à devenir des consommateurs de classe moyenne prend le pas sur le fait de vivre en harmonie avec la nature. Et nous ne pouvons pas tout à fait convenir que le fait de considérer les Objectifs de développement durable comme une panacée renforcera suffisamment nos efforts pour préserver la biodiversité. Pour contrebalancer les avantages positifs que le développement durable aura sur les sections les plus pauvres de la population mondiale, nous maintenons que les nations les plus riches devront réduire considérablement leurs modes de consommation pour préserver la diversité de la vie.

1.15 On ne se rend peut-être pas entièrement compte à quel point la destruction de la diversité culturale est intimement liée à la destruction de la biodiversité. [22] Ces événements se sont produits dans la fenêtre étroite de l'histoire humaine des 500 dernières années. Ces événements ont eu lieu

dans un court laps de temps de l'histoire humaine des 500 dernières années. La civilisation dans laquelle nous vivons actuellement est construite sur les cendres des sociétés traditionnelles qui se sont largement occupées de la diversité de la vie à leur manière pendant des millénaires. La monoculture mondiale prédominante est régie par un paradigme qui fait peu de cas de la diversité, qu'elle soit biologique ou culturale. Elle a été imposée aux peuples de la Terre, sans se préoccuper de savoir si elle leur convient ou si elle était adaptée à leurs conditions locales.[23]

1.16 Nous sommes entrés dans une phase dangereuse et incertaine de l'histoire de l'humanité. Il est évident que la civilisation dans laquelle nous vivons aujourd'hui — considérée comme apportant des avantages matériels inégalés — est elle-même à l'origine de cette crise.[24] En 1992, le manifeste *World Scientists' Warning to Humanity*[25] a mis en garde qu'« un grand changement dans notre intendance de la Terre et de la vie est nécessaire, si l'on veut éviter une grande misère humaine » et a déclaré que « les êtres humains et le monde naturel sont sur une trajectoire de collision… Si l'on n'y prend pas garde, nombre de nos pratiques actuelles... risquent d'altérer le monde vivant à tel point que nous serons incapables de maintenir la vie de la manière que nous connaissons ». Une réédition actualisée de cet avertissement a été publiée 25 ans plus tard, en 2017. Il a conclu que sur la plupart des mesures, l'humanité n'a pas progressé et a averti que « le temps presse »[26]

1.17 Bien que les réponses de l'humanité à la crise aient été jusqu'à présent largement inadéquates et fragmentaires, nous saluons les efforts courageux des agences internationales, des organisations spécialisées et des individus engagés dans la protection de la Terre. Les versets coraniques décrivent les orages comme des sources de crainte et d'espoir.[27] Parmi les rayons d'espoir qui traversent les nuages sombres de la tempête, il y a le rassemblement sans précédent des communautés religieuses, des sociétés traditionnelles et des peuples autochtones. Représentant plus de 80 % de la population humaine de la Terre et avec des dirigeants, à la base même de la société, qui ont le potentiel d'apporter des changements rapides, cette alliance grandissante est dotée de la sagesse des âges, car chaque communauté confessionnelle, chaque société traditionnelle, chaque peuple autochtone incarne des valeurs qui ont évolué au fil des siècles ou des millénaires d'interaction avec les écosystèmes de la Terre et leurs diverses communautés de vie. Cette diversité culturale renferme une multitude de valeurs et de sagesses qui pourraient être mises à profit dans notre réponse à la crise.

1.18 Cependant, nous devons faire preuve de prudence. Dans sa quête de solutions, l'humanité s'est attaquée aux symptômes plus qu'aux causes de la crise. Deux questions fondamentales nous sont si proches que nous les tenons presque entièrement pour acquises. Ces deux questions doivent être examinées si nous voulons ramener les systèmes terrestres à un certain état d'équilibre. La première est notre attitude à l'égard du monde naturel, que nous avons défini comme une ressource à exploiter. Dans notre hâte de prospérer, nous avons aveuglément suivi un faux paradigme selon lequel la croissance économique et le développement humain du monde naturel s'assimilent à un processus linéaire de progrès et d'amélioration continus et sans fin. Toutefois, la présomption selon

laquelle nous pouvons défier les modèles divinement décrétés du monde naturel s'avère être notre perte.[28]

1.19 La deuxième question est non seulement très étroitement liée à la première, mais l'alimente également. Il s'agit de l'argent. L'argent a permis à l'humanité de faire du commerce, d'échanger des biens et des services, et de construire des civilisations pendant des millénaires. Il semblerait que nous ne puissions pas nous en passer, mais ces derniers temps, nous avons vu un changement fondamental dans sa nature. Dans le passé, l'argent valait littéralement son poids, mais il est maintenant de plus en plus courant de trouver des évaluations révélatrices de l'argent de la part d'éminents économistes, telles que : « …l'argent reste un symbole nu sans valeur intrinsèque propre et sans lien direct avec quoi que ce soit de spécifique ».[29] En fait, l'argent est comme un virus qui ronge le tissu du monde naturel chaque fois que nous l'utilisons. Le modèle de croissance économique qui régit le système international repose sur cette illusion, et il a donné lieu à des visions cauchemardesques d'effondrement de l'économie mondiale.

1.20 En tant qu'espèce, nous avons modifié l'environnement à notre avantage depuis des millénaires, mais nous dépassons maintenant, de loin, les limites de ce que les écosystèmes naturels peuvent guérir. Nous avons été avertis dans le Coran que l'altération de la création de Dieu est digne de Satan (4:119).[30] Les actions humaines ont entraîné une corruption et une dévastation massives de la Terre, *fasād fī 'l-ard,* dans le langage du Coran : par la pollution de l'air et des eaux, le réchauffement de la planète et le changement climatique, la surexploitation des sources de vie, la destruction et la fragmentation des habitats des êtres vivants, l'appauvrissement du sol, la translocation des espèces exotiques envahissantes, l'introduction d'organismes génétiquement modifiés, l'éradication des prédateurs et des espèces considérées comme nuisibles, et la surpopulation de notre propre espèce insatiable, nous avons appauvri les écosystèmes dont dépendent nos vies et celles de nos semblables. Nous, les humains, créés selon les enseignements de notre foi pour être des agents responsables du bien *khalīfahs* sur la Terre, l'avons non seulement remplie de corruption et d'effusion de sang, mais nous avons peut-être déjà initié la sixième extinction massive de la vie complexe dans l'histoire de la planète Terre. Il est difficile d'imaginer un acte d'accusation plus grave ou plus indéfendable :

> ***La corruption est apparue sur terre et sur mer à cause de ce que les hommes ont accompli de leurs mains, afin que Dieu leur fasse goûter une partie de leurs méfaits. Peut-être reviendront-ils [à lui].*** (30:41)

Nous gardons espoir

1.21 Ce verset nous donne des raisons d'espérer qu'il n'est pas trop tard pour changer de route. Et dans l'espoir que nous puissions faire demi-tour et redresser notre cap, nous allons maintenant réfléchir à la façon dont notre foi nous indique comment entretenir des relations avec la Terre sur laquelle nous vivons. Notre approche est multiple

- En tant que musulmans, nous considérons la Terre comme une création bénie du Seigneur de tous les êtres, qui nous demande des comptes pour tout ce que nous y faisons. Nous cherchons à déterminer comment, à travers nos abus, nous en avons désacralisé notre compréhension. Nous pouvons ainsi redécouvrir ce que nous perdons.
- Nous nous efforçons d'articuler une compréhension ontologique et cosmologique de la relation entre le Créateur et la création — ainsi que de la relation de l'humanité avec les deux, et de nos obligations envers chacun — qui nous permettrait de voir avec clarté comment nous pourrions réparer le mal que nous avons fait.
- Nous nous efforçons de clarifier et d'articuler les valeurs et les enseignements éthiques essentiels de l'islam, afin qu'ils puissent nous motiver à nous engager dans les changements de comportement nécessaires, conformément à la tradition prophétique.
- Nous considérons la crise qui affecte la vie sur Terre à travers le prisme de l'économie politique et cherchons à découvrir les éléments dans l'héritage islamique de partage équitable des bénéfices des sources de vie sur Terre, que les économistes appellent ressources naturelles, qui pourraient nous aider à remédier aux inégalités et à réaliser une approche plus durable pour mener une vie agréable sans compromettre la capacité des générations futures à répondre à leurs propres besoins.[31]
- Nous cherchons à déterminer les aspects les plus essentiels de notre tradition religieuse en matière de législation, de réglementation, de pratiques de conservation, de politiques et d'activisme, afin de pouvoir commencer à prendre les mesures nécessaires pour rétablir l'équilibre (mīzān) que nous avons violé



Chapitre 2



Les signes de Dieu dans les cieux et sur la terre

Un Créateur, Seigneur de tous

2.1 Le Coran regorge de références aux phénomènes naturels, mais il ne contient pas les mots « environnement », « environnemental » ou « environnementalisme ».
En arabe classique, le terme le plus proche de « environnement » est muhīt, qui signifie « entourant » ; cependant, dans l'usage coranique, c'est la présence divine et la connaissance qui sont décrites comme muhīt, englobant toutes choses, comme dans les versets 2:115 et 4:126. Les enseignements islamiques sur le monde naturel se concentrent autour de la création (al-khalq) et, sous ses diverses formes grammaticales, ce mot apparaît dans plus de 250 versets coraniques.
Ici, nous présentons la cosmologie de notre foi et sa théologie de la nature en ce qui concerne les relations entre Dieu et la création, à laquelle l'humanité appartient.

2.2 **Tawhīd, l'affirmation de l'unicité de Dieu,** est le fondement de l'éthique islamique. Nous, musulmans, croyons que l'unicité de Dieu est la base de notre foi, de sa métaphysique, de son éthique, de sa loi et de sa spiritualité. Le Coran s'ouvre par la louange de Dieu en tant que « **Seigneur des mondes » (rabb al-'ālamīn)** (1:1). Chacune de nos prières quotidiennes prescrites commence par ces mots. Le terme rabb désigne, d'une part, le Seigneur et Maître que tous les êtres servent et, d'autre part, le Souteneur qui fait exister chaque être, puis pourvoit à ses besoins, le nourrit, le développe et le guide jusqu'à ce que son destin soit accompli. Savoir qu'Il est le Seigneur de tous les êtres nous rend conscients que le service envers Lui implique inévitablement la bonté envers tous.[34]

2.3 Toutes les choses du monde créé, des particules subatomiques aux galaxies lointaines, sont unies en tant que créations de Dieu et dépendent totalement de Lui. « **Dis : Il est Dieu unique, Dieu l'Imploré »** (112:1-2). C'est là le témoignage même de l'unité de toute la création et de la structure de l'ordre naturel, dont l'humanité fait partie intégrante : « [**C'est] lui, Dieu, le Créateur, le Novateur, le Façonneur… »** (59:24). Le monde naturel confirme l'aspect divin. Cet axiome central est souligné à maintes reprises dans le Coran (3:190, 30:17-27, 41:53, etc.) pour nous rappeler l'omniprésence de Dieu : **« À Dieu appartient tout ce qui est dans les Cieux et sur la Terre, car Dieu cerne tout »** (4, 126) ; **« À Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident. En quelque direction que vous vous orientiez, vous serez en face de Lui. Dieu est Immense et Omniscient »** (2:115). Il est le Pourvoyeur : **« Y a-t-il un créateur en dehors de Dieu qui vous attribue du ciel et de la terre votre subsistance ? »** (35:3) ; c'est Lui qui donne vie à la matière inerte et la fait osciller entre la vie et la mort, **« Certes, Dieu fend le grain et le noyau, extrait la vie de la mort et la mort de la vie. Tel est Dieu ! Comment pouvez-vous vous détourner de lui ? »** (6:95).

2.4 Alors que Dieu est absolu et infini, toutes les choses créées, quant à elles, sont destinées à être finies et limitées. Elles sont mesurées avec précision, et leurs limites sont décrétées par leur Seigneur. Le Coran nous dit : **« ...et qui a créé toute chose en lui donnant les proportions [qui lui convenaient]** » (25:2). Nous acceptons ces limites dans la gratitude et la joie ; nous nous y cantonnons avec plaisir sans chercher à les dépasser, car **« Il vous a accordé [une partie] de tout ce que vous Lui aviez demandé. Aussi seriez-vous incapables de dénombrer les bienfaits de Dieu si vous les comptiez. [Mais] l'homme en vérité est injuste et ingrat au possible »** (14:34).

Valeur inhérente à la création

2.5 Dieu — qu'Il soit exalté — n'a rendu aucune de ses créatures sans valeur : le fait même qu'Il ait créé un être lui confère une valeur intrinsèque. Le fait d'exclure un être créé de toute considération morale est en violation avec le principe du tawhīd. De plus, Dieu a créé chaque chose bi 'l-haqq, c'est-à-dire à juste droit. Tous les êtres créés ont des droits.[35] ***« Ce n'est pas pour nous divertir que nous avons créé les deux, la Terre et ce qui est entre eux. C'est en toute vérité que nous les avons créés… »*** (44:38–39). Nous pourrions penser qu'un moucheron, ou quelque chose de plus insignifiant, est de peu d'importance. Toutefois, Dieu ne le méprise pas pour autant puisqu'il en parle en paraboles (2:26) et insuffle une inspiration divine aux abeilles (16:68-69). Rien de ce qui est créé n'est dépourvu de signification. Aucun n'est créé en vain ; tous sont créés pour le bien. Nous ne devons donc traiter aucun être avec malveillance et ne devons prendre aucune vie, sauf pour le bien. En effet, le Seigneur de tous les êtres a béni la Terre : ***« Il y a placé des chaînes montagneuses, l'a bénie, y a mesuré les nourritures… »*** (41:10), et Il a perfectionné les choses qu'Il a créées, les remplissant du plus grand bien et les dotant de la plus grande beauté [36]: ***« C'est lui qui a excellé en tout ce qu'il a créé… »*** (32:7). ***« Tu verras les montagnes que tu crois figées, filer comme filent les nuages – œuvre de Dieu qui a perfectionné toute chose »*** (27:88).

2.6 **Dieu : Le Tout Miséricordieux.** Le Seigneur et le Soutien de tous les êtres est Tout Miséricordieux, Tout Compatissant.[37] L'étendue de Son extrême miséricorde, de Sa grâce et de Sa compassion est au-delà de notre compréhension[38] ***« … Ma miséricorde embrasse tout… »*** (7:156). **"… Dieu s'est prescrit à Lui-même la miséricorde…"** (6:12). Il a rempli l'univers de gloire, de beauté, et a donné aux êtres sensibles tous les sens variés par lesquels ils et nous pouvons percevoir cette gloire et cette beauté. Comme nous vivons dans un univers qui porte l'empreinte de la miséricorde, l'harmonie et la beauté imprègnent toutes choses : ***« Seigneur, tu embrasses tout de ta miséricorde et de ta science… »*** (40:7).[39]

2.7 Tous les êtres témoignent de la gloire transcendante de leur Créateur, Seigneur et Soutien :

Les sept Cieux, la Terre et ce qui s'y trouve l'exaltent. Il n'est rien qui ne proclame Sa louange... (17:44).

T'es-tu rendu compte que ceux qui sont dans les Cieux et sur la Terre chantent la gloire de Dieu, de même que les oiseaux qui s'éploient ?
Chacun d'eux sait Le prier et L'exalter, et Dieu sait parfaitement ce qu'ils font. (24:41)

Tous les êtres se soumettent à leur Créateur, Seigneur et Soutien, dans l'obéissance et la dévotion volontaires, tous se prosternent devant Lui dans le service et la prière d'adoration — tous, à l'exception de l'homme, qui, bien qu'il ne puisse éviter de se soumettre aux lois naturelles par

lesquelles son Seigneur soutient toutes choses, peut choisir de servir avec une dévotion volontaire ou de refuser les commandements de son Seigneur et d'encourir ainsi Sa colère et son châtiment: [40]

Ne sais-tu pas que devant Dieu se prosternent tous ceux qui sont dans les cieux, tous ceux qui sont sur la terre, ainsi que le soleil, la lune, les étoiles, les montagnes, les arbres, les animaux et beaucoup d'hommes ? Le châtiment sera mérité par beaucoup… (22:18)

...alors qu'à sa volonté sont soumis, bon gré, mal gré, ceux qui sont dans les Cieux et sur la Terre et qu'à lui ils retourneront. (3:83)

De la soumission de toutes choses à leur Seigneur et Soutien découle la reconnaissance de leur statut de musulman et la constitution d'une vaste communauté d'islām, que les êtres humains peuvent volontairement embrasser cette communauté et en faire partie.[41]

2.8 **Signes de Dieu**. Chaque être créé est, en outre, un signe merveilleux qui indique, au-delà de lui-même, son Créateur, Sa sagesse et Sa miséricorde ; chacun est un présage rempli de sens et de leçons à tirer. Le monde naturel, tel un miroir, reflète la puissance, la gloire, la beauté, la sagesse et la miséricorde de son Créateur.

En vérité, il y a, dans la création des Cieux et de la Terre, et dans l'alternance de la nuit et du jour, des signes certains pour les hommes doués d'intelligence, qui assis, debout ou couchés, se souviennent de Dieu, méditent sur la création des Cieux et de la Terre en disant : Seigneur, ce n'est pas en vain que tu as créé cela ! Gloire à Toi !... (3:190-191)

Le mot « āyāt », qui signifie « verset », est le même que celui utilisé pour les versets du Coran. Les érudits musulmans ont souligné les parallèles entre les révélations des textes écrits faites à l'humanité par les prophètes, les messagers de Dieu, connus diversement sous le nom *d'al-qur'ān at-tadwīnī,* le *qur'ān* écrit ou *al-kitāb al-mastūr,* le livre inscrit et les révélations de Dieu dans le monde naturel, connues sous le nom *d'al-qur'ān at-takwīnī*, le qur'ān cosmique ou *al-kitāb al-manzūr,* le livre observé.[42] Each are revelations composed of signs, *āyāt*, and they come from the same source. Ce sont tous des révélations composées de signes, āyāts, et ils proviennent de la même source. Les signes du divin dans la nature apportent des clarifications quant aux significations de ceux dans les textes, et les textes écrits nous permettent de comprendre la création. [43]

2.9 Au-delà de sa valeur intrinsèque, chaque chose a une valeur pratique ou instrumentale en tant que composante des écosystèmes qui sont nécessaires à la vie sur Terre. Toutes les composantes de la création de Dieu interagissent, se complètent et se soutiennent mutuellement, conformément aux voies (sunna) de Dieu.[44] Comme l'a observé le juriste du XIIIe siècle, 'Izz ad-Dīn ibn 'Abd as-Salām : « Sachez que Dieu a créé ses créatures et les a fait dépendre les unes des autres, afin que chaque groupe soutienne le bien-être des autres ». [45] Tous les êtres servent Dieu en faisant l'aumône : la terre, les plantes, les animaux et les cieux se soutiennent mutuellement ; tous obéissent à Dieu et aucun n'y échappe. Tous les êtres ont intrinsèquement et universellement besoin les uns des autres, et le fait de donner ce qu'ils ont les uns aux autres est de l'aumône. [46] Par ses rôles ordonnés par Dieu, chaque être contribue ainsi au bien-être de l'ensemble. Cela conduit à une symbiose cosmique à laquelle Dieu fait vivre toutes les choses vivantes. Le prophète Muhammad, paix et salut sur lui,

aurait déclaré : « Les êtres créés sont les dépendants de Dieu, et les créatures les plus chères à Dieu sont celles qui font le plus de bien à ses dépendants ».[47]

Équilibre cosmique

2.10. ***Al-Mīzān : équilibre et réciprocité.*** Le Coran décrit tous les êtres comme étant équilibrés et intégrés dans une proportion interconnectée et interdépendante.

Et la Terre, Nous l'avons étendue, y avons érigé des cimes et y avons fait pousser toute chose dans une proportion mesurée. Nous y avons mis des vivres pour vous et pour ceux dont vous n'êtes pas les nourriciers. (15:19-20)

AEt le ciel, Il (Dieu) l'a élevé et Il a institué l'équité, en vous prescrivant de ne point fausser la balance (mīzān), de peser strictement et de ne point faire perdre à la pesée.
La Terre, Il l'a placée pour les créatures.
(55:7-10)

Dans le Coran, l'équilibre cosmique est associé à al-qist : équité, impartialité et justice. ***« Nous avons envoyé nos messagers porteurs de preuves. Par leur intermédiaire, nous avons révélé l'Écriture, nous avons fait descendre la Balance pour que les hommes observent l'équité... »(***57:25).[48]

2.11 Le Coran présente ainsi un portrait riche et vivant de la Terre et du cosmos élargi, rempli de sens, d'objectifs, d'ordre et de beauté. Le monde naturel n'est pas né par hasard, il n'est ni caractérisé par le chaos ni dépourvu de valeur. « Avec une structure solide, soigneusement conçue et sans lacunes ni dislocations »,[49] la création naturelle est considérée par les musulmans comme une illustration des œuvres glorieuses du Créateur et Soutien Tout-Puissant. À la lumière de l'enseignement coranique, nous sommes appelés à observer et à discerner ses modèles équilibrés et intégrés, ainsi que les cycles de la création : le jour qui se transforme en nuit et la nuit en jour, la matière inerte qui se transforme en êtres vivants faits de chair, les êtres vivants qui meurent et retournent à la poussière, les vents, les nuages, la pluie, les cieux étoilés et les planètes qui nagent dans l'immensité de l'espace. Sa plénitude intégrée, sa générosité et sa beauté, sa valeur et sa signification font peser sur nos épaules le poids d'une responsabilité morale.

2.12 ***Ummam : communautés.*** Le Coran décrit la myriade d'animaux vivants avec lesquels nous partageons la Terre comme des communautés similaires aux nôtres :

Il n'est bête sur Terre, ni volatile, qui ne forment, comme vous, des communautés... (6:38)

Comme ce sont des êtres sensibles et des communautés comme les nôtres, nous sommes obligés de les traiter avec révérence et crainte (*taqwā*), compassion (*rahmah*), et en nous efforçant de pratiquer la bienfaisance (*ihsān*). Les implications éthiques de la considération coranique pour ces communautés autres qu'humaines ont été reconnues dès le début de la recherche islamique..[50]

2.13 **Al-Fitrah : La nature primordial de l'humanité.** Le Coran nous dit que l'homme est créé selon le modèle primordial (*fitrah*) de la création naturelle, et que, faisant partie de celle-ci, notre nature (*fitrah*) est définie par ce modèle :

Lève la tête, en monothéiste sincère, pour professer la religion, selon la nature que Dieu a originellement donnée aux hommes – pas de modification dans la création de Dieu ; voilà la religion dans sa rectitude, mais la plupart des hommes ne savent pas. (30:30).

Bien que ce verset coranique mette en garde que notre nature humaine ne doit pas être altérée, il reflète l'interdiction plus large d'altérer la création de Dieu. Considérons le contexte écologique de notre nature. Nous, les humains, avons été créés au sein d'une communauté spécifique d'espèces adaptées les unes aux autres, et aux diverses conditions climatiques qui ont prévalu au cours de la dernière période glaciaire et depuis le recul des glaciers, il y a près de 12 000 ans. Le mélange d'océans, de glaciers, de forêts tropicales, de forêts boréales, de terrains marécageux, de steppes et de déserts constitue les habitats dans lesquels nous et nos semblables avons prospéré et évolué. Ainsi, le mot fitrah pourrait également désigner le modèle primordial dans les limites duquel l'humanité et les autres créatures ont été créées. La déclaration « Pas de modification dans la création de Dieu » implique également un avertissement, car ailleurs le Coran nous informe que « l'altération (dans le sens de déformation ou de perversion) de la création de Dieu » est satanique, l'incarnation du mal, puisque Satan déclare : **« Je leur ordonnerai d'altérer la création de Dieu. »** (4:119).[51]

2.14 L'univers et toutes ses composantes, non seulement les mers, les montagnes, les plantes et les animaux, mais aussi le jour, la nuit, le soleil, la lune et les étoiles, sont décrits dans le Coran comme étant au service de l'humanité(*musakhkhar*).[52] Nous ne pouvons jamais compter les faveurs que notre Seigneur nous accorde. Toutefois, nous ne devons pas faire preuve d'arrogance sur Terre :
« Ne marche point orgueilleusement sur Terre. Jamais tu ne saurais fendre la Terre ni te hausser au niveau de ses monts. » (17:37).
« La création des cieux et de la Terre est plus grandiose que celle de l'homme, quoique la plupart des gens n'y réfléchissent pas. » (40:57).[53] Dieu n'a jamais indiqué que les autres créatures sont créées uniquement, ou même principalement, pour servir les êtres humains.[54] Il serait absurde de penser que ces choses ont été créées uniquement pour notre plaisir, et le comble de l'arrogance serait de supposer que nous avons le droit d'éradiquer toute espèce dont nous ne voyons pas l'intérêt ! Le penseur du XIVe siècle, Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taymīyah, a observé à propos de ces versets coraniques dans lesquels Dieu déclare avoir créé Ses créatures pour les enfants d'Adam : « Il est bien connu que, dans ces créatures, Dieu a des desseins autres que le service de l'humanité, et plus grands que le service de l'humanité ; [dans ces versets], Il ne fait que montrer aux enfants d'Adam les avantages qu'ils ont en elles et la générosité qu'Il a accordée à l'humanité. »[55]

2.15 Bien que d'autres créatures soient indispensables à notre survie, leur valeur utilitaire ne peut pas être la raison principale de leur conservation. Il est impossible de mesurer la valeur utilitaire d'une créature, car nous ne connaissons même pas les avantages directs qu'elle pourrait avoir pour nous, et encore moins les ramifications de son rôle écologique dans la biosphère. La principale base juridique pour la conservation de chaque espèce doit donc être sa valeur intrinsèque en tant que création, signe et merveille de Dieu, et manifestation unique et irremplaçable de Sa gloire transcendante. [56] Le prophète Muhammad, paix et gloire de Dieu sur lui, a raconté l'histoire d'un prophète qui, après avoir été piqué par une fourmi, a fait brûler toute la fourmilière ; Dieu l'a réprimandé en disant : « Parce qu'une fourmi t'a piqué, tu as détruit toute une communauté (oumma) qui proclame Ma gloire transcendante. »[57]

2.16 Comme le Seigneur de tous les êtres a **« …fait le bien de chaque chose qu'Il a créée… »** (32:7) et nous a mis en garde contre la distorsion de l'intégrité de notre propre disposition innée ou de celle de Sa création, nous sommes avertis de manière très ferme de ne pas causer de fasād – corruption, dégradation, destruction et ruine – sur la Terre, qu'Il a ordonnée si parfaitement :

« Ne semez pas la corruption sur la terre après qu'elle a été si bien ordonnée. Et invoquez-Le avec crainte et espoir : certes, la miséricorde de Dieu est proche de ceux qui font le bien. » (7:56)

En effet, la crainte que l'humanité ne cause du fasād sur la Terre et les catastrophes que cette transgression déclenche sont d'une grande importance dans la cosmologie coranique de la justice. La création du monde n'était pas un acte futile ou trivial (38:27 ; cf. 3:191). La création naturelle « est si cohérente, interconnectée et intégrée, et fonctionne avec une telle régularité et un tel ordre, qu'elle est le principal miracle de Dieu : si du bien lui est fait ou en elle, le bien reviendra ; si du mal lui est fait ou en elle, ce qui en découle est une terreur pure. »58 Le Coran nous instruit de contempler ce qui est arrivé à la fin aux mufsidūn fi 'l-ard, ceux qui causent corruption, dévastation et ruine sur la Terre (7:85-86) : les peuples de Pharaon, ʻĀd, Thamūd et Madyan étaient tous puissants et riches, mais ils ont causé la corruption sur la Terre et se sont ainsi détruits eux-mêmes. Les corrupteurs sur la Terre abusent de la confiance de l'amānah et contrastent clairement avec ceux qui sont responsables sur la Terre.59 En tant que musulmans, nous devrions trembler de peur face aux conséquences catastrophiques de la corruption sur la Terre : extinction des espèces, réchauffement climatique, pollution, famines et épidémies, pour lesquelles nous, humains, sommes responsables.[60]

2.17 La foi (īmān) et les œuvres bénéfiques (*al-aʻmāl as-sālihah*, *as-sālihāt*): sont à l'opposé du rejet et de la corruption sur Terre ; en elles résident la rédemption et la prospérité ultime de l'humanité.

Nous avons créé l'homme en le dotant de la nature la plus pure, avant de lui faire connaître la plus infâme déchéance. À l'exception de ceux qui croient et accomplissent de bonnes œuvres, auxquels est réservée une récompense dont ils ne seront jamais privés.
(95:4-6)

Par le Temps ! L'homme, en vérité, court à sa perte, à l'exception de ceux qui croient, font le bien, se recommandent mutuellement la vraie foi (haqq) et se recommandent mutuellement la constance (103:1-3).

De même que la corruption et la dévastation de la Terre conduisent à notre perdition, l'accomplissement d'œuvres bonnes, justes, saines et bénéfiques est la clé de notre survie et de notre prospérité sur la Terre, car Dieu déclare : ***« Mes saints serviteurs hériteront de la Terre »*** (21:105). Les bonnes œuvres sont tellement essentielles au service de Dieu et à l'accomplissement de la responsabilité de l'homme sur Terre que le terme pour bienfaits (masālih) dans la loi islamique dérive de ce mot pour le bien (sālih), et celui pour les préjudices (mafāsid) dérive de la corruption (fasād).[61]

***Khilāfah fī 'l-Ard*: Responsabilité sur Terre**

2.18 Le Coran décrit l'humanité comme étant des khalā'if fī 'l-ard, des agents tenus responsables de tout ce qu'ils font sur la Terre :

> ***(Dieu)* C'est Lui a fait de vous les vicaires sur Terre des générations révolues, qui vous a élevés, en degré, les uns au-dessus des autres, pour vous éprouver dans ce qu'il vous a donné…** (6:165)

Le prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, a dit, « Le monde est beau et verdoyant. En vérité, Dieu vous en a fait des vicaires pour voir comment vous agiriez ».”[62]

2.19 Les êtres humains doivent interagir avec toutes les composantes de l'environnement sans enfreindre les normes ou les voies de Dieu dans Sa création (sunan Allāh fī khalqihī) ou les règles de Dieu dans Sa loi (ahkām Allāh fī shar'ihī). Nous sommes censés disposer de l'environnement et lui faire avoir, faire respecter ses droits ou son dû (haqq), afin qu'il nous rende la pareille. Nos interactions et toutes les activités économiques doivent être basées sur cet équilibre cosmique primordial (al-mīzān), tel qu'il a été créé et maintenu par Dieu. Le penseur du XIe siècle, Ar-Rāghib Al-Isfahānī, a estimé que les buts ultimes de Dieu à l'égard des hommes en tant qu'êtres responsables et redevables s'illustrent dans trois fonctions : le premier est de servir et d'adorer Dieu. Le culte comprend tout ce qui est aimé de Dieu par des paroles et des œuvres, dans toutes les sphères de la vie. Le deuxième est la pratique de la khilāfah sur Terre en l'entretenant, en faisant respecter le droit et la justice, et en répandant le bien et la bonté sur Terre, comme le montre le commandement de Dieu au prophète David ***« Ô David ! Nous vous avons fait de toi un vicaire sur la Terre. Sois un juge impartial parmi les hommes et ne suis pas la passion, car elle te perdrait hors du chemin de Dieu »*** (38:26). [63]

Il devrait être clair que, en assumant leur responsabilité de protéger la Terre de la corruption et de la dévastation, les êtres humains doivent la protéger de l'humanité : nous devons donc la protéger de nous-mêmes. Notre khilāfah sur Terre se réalise par la foi et les œuvres bénéfiques, en s'efforçant d'apporter la beauté, l'excellence et le plus grand bien, et en évitant et en détournant tout ce qui mène à la corruption, à la dévastation et à la ruine (fasād) en elle, comme nous l'indique le Coran.

2.20 À la lumière des valeurs éthiques fondamentales de notre foi, réfléchissons à la responsabilité des êtres humains sur Terre en tant que porteurs de ce dépôt sacré. La khilāfah humaine est-elle essentiellement un privilège ? C'est sans aucun doute un honneur, car les humains sont créés « dans la meilleure des formes », c'est-à-dire avec le plus grand potentiel pour faire le bien. Mais si nous ne réalisons pas ce potentiel, nous sommes rejetés comme étant « au plus bas des bas ». La khilāfah n'est pas un privilège, mais un dépôt, une responsabilité et une épreuve, car Dieu a créé la mort et la vie pour nous éprouver, pour savoir qui parmi nous œuvre le mieux (67:2). La khilāfah humaine est en grande partie la conséquence naturelle de notre pouvoir d'influencer le bien-être de la création.

Les êtres humains ont reçu une capacité immense de faire le bien comme le mal ; avec cette capacité vient la responsabilité. Un khalīfah est un berger et sera interrogé sur son troupeau. Chaque être humain est un berger de toutes les vies sur Terre qu'il ou elle peut toucher, pour le meilleur ou pour le pire, et devra rendre compte de chaque atome de bien qu'il ou elle aura causé, et de chaque

atome de mal. Chaque jour, cette épreuve périlleuse se renouvelle ; comme l'a déclaré le prophète Muhammad, que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui : « À chaque aube, les gens se lèvent pour négocier avec leur âme en jeu, et ils la rachètent ou la ruinent. » [66]

2.21 Bien que nous devions faire preuve d'humilité dans la compréhension de notre rôle *de khalā'if fī 'l-ard,* la noblesse de l'éthique du *khilāfah* est à couper le souffle : l'humanité / nous, les humains, portons une confiance (*amānah*) que les cieux, la Terre et les montagnes ont reculé devant :

> ***En vérité, nous avons proposé le dépôt aux cieux, à la Terre, aux montagnes, mais ils refusèrent de s'en charger et en furent effrayés. L'homme, par contre, a accepté de s'en charger, car il est injuste et ignorant à l'extrême*** (33:72).

Le dépôt sacré est compris comme l'acceptation de la responsabilité morale (taklīf) devant Dieu pour ses croyances, ses intentions et ses actions, ainsi que leurs répercussions, impliquant la récompense ou le châtiment qui en découle. Cette responsabilité est étroitement liée à celle de la khilāfah fī 'l-ard, c'est-à-dire la responsabilité sur Terre. En prenant soin de la Terre, en tant qu'espèce, nous nous sommes montrés profondément injustes et ignorants. Nous ne pourrons accomplir ce dépôt que lorsque l'horizon de notre bienveillance s'étendra à travers l'espace et le temps pour inclure toutes les espèces, tous les individus et toutes les générations des créatures de Dieu, d'aujourd'hui jusqu'au Jour de la Résurrection. Ce n'est qu'alors, et seulement alors, que nous serons véritablement des khalīfahs sur Terre.

2.22 On pourrait penser que cela impose une charge impossible à porter aux êtres humains : Qui a la capacité de voir toutes les ramifications et tous les effets de ses actes sur tous les êtres, même dans le présent, encore moins dans l'avenir ? Qu'est-ce que cela signifie d'étendre les horizons de notre bienveillance dans un futur incertain ? Comment les échelles de temps du changement climatique mondial et de l'extinction massive affectent-elles nos concepts d'éthique ? Quelles sont nos obligations éthiques envers les générations futures non déterminées de l'humanité et de la communauté de vie autre qu'humaine qui pourrait exister dans les millénaires à venir ? Comment un individu peut-il être responsable de tous les résultats de ses actes, alors que nul autre que Dieu ne peut les comprendre ? Nous répondrions que, en pleine conscience des limites de nos connaissances, de notre force et de nos capacités, nos intentions et nos aspirations à servir le Seigneur de l'infini de tous les êtres doivent être incommensurables. Nous avons l'obligation de faire honnêtement de notre mieux et de demander au Seigneur de tous de nous guider et de nous pardonner si nous ne sommes pas à la hauteur, car nous ne le sommes pas. Car Dieu n'impose rien à quiconque un fardeau qui soit au-dessus de ses capacités.[69]

Marchez doucement sur la Terre

2.23 Le Coran nous dit de marcher humblement, doucement, délicatement sur la Terre.[70] ***« Les serviteurs du Tout Miséricordieux sont ceux qui marchent humblement sur la Terre… »*** (25:63). L'humilité et la douceur sont des qualités de gratitude, et nous devons une immense gratitude au Seigneur de tous les êtres, qui nous a placés avec les autres communautés de créatures vivantes sur cette exquise et belle planète pour y vivre notre vie et qui nous a chargés d'en prendre soin. Nous

concluons cette section par le passage coranique suivant, qui appelle l'humanité à observer les signes de Dieu dans Sa création, à y réfléchir, à les comprendre et à en tirer des leçons :

Dites au crépuscule et au matin : « Gloire à Dieu !

Louange à lui dans les Cieux et sur la Terre, à la tombée de la nuit, comme à midi ! »
Il fait sortir le vivant du mort et le mort du vivant. Il revivifie la Terre morte. Ainsi on vous fera surgir.

Un exemple de Ses signes : il vous a créés de poussière. Et vous voilà devenus des hommes vous répandant sur la terre.

Un exemple de Ses signes : il a créé de vous, pour vous, des épouses pour que vous vous reposiez auprès d'elles. Entre elles et vous, il a suscité affection et bonté. En vérité, il y a en cela des signes certains pour des gens qui réfléchissent.

Parmi Ses signes il y a la création des Cieux et de la Terre, la diversité de vos idiomes, de vos couleurs. En cela, il y a, en vérité, des signes certains pour les savants.

Autres signes de Dieu : votre sommeil, la nuit et le jour, votre désir d'avoir des marques de sa faveur. En cela, il y a, en vérité, des signes certains pour des gens qui entendent.

Autres signes de Dieu : Il vous montre l'éclair qui suscite en vous autant de crainte que de convoitise ; il fait descendre du ciel une eau par laquelle il redonne vie à la Terre morte. Il y a en cela, en vérité, des signes certains pour des gens qui raisonnent.

C'en est encore un autre que le maintien du Ciel et de la Terre par Son ordre, puis vous surgirez soudain de la terre à Son premier appel.

À Lui appartiennent ceux qui sont dans les Cieux et sur la Terre. Tous Lui obéissent.

C'est Lui qui commence et recommence la création. Cela Lui est très aisé. Il est l'idéal dans les Cieux et sur la Terre, Puissant, Sage. (30:17-27)

Chapitre 3



L'éthos écologique et l'éthique de l'Islam

L'éthique du Tawhīd

3.1 ***Dimensions éthiques de l'Unicité de Dieu : Tawhīd.*** L'implication éthique la plus essentielle de l'unicité de Dieu est de servir le Dieu unique – le Seigneur de tous les êtres – en faisant le plus grand bien possible à toutes Ses créatures. Si nous reconnaissons que Dieu est le seul et unique Seigneur de chaque être créé, alors nous devons savoir que la dévotion envers Lui exige la plus grande bonté envers l'ensemble de Sa création. Nous devons traiter chaque créature avec taqwā, ou révérence envers son Créateur. Dieu est le Seigneur de chaque espèce, de chaque génération et de chaque être créé individuel. Par conséquent, pour clarifier nos obligations éthiques, rabb al-ʻālamīn est compris comme le « Seigneur de tous les êtres », ou le « Seigneur de tout ce qui existe », tout ce qui a été et tout ce qui sera. Tous les êtres créés ont une valeur inhérente en raison de leur création par Dieu. Exclure un être créé de toute considération morale est une violation du principe du Tawhīd.[71]

3.2 Les conséquences de la mise en pratique de ce principe sont considérables. Cela signifie que, d'un point de vue éthique, nul ne peut faire du bien-être d'une partie de la création de Dieu un but ultime sans considérer consciemment et explicitement le bien-être de l'ensemble. Peut-on viser le bien-être exclusif de sa propre nation et présumer que cela ne nuira pas à d'autres nations ? Peut-on viser le bien-être des hommes (ou « de l'homme ») et présumer que cela ne dévalorisera pas les femmes ? Peut-on viser le bien-être des riches et présumer que cela mènera au bien-être des pauvres ? Peut-on viser le bien-être de la génération actuelle et présumer que cela ne privera pas les générations futures de leur héritage légitime ? Peut-on viser le bien-être humain et présumer que cela ne dévastera pas la myriade d'autres espèces avec lesquelles nous partageons la Terre ? Les gouvernements et les économies sont en grande partie dirigés par des gens qui partagent précisément ces présomptions. Toutefois, elles ne sont pas compatibles avec le service d'amour d'un seul Dieu Tout miséricordieux, Seigneur de tous les êtres. En effet, viser moins que le bien de tous les êtres et en faire notre ultime objectif est une parodie de notre foi. C'est inadmissible et immoral, car cela viole la principale exigence éthique du *tawhīd*.[72]

Révérer Dieu dans Ses créatures

3.3 ***Taqwā : une attitude de révérence, de crainte et de prudence.*** Dieu est le Seigneur de toute chose et Il est le Souverain du jour du jugement dernier, le jour de la Résurrection : ce jour-là, Il nous jugera par rapport à toutes Ses créatures.

Ce jour-là, les hommes sortiront séparément pour voir les œuvres qu'ils auront accomplies sur terre. Quiconque aura accompli un atome de bien le verra, et quiconque aura commis un atome de mal le verra. (99:6-8)

Le mot *dharrah*, généralement compris comme « atome », « particule » ou « corpuscule », signifie également la plus petite des fourmis, l'une des plus petites formes de vie visibles à l'œil nu. Ces deux significations impliquent que le Seigneur de tous les êtres nous jugera dans notre traitement des plus petits êtres créés. C'est pourquoi nous devons Le révérer dans notre comportement envers tout être, aussi petit soit-il. Aucun être n'est insignifiant. Dieu est le Seigneur de toute chose, et Il nous jugera par rapport à toutes Ses créatures. Ainsi, nous devons Le révérer dans notre conduite envers chaque homme, chaque femme, chaque enfant. Nous devons Le révérer dans notre manière de traiter chaque bête, chaque oiseau, chaque insecte, chaque plante, chaque rivière, chaque rocher... Chaque créature, aussi insignifiante qu'elle puisse nous paraître, est une créature de Celui qui est Immense, au-delà de toute mesure ; un signe de Celui qui l'a créée. Chacune représente un monde qui ne se répétera jamais et qui révèle la gloire transcendante de son Créateur.[73] Aucune n'est créée en vain ; toutes sont créées pour le bien. Nous ne devons donc traiter aucun être avec malveillance ni prendre une vie sauf pour le bien.[74] De la rencontre avec le Seigneur de tous les êtres, Qui nous tient responsables de la manière dont nous traitons chacun d'entre eux, découle l'attitude de taqwa : une conscience et une révérence profondes envers le Seigneur de tous les êtres, associées à une attention et une prudence extrêmes dans notre traitement de Sa création. Cette attitude est l'essence même de la noblesse. ***« Le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux.*** » (49:13)

Bienfaisance envers Tous

3.4 ***Ihsān : bienfaisance envers tous.*** L'attitude de révérence dans la dévotion envers Dieu trouve son achèvement dans des œuvres de bienfaisance et de beauté : sa plus haute manifestation dans nos actions est de servir le Seigneur de tous les êtres en pratiquant la bienfaisance envers toutes Ses créatures. Les bonnes œuvres sont le but même de la vie et de la mort [75]

Celui qui a créé la mort et la vie pour vous mettre à l'épreuve et connaître parmi vous le meilleur en œuvre... (67:2)

Faire le bien ne suffit pas : nous sommes tenus de faire le plus grand bien, comme si nous voyions le Seigneur de tous les êtres devant nous, car le Seigneur de tous nous voit. **[76]** Le prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, a déclaré que « Dieu a prescrit la plus grande bonté, beauté et excellence (ihsān) à l'égard de chaque chose ». [77] Les versets suivants du Coran suggèrent que le critère primordial dans le choix entre des lignes d'action alternatives ou entre des règles apparemment légitimes est celui qui est le meilleur, le plus bénéfique, le plus beau, le plus excellent, le meilleur (ahsan) :

…Annonce-la à Mes serviteurs qui écoutent ce qu'on dit et suivent ce qu'il y a de plus vrai. Ceux-là sont ceux que Dieu dirige. Ceux-là sont ceux doués d'intelligence. (39:1718)

Montrez de la compassion envers ceux qui sont sur la Terre

3.5 ***Rahmah*: Compassion** Le Seigneur et le Soutien de tous les êtres est Tout Miséricordieux, Tout Compatissant. L'étendue de Son extrême miséricorde, de Sa grâce et de Sa compassion est au-delà de notre compréhension**.**

…Ma miséricorde embrasse tout... (7:156).[78]

Dieu a rempli l'univers de gloire, de beauté, et a donné aux êtres vivants tous les sens variés par lesquels ils et nous pouvons percevoir cette gloire et cette beauté. Comment devrions-nous répondre ? Comment devrions-nous montrer notre gratitude ? La meilleure façon de rendre grâce n'est-elle pas de Le servir ? Comment servir le Tout Miséricordieux, le Tout Compatissant ? Le prophète Muhammad, paix et salut sur lui, a dit : « Les compatissants, le Compatissant compatit envers eux. Soyez compatissant envers les gens de la Terre, vous aurez la compassion de Celui qui est au Ciel ». [79]

3.6 ***Shukr*: Gratitude.** Une autre réponse à la grâce du Tout Miséricordieux est de faire preuve de gratitude et d'appréciation, de rendre grâce pour Ses bienfaits.[80]

> ***Un signe pour eux est la terre morte à laquelle nous redonnons la vie et d'où nous faisons sortir des grains dont ils mangent. Nous y avons créé des jardins de palmiers et de vignes et y avons fait jaillir des sources pour que, de leurs fruits, ils se nourrissent, fruits qui ne sont pas l'œuvre de leurs mains. Eh quoi ! Ne sont-ils pas reconnaissants ?*** *(36:33-35)*

Le Coran nous éveille à nous réjouir de la beauté de l'univers, à nourrir nos émotions ainsi que nos corps, comme le montrent les versets coraniques qui décrivent la beauté, la parure et la splendeur de la création et nous suscitent à la savourer et à nous en délecter. Ces versets attirent l'attention sur la beauté et la parure dans les cieux (15:16, 37:6, 67:5) et sur la Terre : la croissance des plantes du désert après la pluie et la floraison des palmiers dattiers (29:60 ; 22:5 ; 50:10), les bosquets et les jardins, et le bétail comme les chevaux, les mulets, les ânes et les chameaux (16:5-6 ; 8). Le Coran oriente ainsi nos sentiments et nos sens pour embrasser la beauté et la perfection du Créateur au-delà de la création (32:7 ; 27:88). Si un poète voit la beauté en toutes choses à travers sa sensibilité artistique, un croyant voit la beauté en toutes choses à travers la sensibilité spirituelle de sa foi et perçoit la beauté du Créateur dans la perfection de ce qu'Il a fait.[81]

Les signes du Tout Miséricordieux

3.7 **Répondre aux signes du Tout Miséricordieux.** Le Coran décrit les signes de la création comme révélant la connaissance de Dieu et Ses desseins aux personnes qui réfléchissent, qui sont intelligentes et qui se souviennent ; la considération de ces bénédictions nous oblige à être reconnaissants. [82] Nous devons interagir avec la création avec considération et gratitude (shukr). Comme la louange à Dieu, le shukr est ressenti dans le cœur et exprimé par les lèvres, mais il doit aussi être exprimé par les membres, en faisant de bonnes œuvres (as-sālihāt) et dans le plus grand bien (ihsān) envers les créatures de Dieu. La gratitude pour les bénédictions de Dieu se manifeste par leur utilisation selon les fins pour lesquelles elles sont créées, ainsi qu'en prenant soin de ces bénédictions, en les maintenant et en les augmentant.[83]

3.8 **Comprendre les signes du Tout Miséricordieux.** Tant que nous ne comprendrons pas pleinement les signes du Seigneur Tout Miséricordieux de tous les êtres, notre capacité à prendre soin des bienfaits qui nous sont accordés semble peu probable, et encore moins à nous occuper de la Terre. Une telle compréhension exige de la connaissance, du discernement et de la sagesse. Le prophète Muhammad, paix et salut sur lui, a déclaré que la recherche du savoir est une obligation pour tout fidèle, tant pour les hommes que pour les femmes,[84] car la connaissance des signes de l'Écriture et de la création conduit à la crainte révérencielle :

N'as-tu point vu que Dieu fait descendre du ciel une eau grâce à laquelle Il fait pousser des fruits de couleurs variées ? Les montagnes ont des stries de diverses couleurs, blanche, rouges ou très noires.
Sont également de couleurs différentes, les hommes, les animaux, le bétail. Seuls les savants redoutent Dieu, parmi Ses serviteurs… *(35:27-28)*

3.9 Il est clair, cependant, que tout apprentissage n'inculque pas une crainte révérencielle ; tout apprentissage ne cultive pas la recherche du plus grand bien et de la plus grande beauté. Nos institutions éducatives et les programmes d'études existants sont, en grande partie, à l'origine de notre échec dans la gestion de la planète en tant que khalīfahs sur Terre. Ils nous ont fourni les compétences pour lancer et perpétuer la crise écologique que l'humanité et toute vie sur Terre subissent aujourd'hui.[85] Malgré les efforts courageux déployés par d'innombrables éducateurs pour les réformer, ils participent toujours au rêve irréfléchi, imprudent et dangereux de l'homme moderne de gérer la Terre et ses systèmes, dans toute leur complexité, sans se demander si cela pourrait un jour être accompli en toute sécurité. Entreprenons plutôt de nous gérer nous-mêmes : nos désirs, nos économies, nos politiques et nos communautés.[86] Nous pourrions nous remodeler pour nous adapter à une planète finie, plutôt que d'essayer de remodeler la planète pour l'adapter à nos désirs infinis.[87] Pour commencer à guérir les communautés de vie que nous avons si profondément blessées, pour devenir des *khalīfahs* bienveillants et compétents sur la Terre, nous avons besoin d'une conscience spirituelle de notre relation avec le Créateur, d'une part, et d'une compréhension profonde de la création *('ilm al-khalq)* et de notre place en son sein. Nous mettons la première en place en cultivant les pratiques spirituelles de notre foi et la seconde en cultivant notre relation avec la création.

3.10 **Compréhension expérientielle de la Création.** Au cours des dernières décennies, il y a eu un consensus mondial relatif à la nécessité pour la population humaine de la Terre de prendre conscience, de se préoccuper de l'environnement global et de problèmes qui y sont associés et d'acquérir « les connaissances, les attitudes, les compétences, les motivations et l'intérêt actif permettant de s'employer individuellement et collectivement à résoudre les problèmes présents et à prévenir l'apparition de nouveaux problèmes ». [88] Avant que les gens soient confrontés à de graves problèmes environnementaux, ils doivent avoir la possibilité d'être plongés en pleine nature afin de découvrir la joie et la beauté du monde naturel. [89] Cette situation est toutefois compliquée, par le fait que plus de la moitié de la population humaine vit aujourd'hui dans des centres urbains et, de surcroît, par le sinistre dilemme que suscitent la diminution des espaces naturels non délimités et leur disparition rapide, à mesure que les populations humaines croissent et que notre appétit pour les biens de consommation augmente.[90] Dans les cultures islamiques, il existe une forte tradition selon laquelle le désert représente la vérité spirituelle : les prophètes — Moïse, Elie, Jean (Yahya), Jésus, Muhammad et d'autres, paix et salut de Dieu sur eux — sont allés dans le désert pour rencontrer la Face du Seigneur de tous les êtres et en sont revenus avec la sagesse et la vérité de la

révélation.[91] Dans les cultures islamiques, il existe une forte tradition selon laquelle le désert représente la vérité spirituelle : les prophètes — Moïse, Elie, Jean (Yahya), Jésus, Muhammad et d'autres, paix et salut de Dieu sur eux — sont allés dans le désert pour rencontrer la Face du Seigneur de tous les êtres et en sont revenus avec la sagesse et la vérité de la révélation.[92]

3.11 Dans les sociétés islamiques contemporaines, comme dans d'autres, les expériences dans les espaces naturels et les valeurs de ces derniers se dégradent. Les communautés rurales de nombreux pays islamiques sont toujours en phase avec les rythmes des déserts, des steppes, des montagnes, des forêts, des terrains marécageux et des côtes maritimes où elles vivent, mais leurs liens avec la terre s'affaiblissent.[93] Les musulmans n'ont ni complètement oublié la théologie de la nature qui est incarnée dans l'Islam ni entièrement perdu leur vision sacrée du cosmos et de la Terre.[94] Cependant, nous avons besoin d'expériences authentiques dans la nature sauvage pour saisir plus pleinement le sens de ces enseignements. Nous devons développer des relations authentiques avec les espaces et les animaux sauvages, et découvrir une expérience de joie dans le monde naturel. L'éducation écologique est mieux apprise, non pas dans les salles de classe, mais dans les espaces sauvages où les rythmes de la nature prédominent, et où la communauté de vie n'est pas contrôlée par les êtres humains. Si Dieu le veut, cela nous aidera à devenir de meilleurs gardiens de la Terre, grâce à une compréhension expérientielle des processus qui l'ont façonnée et de la diversité de la vie que ces lieux abritent.

3.12 Nous exhortons les éducateurs des pays islamiques et du monde entier à faire l'expérience viscérale que procure la joie de découvrir la création naturelle dans la nature, puis à établir un contact viscéral avec la nature sauvage d'une manière qui oblige les participants à la comprendre, la respecter et en prendre soin ; à proposer les immersions les plus riches et les plus réfléchies qu'ils puissent concevoir dans la nature sauvage, en associant la connaissance scientifique aux arts, à l'aventure et, surtout, à l'éthique et à la réflexion spirituelle, afin de préparer les dirigeants de demain et de leur permettre de pratiquer et de communiquer l'éthique plus large de la responsabilité sur la Terre.

Pratiques spirituelles

3.13 Les pratiques rituelles de l'islam fournissent un profond ancrage dans les valeurs spirituelles et éthiques, en particulier dans cette attitude de révérence, de crainte et de prudence qu'est la *taqwā*:

Ô hommes ! Adorez votre Seigneur — qui vous a créés vous et vos devanciers — afin de vous préserver de Son châtiment. (2:21)

Le fait de voir partout l'acte créateur de Dieu et d'être pleinement conscient de la présence divine qui entoure et imprègne tant le monde de la nature que celui de la culture humaine renforce la dimension morale des personnes et les motive à agir en conséquence.

3.14 **La Shahādah : témoignage** Lorsque nous embrassons la foi de l'Islam, lorsque nous sonnons l'appel à la prière, lorsque nous prions, et à d'innombrables autres moments tout au long de notre vie, nous témoignons de l'unicité de Dieu, le Seigneur de tous les êtres, que nous devons respecter avec révérence, et que nous sommes obligés de servir par la plus grande bonté envers tous les êtres,

et nous sommes témoins de la prophétie de Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, qui l'a envoyé comme une miséricorde qui s'étend à tous les êtres.

3.15 **Salāh: Prière.** Dans les prières prescrites, nous subissons une profonde immersion dans les valeurs et l'éthique de notre foi, cinq fois par jour. Nous nous joignons à toutes choses dans les cieux et la Terre pour prier et glorifier Dieu, car chaque chose connaît sa prière et sa glorification, et Dieu sait ce qu'ils font (17:44 ; 22:18 ; 24:4). Les moments de prière sont connus par la position du soleil ou ses effets sur la nuit. Nous nous préparons à la prière avec de l'eau pure, ou s'il n'y en a pas, avec de la poussière propre. Nous nous tenons dans un lieu de prière ; s'il est en plein air, tant mieux, car le prophète Muhammad a dit, paix et salut sur lui, *La Terre a été faite pour moi un lieu de prière et un moyen de se purifier. Quiconque de ma communauté devant prier, alors qu'il prie*.[95]

Nous nous tenons face à la Kaaba de la Mecque, initialement le lieu de culte construit pour le Seigneur de toute la création, et récitons l'invocation : ***« … je tourne mon visage vers Celui qui a créé les cieux et la Terre… »*** (6:79). Nous entamons notre prière avec les versets d'ouverture du Coran, *Sūrat al-Fātihah,* qui sert à rafraîchir et à clarifier notre relation avec le Créateur et les créés, cinq fois par jour. Elle commence par la louange et la gratitude envers le Seigneur de tous les êtres, qui est Miséricordieux envers tous, compatissant envers chacun, et qui est le seul à juger chaque acte. Nous déclarons notre dévotion au Seigneur de tous et implorons Son aide : l'aide demandée concerne l'orientation vers la voie de ceux qui sont bénis par le Seigneur de tous — qui, dans la crainte révérencielle et la compassion envers tous les êtres, font le plus grand bien à tous et non la voie de ceux qui, par la corruption, la destruction, la cruauté ou l'injustice, encourent la colère du Seigneur de tous ni la voie de ceux qui, par égarement ou irréflexion, gâchent leurs vies en vain.[96]

3.16 ***Zakāh*: Aumône.** Une fois par an, les musulmans sont tenus de donner, au-delà d'un certain minimum afin que les plus démunis en soient exemptés, un quarantième de leur épargne monétaire et diverses proportions de leurs récoltes et de leur bétail aux pauvres et aux nécessiteux, afin de purifier le reste qui est conservé. La richesse est purifiée en partageant son surplus avec ceux qui sont dans le besoin. La garantie du droit des pauvres sur la fortune des riches par l'aumône obligatoire permet de lutter contre la pauvreté, la maladie et l'ignorance, trois des principaux facteurs qui entravent la protection de l'environnement.[97]

3.17 **Siyām : jeûne.** Chaque année, pendant un mois complet, les musulmans jeûnent chaque jour des premières lueurs de l'aube jusqu'au coucher du soleil. Nous commençons notre jeûne et le terminons avec l'observation du croissant de lune. Nous nous abstenons de manger, de boire et d'avoir des relations conjugales pour célébrer le mois de Ramadan au cours duquel le Coran a été révélé pour la première fois au prophète Muhammad, paix et salut sur lui, dans une grotte sur le mont Hirā' près de La Mecque. Le jeûne pendant ce mois nous rend conscients de notre dépendance à l'égard de notre Seigneur, reconnaissants pour les bénédictions de la nourriture, de la boisson et de l'amour physique intime, et nous amène à apprécier ces bénédictions. En éprouvant les affres de la faim et de la soif pendant un mois, nous apprenons la compassion pour ceux qui souffrent de la faim et de la soif, qu'il s'agisse d'êtres humains ou d'autres formes de vie. Et nous apprenons la constance, la volonté et la maîtrise de soi. Nous jeûnons dans un esprit de célébration, et nous terminons notre jeûne par un festin et le don de nourriture en aumône.[98]

3.18 **Once Hajj : Pèlerinage**. Une fois dans notre vie, si nous en avons les moyens, nous accomplissons un pèlerinage à La Mecque, dans le Haram, le sanctuaire primordial ou la zone protégée sur Terre, où les plantes et animaux indigènes ne peuvent être ni tués, ni blessés, ni dérangés, et pendant ce pèlerinage, nous nous efforçons de vivre en harmonie avec tous et de ne leur causer aucun dommage. Nous parcourons alors les mêmes collines et les mêmes vallées que les prophètes Abraham, Ismaël et Muhammad, paix et salut sur eux, ainsi que leurs épouses, leurs compagnons et toutes les générations de fidèles qui sont venus après eux, ont arpentées. Nous voyons les mêmes rochers, respirons le même air, foulons les mêmes sables, buvons la même eau de Zamzam et voyons les mêmes espèces de plantes et d'animaux qu'eux. Habillés de la même manière, dans des vêtements simples comme des linceuls de mort, nous faisons notre prière dans la plaine d'Arafat, passons une nuit sous les étoiles à Muzdalifah et campons trois jours dans la vallée de Minā. Nous jetons des pierres sur les symboles du mal et nous sacrifions du bétail, prenant la vie pour nourrir la vie dans le sacrement. .[99] Nous tournons autour de la Kaaba, la première maison de culte dédiée au Dieu de tous les êtres, et si, par le plus heureux des hasards, nous pouvons embrasser la Pierre noire, le dernier fragment restant de cette maison originelle, dans le geste le plus tendre connu de l'humanité, par lequel nos lèvres rencontrent symboliquement celles du prophète Muhammad, paix et salut sur lui, et de tous les pèlerins qui l'ont suivi dans ce geste,[100] et de tous ceux qui le feront après nous jusqu'au Jour de la Résurrection.

Un bel exemple : Une miséricorde pour tous les êtres

3.19 Dans le Coran, Dieu décrit le prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, comme une miséricorde pour les mondes : une miséricorde pour toute la création, une miséricorde pour tous les êtres.[101] **« Nous ne t'avons suscité que par miséricorde pour l'humanité »** (21:107).

3.20 Dans ses actions, ses enseignements et ses règles, il a pratiqué la crainte révérencielle, la bonté sans bornes et la compassion envers toute la création. Il a appelé l'humanité à une théologie de la nature qui célèbre les signes de la gloire divine en tous les êtres créés, les chérit et les défend. Il s'est battu pour et a établi un ordre selon les préceptes de Dieu, par lequel les droits de tous les êtres créés sont défendus.[102] Il a enseigné une éthique d'une noblesse sans pareille, d'une compassion sans limite, d'une attention incomparable et de la bienfaisance à chaque chose, et non pas comme des idéaux sentimentaux qui éludent les vrais dilemmes éthiques de la vie dans un monde où prendre la vie est inévitable, où la vie doit se nourrir de la vie pour vivre. Non seulement il a enseigné, mais il a combattu et a établi des lois pour assurer les droits et le bien-être de tout ce qui est.[103]

3.21 Même lorsqu'il devint l'homme le plus puissant de toute l'Arabie, il a vécu en douceur sur la Terre. Il vivait frugalement dans une maison en terre glaise, raccommodait ses propres vêtements et ne mangeait de la chair que rarement. Un jour, il a reproché à sa femme 'A'ishah la manière dont elle a traité un chameau non entraîné, en disant : « 'A'ishah, Certes Dieu est doux et aime la douceur, et Il donne avec la douceur ce qu'Il ne donne pas avec la violence, ni avec toute autre chose ».[104] Un jour, il a consolé un chameau affolé, puis a demandé à son propriétaire : « Ne crains-tu pas Dieu pour cet animal que Dieu a mis en ta possession ? Il s'est plaint que tu le gardes affamé et que tu la charges jusqu'à l'épuisement ».[105] Il a interdit aux êtres humains de rabaisser leurs semblables pour s'amuser. Il a proscrit les combats organisés d'animaux. [106] Malgré sa douceur, il maudit celui qui considère une créature dotée de l'esprit de vie comme cible de tir.[107] Il a raconté à ses compagnons

les exemples d'une personne remerciée par Dieu et à qui Il a pardonné les péchés pour avoir donné de l'eau à un chien assoiffé,[108] et d'une autre punie par Dieu en enfer pour avoir fait mourir de faim un chat.[109] Il a ordonné à l'un de ses compagnons qui avaient enlevé des oisillons de leur nid de les remettre au nid et à la mère oiseau, qui se battait pour les protéger..[110] Lorsqu'il est tombé sur un feu allumé sur une fourmilière, il a ordonné : « Éteins-le, éteins-le ! »[111]

3.22 Qui, dans l'histoire de l'humanité, a accompli ce qu'il a fait pour conserver la diversité de la vie sur Terre ? Il a interdit l'abattage de tout arbre se trouvant dans les étendues sauvages, qui fournit une ombre précieuse ou la subsistance, pour les gens ou les animaux,[112] et a déclaré : « Lorsque quelqu'un plante un arbre ou sème une graine et qu'une créature de Dieu mange de ce que produit ce végétal, cela lui sera compté comme une aumône à son actif ».[113] En émigrant à Médine, il a créé une zone inviolable englobant cette ville oasis et ses palmeraies, dans laquelle la végétation indigène ne peut être coupée et où les animaux sauvages ne peuvent être chassés ou même dérangés, et autour de cette zone, une aire protégée plus large (himā), dans laquelle les arbres et arbustes sauvages ne peuvent pas être abattus.[114]

3.23 Lors d'une marche de Médine à La Mecque avec une armée de 10 000 hommes, il a rencontré une chienne et sa portée de chiots, et a chargé un garde de veiller sur elle pour s'assurer que personne ne la dérange.[115] Lorsqu'il est entré en triomphe à La Mecque, la ville qui l'avait persécuté ainsi que sa communauté de foi, qui avait tué un grand nombre de ses compagnons et qui avait tenté, à plusieurs reprises, de les anéantir, celle-ci s'attendait à de terribles représailles. Pourtant, il a pardonné à ses habitants en disant : ***« Je ne vais pas vous faire de reproches aujourd'hui. Allez, vous êtes libres ».(***12:92).[116] Il a ensuite rétabli la zone inviolable de Dieu entourant et englobant La Mecque — la zone protégée primordiale sur Terre — où aucun arbre sauvage, aucun arbuste, aucune végétation ne peuvent être coupés, et où aucun animal sauvage ne peut être chassé ni dérangé. Avant sa mort, il est retourné en pèlerinage une fois de plus à La Mecque et y a rassemblé un grand nombre de personnes pour entendre les déclarations connues sous le nom de « Sermon d'adieu », dans lesquelles il a proclamé : *Ô gens ! Votre Seigneur est unique. Votre père est unique. Vous êtes tous issus d'Adam, et Adam est issu de terre. Le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est celui qui Le craint le plus : Un Arabe n'est point supérieur à un non-Arabe, et un non-Arabe n'est point supérieur à un Arabe; et les Blancs ne sont point supérieurs aux Noirs, de même que les Noirs ne sont point supérieurs aux Blancs. Aucune personne n'est supérieure à une autre, si ce n'est en piété et en bonnes actions.*[118]

3.24 Pour toutes ces raisons, nous célébrons le prophète Muhammad en tant que modèle de compassion, de crainte révérencielle et de bonté extrême envers toute la création. Paix et salut de Dieu sur lui, ses épouses et ses compagnons. Son exemple est à jamais devant nous pour que nous l'imitions. Nous exhortons tous nos coreligionnaires musulmans, en particulier ceux qui enseignent aux jeunes, à étudier son exemple en profondeur et à s'efforcer de le mettre en œuvre dans leur vie. Nous invitons également toutes les personnes qui ne suivent pas notre foi à tenir compte de son exemple, tout comme nous invitons tous les habitants de la Terre à chérir et à célébrer le meilleur de tous les prophètes et grands sages, philosophes et maîtres de sagesse de l'Orient et de l'Occident en ce qui concerne la gestion de la Terre et de ses communautés de vie.

Chapitre 4



Équité, impartialité et justice dans le partage des sources de vie

La prospérité en perspective

4.1 En regardant des images de la Terre prises depuis l'espace, nous réalisons qu'elle fonctionne essentiellement comme un système fermé en termes de matière. Depuis des temps immémoriaux, presque tout ce dont la vie sur Terre a besoin nous a été fourni par ce système, alimenté par le flux d'énergie du soleil et influencé par l'attraction de la lune, avec les myriades d'éléments, la poussière d'étoiles, l'air, l'eau et les nutriments qui circulent constamment dans leurs différents cycles.[119] Cela nous amène à reconnaître que la surface, les matériaux et les ressources de la Terre sont limités. Le Coran nous rappelle que tout a des limites : ***Dieu "a créé toute chose avec mesure"*** (25:2), ***"toutes choses Nous les avons créées avec mesure"*** (54:49), et dans l'avertissement : ***« Mangez et buvez, mais ne gaspillez pas, car Dieu n'aime pas ceux qui gaspillent par excès »*** (7:31 ; voir aussi 6:141). Cela nous met en garde contre le dépassement des limites.

4.2 Il est fort probable que les années 2020 et 2021 resteront dans l'histoire comme des périodes où l'humanité a été collectivement confrontée à l'un de ses plus grands défis. Malgré nos préoccupations concernant le changement climatique et d'autres catastrophes environnementales, nous avons lutté pour contrôler un virus capable d'affecter chaque être humain. Le virus de la Covid-19 a révélé les failles de notre monde de plus en plus restreint. Les pays les plus riches ont acheté des millions de doses du vaccin nouvellement développé, laissant les pays les plus pauvres sans, exposant ainsi les inégalités et les injustices qui règnent dans notre village planétaire.

4.3 La planète sur laquelle nous vivons aujourd'hui est surchargée et surchauffée en raison de la croissance rapide de la population et de l'économie. Nos effectifs croissants continuent d'exiger davantage des ressources en diminution du monde naturel. On estime que lorsque la glace s'est retirée il y a environ 12 000 ans, la population humaine de la Terre était d'environ 4 millions. En près de 14 000 ans, elle a atteint 1,6 milliard en 1900, et 120 ans plus tard, nous sommes désormais environ 7,8 milliards d'âmes. La population devrait culminer à environ 11 milliards d'ici 2100.[120] Comment cette multitude sera-t-elle nourrie, vêtue et logée ? Et dans quel état sera la planète d'ici 2100 si nous continuons à la dégrader comme nous le faisons actuellement ?

4.4 Il est reconnu qu'une population instruite contribue à réduire les effectifs humains en limitant la taille des familles. Cependant, l'espoir qu'une population éduquée réduirait l'impact de l'homme sur l'environnement ne s'est pas concrétisé. L'éducation tend à générer une classe moyenne de consommateurs prospères, entraînant ainsi une croissance économique. Mais comment pouvons-nous favoriser une croissance continue alors que les ressources se raréfient ? Les pays industrialisés avancés, avec leurs populations très éduquées de consommateurs, sont les principaux responsables du changement climatique et de la dégradation de notre planète, souvent au détriment des sociétés plus pauvres. Malgré les engagements nationaux et internationaux en faveur du développement

durable, le fossé entre riches et pauvres ne cesse de se creuser alors que l'environnement continue de se détériorer. Cela soulève des questions sur la nature de la belle vie promise par nos institutions. Quelles sont les limites de la belle vie et de la prospérité que nous convoitons ? Le Coran nous dit : ***« Ne déclarez pas illicites les bonnes choses que Dieu vous a rendues licites, mais ne commettez pas d'excès »*** (5:87). Comment tous les 7,8 milliards d'entre nous peuvent-ils adopter des modes de vie raisonnablement satisfaisants tout en réduisant notre impact sur le monde naturel ? Comme l'a fameusement dit Mohandas Gandhi : « La Terre pourvoit assez pour les besoins de chacun, mais pas pour l'avidité de chacun ».[121] La discussion suivante met en lumière les enseignements islamiques pertinents concernant le mode de vie, les ressources naturelles, l'usufruit et la propriété, ainsi que l'économie, le commerce, la finance et la gouvernance.[122]

Développement et mode de vie

4.5 Le développement — la modification de la Terre et de ses ressources pour satisfaire les besoins humains et améliorer la qualité de vie — figure en tête de liste des priorités dans de nombreux pays musulmans. Certains d'entre eux sont actuellement parmi les plus pauvres et les moins développés de la planète. Pour la plupart de ces pays, l'espérance de vie, l'alphabétisation et le revenu sont faibles, alors que la mortalité maternelle et infantile est élevée. Mais que signifie exactement le développement dans un contexte islamique et quels en sont les coûts environnementaux ? Traditionnellement, l'islam s'inscrit dans une approche équilibrée qui n'est ni extravagante ni ascétique. Le Coran nous dit de rechercher le bien du monde matériel actuel en parallèle avec le bien spirituel ultime de l'au-delà et de prier :

> ***… Seigneur, accorde-nous bonheur ici-bas et félicité dans l'au-delà, et préserve-nous du châtiment de l'enfer !*** (2:201)

Qu'est-ce que cela implique en ce qui concerne les modes de vie auxquels nous aspirons? En cherchant le bien du monde actuel, qui est éphémère par définition, nous ne devons pas perdre de vue que la priorité revient au bien éternel de l'au-delà. Notre quête du bien-être matériel ne doit pas se faire au détriment de notre bien-être spirituel : elle doit être soumise à des contraintes éthiques. [123]

4.6 Fondé sur une croissance économique continue, entretenue par l'usure/l'intérêt (*ribā*), l'ordre économique contemporain est par nature insatiablement consumériste, non durable et contraire aux principes de l'islam. Outre la question de savoir s'il nous est possible de profiter du mode de vie des nations industrialisées modernes, il convient de nous demander si, à la lumière des enseignements islamiques, cela est autorisé. Alors que le prophète Muhammad, paix et salut sur lui, et ses compagnons se sont réjouis des choses de ce monde (leurs conjoints et leurs enfants, un verre d'eau froide, un vallon verdoyant, une belle monture et la pluie tombant sur leurs épaules), leurs vies étaient résolument ascétiques, compte tenu des normes actuelles.

4.7 L'objectif du développement n'est certainement pas de consommer le plus possible, mais de permettre aux individus de mener une vie saine, épanouissante et exaltante. Il est en effet possible de vivre une vie saine et remplie de bonheur sans consommer excessivement les ressources de la Terre. C'est facile à proclamer, mais plus difficile à mettre en pratique, en particulier à l'échelle nationale ou mondiale. Nous exhortons les juristes, les économistes et les écologistes musulmans à travailler avec les administrations et les communautés locales de leur pays pour prescrire des

mesures visant à stabiliser et à réduire notre consommation de ressources tout en améliorant la qualité réelle de vie. Nous leur demandons instamment de veiller à ce que le développement réponde aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs, et à ce qu'il ne menace pas l'intégrité de la nature ou la survie d'autres espèces.

4.8 Les limites de la croissance démographique : La population que la Terre, ou l'un de ses pays, peut supporter dépend à la fois du nombre de personnes et de la quantité d'énergie ainsi que d'autres ressources que chaque personne consomme et gaspille. Les spécialistes de l'environnement, en conjonction avec les pays non industrialisés moins riches, ont souligné que, à presque tous les égards, les pays industrialisés occasionnent davantage de dégradations environnementales,[124] que les nombreuses populations du monde non industrialisé en raison d'une utilisation excessive et préjudiciable des ressources de la Terre. Certains ont demandé une redistribution équitable des ressources en lieu et place de contrôle démographique. Toutefois, même avec une répartition plus équitable des ressources, nous devons faire face au fait que le rythme auquel nous procréons aura une incidence directe sur le mode de vie auquel nous et nos descendants pouvons aspirer de façon réaliste.[125] La question que nous devons nous poser n'est pas simplement de savoir le nombre d'êtres humains que la Terre peut supporter, mais également le nombre qu'elle peut supporter en termes de santé et de bonheur, là où la justice distributive règne.

4.9 Nous estimons que les interventions draconiennes des États visant à limiter le nombre de descendants dans chaque famille sont contraires à l'éthique, tout comme les tentatives autocratiques visant à bloquer l'accès à la plupart des moyens de contrôle des naissances. Le droit de jouir du trésor précieux que représentent les enfants est fondamental dans l'Islam, et il est difficile de limiter la liberté d'un individu de procréer par contrainte légale. La progéniture est décrite dans le Coran comme une parure de ce monde, et les juristes ont estimé que la préservation de la descendance est l'un des objectifs essentiels de la loi islamique.[126] Comme tout le monde sur Terre, les familles musulmanes sont confrontées à un compromis entre la bénédiction d'élever un grand nombre d'enfants et celle de fournir une éducation, une instruction et des soins de santé de haute qualité. Les individus ont besoin de liberté, de responsabilisation et d'informations fiables pour faire des choix rationnels et éthiques à la lumière de leur situation personnelle et des principes éthiques de notre foi.[127]

Les Sources de la Vie

4.10 10 L'air que nous respirons, l'eau que nous buvons, le sol que nous cultivons et toutes les communautés de vie avec lesquelles nous partageons la Terre et dont nous dépendons sont communément appelés ressources. Mais si nous considérons l'association du mot arabe — *mawārid* — avec les sources et autres points d'eau, cette ressource vitale dont tous les êtres vivants sur Terre sont faits et dont dépendent les vies de tous, on pourrait comprendre qu'il s'agit plus fondamentalement des sources de la vie. Dans le système économique qui domine le monde moderne, les ressources en matières premières et les produits agricoles primaires sont considérés comme des marchandises à acheter et à vendre. On estime que les ressources et les marchandises n'ont aucune valeur intrinsèque, mais seulement la valeur que les êtres humains leur attribuent. Cependant, comme mentionné précédemment, le Coran décrit ces choses, vivantes comme inertes, comme les signes de Dieu, les créations de Dieu, les soumis à Dieu, les glorificateurs de Dieu, les adorateurs de Dieu. Rien de ce que Dieu, le Tout-Puissant et Glorieux, a créé n'est sans valeur. Rien n'est créé de manière arbitraire ou en vain. Tout est créé dans la Vérité et pour le Droit, et chacun a

des droits sur nous. Toutes les choses créées ont une inviolabilité fondamentale (*hurmah*), que les êtres humains sont tenus de respecter. Nous ne sommes pas libres de les négliger ou de les ignorer, encore moins de les gaspiller, de les épuiser, de les dégrader ou de les souiller, de les traiter avec désinvolture ou excès. Nous avons l'obligation de considérer et de vénérer leur Créateur en les utilisant.

4.11 Quant à nos semblables, les animaux sauvages et domestiques avec lesquels nous partageons la Terre, le Coran les décrit comme des communautés semblables aux nôtres (6:38). Leur valeur en tant que communautés précède leur valeur en tant que marchandises. Aucune marchandise ne doit être dénigrée ou maltraitée ; toutes doivent être respectées et traitées avec soin. Néanmoins, les communautés sont traitées avec un degré encore plus élevé de révérence et de crainte (*taqwā*), de compassion (*rahmah*), et d'effort pour pratiquer la bienfaisance (*ihsān*). Le « bien commun » est explicitement compris comme incluant l'intérêt de toutes les espèces et de toutes les générations.

4.12 En droit islamique, les éléments environnementaux essentiels et les sources de vie, tels que l'eau, les zones de pâturage, le feu (y compris le bois de chauffage et autres sources d'énergie), les forêts et les terres boisées, les poissons et la faune sauvage, ne peuvent être possédés dans leur état naturel ; ils appartiennent collectivement à tous les membres de la société. Les individus ont le droit d'en bénéficier selon leurs besoins, tant qu'ils ne portent pas atteinte aux droits des autres membres ni ne les violent. En contrepartie des bénéfices qu'ils tirent de la ressource, ils sont tenus, dans la mesure du possible, de maintenir sa valeur initiale. S'ils provoquent sa destruction, sa dégradation ou son affaiblissement, ils sont considérés comme responsables de la réparation des dommages, dans la mesure où ils ont violé les droits de tous les autres membres de la société.[128]

4.13 La responsabilité de la conservation des ressources est conforme au principe juridique fondamental établi par le prophète Muhammad, paix et salut sur lui : « Le bénéfice d'une chose est en contrepartie de la responsabilité qui lui est attachée », [129] et son contraire, « La responsabilité d'une chose est une obligation qui accompagne le bénéfice de celle-ci »[130] Le droit d'utiliser de manière durable une source de vie à des fins lucratives incite à réinvestir dans sa conservation et son amélioration. De même, une part équitable des bénéfices économiques de la conservation d'une source devrait revenir aux personnes qui ont supporté la charge de sa conservation.[131] À notre avis, ces principes exigent que toutes les sources de vie, renouvelables ou non, soient utilisées efficacement et avec modération. Les sources renouvelables doivent être exploitées de manière durable : elles doivent être utilisées à des taux qui ne dépassent pas leur capacité de régénération. Bien qu'il ne soit pas possible d'utiliser les sources non renouvelables de manière durable, leur durée de vie doit être prolongée par le recyclage, une utilisation réduite et le recours à des substituts renouvelables.[132]

4.14. **La Propriété comme Usufruit.** Le droit islamique affirme la nécessité de la propriété privée. Mais sa possession n'est pas absolue ; elle est assimilée à l'usufruit. Selon les mots du juriste du XIVe siècle Abū 'l-Faraj 'Abd ar-Rahmān ibn Rajab : « Les gens ne possèdent en réalité pas les choses, car le seul véritable propriétaire des choses est leur Créateur, qu'Il soit glorifié et exalté. En effet, les gens ne possèdent rien d'autre que leur usufruit de la manière permise par la Loi révélée. ».”[133] Bien que le droit de détenir une propriété privée soit rigoureusement protégé, il existe des restrictions importantes sur son utilisation. Parmi les plus importantes de ces restrictions figurent celles concernant l'abus des droits.[134]

4.15 **Aucun dommage.** Le prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, a déclaré : « Ni tort ni riposte disproportionnée au tort — *Lā darar wa lā dirār* ».[135] En conséquence, les juristes musulmans ont statué qu'une personne invalide son droit si, en l'exerçant, elle a l'intention de causer un dommage à autrui ; ou si son exercice entraîne un dommage à autrui sans avantage correspondant pour son possesseur ; ou si, malgré l'avantage apporté à son possesseur, son exercice entraîne soit un dommage excessif à d'autres individus ou un dommage général à la société et à la création dans son ensemble (*al-khalq*). L'altération des écosystèmes et la réduction de la biodiversité tombent clairement sous le coup des dommages généraux.

4.16 L'expertise des juristes musulmans dans l'attribution des droits sur l'eau représente en condensé l'expérience que les civilisations du Moyen-Orient aride et semi-aride ont acquise au cours des millénaires dans la gestion d'une ressource rare et dans l'intégration de sa gestion dans les paramètres éthiques de l'Islam. Cette ressource essentielle, dont chaque être vivant est fait et dont chacun dépend, peut servir de base analogique pour l'attribution de droits à d'autres sources de vie qui étaient auparavant abondantes, mais qui se raréfient progressivement.[136]

4.17 Parmi les réalisations les plus remarquables de la civilisation islamique figurent les agronomies florissantes que les cultures islamiques, du Yémen et de l'Oman à l'Iran et au Turkestan, en Afrique du Nord et en Andalousie, en Inde et en Asie du Sud-Est, ont développées dans le cadre de ces droits sur l'eau. Le patrimoine agricole de la civilisation islamique est généralement connu par le mot arabe *filāhah*, qui signifie « culture », mais aussi « prospérer ou s'épanouir ».[138] Ce double sens est magnifiquement exprimé par l'auteur d'un traité sur la *hisbah* : « L'agriculture est le fondement de la civilisation : toute subsistance en découle, ainsi que les principaux avantages et bienfaits que la civilisation apporte »[139] Les méthodes horticoles de *filāhah* ont été soutenues par des techniques hautement perfectionnées de terrassement pour récolter l'eau de pluie et le sol, qui ont été développées au Yémen, à Oman, en Indonésie et dans d'autres terres islamiques. Il y avait également des aqueducs souterrains et de surface en Iran et à Oman (et autrefois dans le *Hedjaz*, '*Ayn Zubaydah*) et en Andalousie. Ces aqueducs sont connus sous le nom de *falaj* (pluriel aflāj) dans la péninsule arabique et de *qanāt* ou *kārez* dans les pays de langue persane.[140]

4.18 Le calife 'Alī ibn Abī Tālib a écrit à Mālik Al-Ashtar An-Nakha'ī, qu'il a choisi pour gouverner l'Égypte, une lettre sur la bonne gouvernance, dans laquelle il a souligné la nécessité de cultiver la terre ('*imārat al-ard*), en disant : « Sois plus préoccupé de l'état des terres que des revenus qu'elles peuvent rapporter, car ces derniers ne peuvent être obtenus que si les terres sont bien entretenues. Celui qui exige des revenus sans s'occuper de l'entretien des terres ruine la région et rend la vie difficile au peuple. Son autorité ne durera qu'un instant. »[141] En conseillant un homme qui avait récupéré et mis en valeur des terres abandonnées, le calife 'Alī a résumé avec éloquence l'éthique islamique relative à l'utilisation de la terre ainsi : « Prends-en part avec joie, pourvu que tu sois un bienfaiteur et non un spoliateur ; un cultivateur et non un destructeur. »[142]

Notre monde en dette : Croissance par exploitation ou par contribution

4.19 L'économie mondiale repose sur un subterfuge qui dévore aujourd'hui le monde naturel. L'argent est une fiction et il est décrit comme un « symbole nu, sans valeur intrinsèque propre et sans lien direct avec quoi que ce soit de spécifique »[143]. L'argent a fini par être reconnu comme de simples gages, car « il y a quelque chose d'assez magique dans la façon dont l'argent est créé. Aucune autre marchandise ne fonctionne de la même manière. La masse monétaire augmente grâce à l'utilisation ; elle s'étend grâce à la dette. Plus nous prêtons, plus nous en avons. Plus il y a d'endettement, plus il y a d'argent ».[144] L'endettement excessif, qui alimente des modes de consommation propulsés par un modèle de croissance économique insoutenable, est une cause directe de l'effondrement écologique mondial. Pendant combien de temps pouvons-nous laisser cette dette toujours croissante gaspiller les ressources réelles et tangibles d'un monde fini ?[145]

4.20 ***Ribā*.** L'Islam interdit le *ribā*, c'est-à-dire l'usure ou les gains injustes et d'exploitation réalisés dans le commerce ou les affaires, y compris le prêt à intérêt. Le *ribā* s'applique également à la création d'argent à partir de rien sous la forme d'une dette et à la perception d'intérêts sur celle-ci. Le Coran condamne ceux qui exploitent les autres par le biais du *ribā* et les avertit du châtiment dans ce monde et dans l'au-delà,

« Ce que vous donnez en usure pour accroître vos biens aux dépens de ceux des autres n'augmente en rien auprès de Dieu. Mais ce que vous donnez en aumône, cherchant la Face de Dieu, ceux-là verront leur don multiplié » (Coran, 30:39).

"Allah anéantit l'intérêt usuraire et fait fructifier les aumônes. Et Allah n'aime pas le mécréant pécheur." (2:276).

Le *Ribā* manifeste une relation de pouvoir par laquelle ceux qui en disposent ont la capacité d'exploiter ceux qui sont dans le besoin ; par laquelle l'emprunteur est obligé de travailler plus dur pour rembourser le capital créé à partir de rien et qui croît avec les intérêts composés ; par laquelle les puissants manipulent les plus vulnérables. Les riches utilisent l'argent qui n'existe pas pour pouvoir mener leurs modes de vie exagérés, ce qui finit par dégrader les écosystèmes à l'échelle mondiale. [146]

4.21 ***Zakāh*.** Le *Ribā* est tellement ancré au cœur du système économique mondial que peu d'économistes arrivent à imaginer un monde où il n'existerait pas ; cependant, au cours de la plus grande partie du dernier millénaire, le prêt à intérêt a été interdit aussi bien dans l'Europe chrétienne que dans le monde islamique. Contrairement à l'économie basée sur l'exploitation, les économistes musulmans appellent à la vision d'une économie illustrée par l'aumône purificatrice (*zakat*),[147] La zakāt est un impôt obligatoire sur la fortune. Elle est considérée sur le même pied d'égalité que la prière. D'après le Coran, ***« Observez la prière, acquittez-vous de l'aumône...»*** (2:110). Les musulmans, qui ont plus d'épargne que le minimum fixé, sont tenus de donner chaque année aux pauvres et aux nécessiteux 2,5 % de leur excédent d'épargne monétaire et diverses proportions des autres capitaux excédentaires, tels que les récoltes et le bétail, pour purifier le reste de leurs richesses. Tout comme la richesse est purifiée en partageant son surplus avec ceux qui sont dans le besoin, les sociétés sont purifiées par la circulation de la richesse des nantis aux nécessiteux.[148]

Parmi les autres contributions à cette purification, citons la sadaqa (don volontaire de la richesse excédentaire), l'awqāf (dotations caritatives), l'infāq (en vertu duquel les parents et les animaux domestiques dans le besoin ont un droit sur la richesse d'une personne), et qard hasan (prêt à titre gracieux), un prêt sans intérêt, que le Coran encourage les riches à accorder à ceux qui en ont besoin.

« Craignez Dieu, selon vos capacités ! Écoutez, obéissez, dépensez de votre bien pour vous-mêmes ! Ceux qui se prémunissent contre la ladrerie sont ceux qui prospéreront. Si vous vous imposez un beau sacrifice pour Dieu, il en doublera le mérite…»
(64:16-17).

Le Coran affirme en outre :

« Jamais vous ne parviendrez à la [véritable] piété sans avoir sacrifié de ce que vous aimez et quelque aumône que vous fassiez, Dieu, en vérité, le sait parfaitement » (3:92).

Entre frugalité et excès gaspilleur

4.22 ***Iqtisād* and *Isrāf***. Le mot arabe *iqtisād*, qui signifie frugalité, prudence, modération et conservation, est, de manière significative, le terme utilisé pour l'économie en Islam [149] T Le prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, aurait dit : « Méfiez-vous de l'extravagance et du gaspillage en matière de richesse et de dépenses ; il est de votre devoir d'être prudent, car jamais un peuple ne sera réduit à la pauvreté s'il est prudent dans ses dépenses ».[150] Le Coran guide l'humanité vers la modération, l'équilibre et la préservation..[151] Il décrit les véritables serviteurs du Tout Miséricordieux comme ***« ceux qui, dans leurs dépenses, ne se montrent ni prodigues ni avares, mais savent garder le juste milieu »*** (25, 67). La modération tend vers l'équité (*qist*) et l'équilibre qui lui est associé, alors que la démesure nourrit la transgression et l'injustice, et perturbe l'équilibre par lequel Dieu a établi la création.[152] Un hadīth bien connu montre clairement que, même en cas de ressources abondantes, le gaspillage est décrié: … le Messager de Dieu, sur lui soient les bénédictions et la paix, passa près de Sa'd qui accomplissait ses ablutions et lui dit : « Quel est ce gaspillage, ô Sa'd ? » Il répondit : *« Y a-t-il du gaspillage dans l'ablution ? » Le Prophète dit : « Oui, même si tu étais à proximité d'une rivière* ».[153]

Ainsi, il est interdit de gaspiller des ressources aussi abondantes que l'air, le sol, les océans et les forêts autrefois vastes, sans parler des autres ressources minérales et biologiques, plus rares.

4.23 **Surconsommation.** Dieu a fourni à l'humanité tout ce dont nous avons besoin et plus encore, mais la cupidité humaine ne connaît pas de limites. Dans la vision du monde islamique, la cupidité est considérée comme une sorte d'ingratitude envers notre Seigneur, le Seigneur de tous les êtres.

Certes, les êtres humains sont très ingrats envers leur Seigneur. Et c'est ce dont ils témoignent, car, certainement, c'est dans l'amour de la richesse qu'ils sont les plus féroces. (100:6-8)

L'accumulation de richesses pour elle-même — considérée comme un objectif valable dans certains systèmes économiques — est découragée. Le Coran déclare dans le chapitre intitulé « La course aux richesses.

La course aux richesses ne cessera de vous accaparer, jusqu'au jour, inéluctable, où vous serez enterrés. Mais vous saurez bientôt ! Oui, vous saurez bientôt ! Si seulement vous en aviez la certitude. Vous verrez sans aucun doute le brasier. Oui, vous le verrez de vos propres yeux Vous devrez, ce jour-là, répondre de vos jouissances terrestres (102:1–7).

Le hadīth suivant illustre l'enseignement du Prophète sur l'accumulation des richesses et l'attitude à l'égard des dettes : *Si j'avais de l'or équivalent à la montagne d'Uhud, je n'aimerais garder avec moi pendant plus de trois jours qu'une quantité pour rembourser des dettes*.[154]
D'où la nécessité de reconsidérer la poursuite de l'abondance par l'accumulation, en s'orientant vers une voie fondée sur l'épanouissement que l'on trouve en faisant sans choses inutiles.

4.24 **Une économie ouverte et équitable**. Parmi les caractéristiques marquantes du patrimoine économique islamique, on trouve l'insistance sur le fait que le bien-être des individus et de la société prime sur le profit, ainsi que les règles selon lesquelles les marchés doivent être libres pour tous les commerçants, les prix déterminés par des transactions ouvertes, et les produits accessibles à l'inspection. La thésaurisation, les monopoles, les prix excessifs et la publicité fausse ou trompeuse sont interdits. Ces règles permettent une répartition équitable des ressources et un commerce fondé sur l'équité et la justice. L'importance accordée aux droits des travailleurs est exprimée dans le hadith : « Donne au travailleur son salaire avant que sa sueur ne sèche. » L'usage de l'or et de l'argent comme moyen d'échange se prête davantage aux mesures de transparence que l'argent numérique et le système bancaire à réserve fractionnaire actuel. La position des enseignements économiques islamiques contre l'extravagance excessive favorise la circularité économique par rapport aux modèles de production linéaires.

Conduite par consultation mutuelle

4.25 L'un des droits fondamentaux des personnes est la consultation (shūrā) dans tous les domaines qui touchent à leur bien-être. En tant que khalīfah sur la Terre, chaque individu, homme ou femme, sera jugé seul pour ce qu'il a fait de sa vie, au Jour du Jugement. Cette énorme responsabilité exige la liberté de participer efficacement aux processus de planification et de prise de décision.[159] Le Coran promet que ***« ceux qui se concertent sur leurs affaires »*** (42:38) recevront de Dieu une récompense meilleure et plus durable. Que les personnes de tous les groupes sociaux et ethniques soient consultées sans discrimination ; que les plus faibles soient considérés comme les plus forts jusqu'à ce que leurs droits soient pleinement garantis et les plus forts comme les plus faibles jusqu'à ce qu'ils se conforment pleinement à la loi.[160] Le calife 'Alī ibn Abī Tālib a déclaré, « Les droits du faible seront arrachés au puissant afin de rassurer l'honnête homme et de n'avoir rien à redouter (de l'oppression) des impies ». Il a conseillé à Muhammad ibn Abī Bakr, son gouverneur en Égypte : « Regarde-les tous pareillement afin que les grands ne puissent agir impunément et que les faibles ne désespèrent pas de ta justice à leur égard ».[162]

4.26 Nous appelons les autorités gouvernementales des pays islamiques et de tous les pays du monde à donner la priorité aux mesures nécessaires pour donner du pouvoir aux impuissants et assurer la participation effective des personnes dont les intérêts sont en jeu dans les processus décisionnels, afin qu'elles puissent tirer pleinement parti de leur intelligence et de leur expérience et qu'elles ne soient pas défavorisées par des facteurs raciaux, ethniques, sexuels, religieux ou autres.[163]

Chapitre 5



Principes et pratiques pour la gestion de la Terre

Les buts de la Sharī'ah

5.1 **La Terre en tant que navire.** Ces dernières années, certains écrivains ont imaginé la planète Terre comme un navire, une arche de Noé voguant autour du soleil avec sa précieuse cargaison, les espèces vivantes, toutes liées entre elles et unies par le destin. Le prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, a illustré les responsabilités découlant de l'interdépendance par la parabole d'un bateau. Les passagers, sur le pont et en cale, ont besoin de se rendre des services, comme pour la distribution de l'eau potable. Dans son impatience à obtenir de l'eau, l'un des passagers en cale a commencé à faire un trou dans la coque avec une hache pour revendiquer son droit à boire. « Si les autres passagers l'en empêchent, » dit le Prophète, « tout le monde sera sauvé. Mais s'ils le laissent faire, tous périront. »[164] Dans cette parabole, le passager illustre le comportement et l'attitude des êtres humains de nos jours, qui, dans leur impatience d'extraire les biens qu'ils désirent de la nature, ont considérablement réduit la capacité de la Terre à entretenir la vie. La législation, la politique et l'activisme en matière d'environnement — les sujets de cette section — figurent parmi les moyens susceptibles d'empêcher nos actions.

5.2 Un des aspects distinctifs de la tradition religieuse islamique est l'accent mis sur la garantie des droits des êtres créés, qu'ils soient humains ou autres. En effet, on dit souvent que l'islam est une religion de droit.[165] La loi morale de l'Islam, dérivée principalement du Coran et de la pratique normative (*sunnah*) [166] du prophète Muhammad, paix et salut sur lui, est connue sous le nom de *chari'a*, ce qui signifie littéralement la Voie, le chemin qui mène à l'eau, la source de la vie..[167] Son objectif est de montrer la manière d'accomplir la volonté du Seigneur miséricordieux et compatissant de tous les êtres ; de vivre la vie — individuellement et collectivement — de la manière la plus morale et la plus éthique. En effet, la science de l'éthique et celle du droit sont essentiellement une seule et même chose.[169] La *chari'a* n'est donc pas seulement prohibitive et injonctive, mais également normative, traçant le référent éthique de ce qui « devrait » être : en plus des impératifs juridiques essentiels qui relèvent de la compétence des tribunaux, elle énonce des normes de comportement idéales qui ne peuvent être mises en œuvre que par la conscience individuelle et sociale. Même lorsque les tribunaux échouent ou lorsque les tribunaux islamiques n'existent pas, la chari'a établit les normes vers lesquelles les croyants doivent toujours tendre.[170]

5.3 Les principes de la *chari'a*, appliqués avec souplesse aux circonstances changeantes dans le temps et l'espace, constituent un ensemble de règles de base visant à assurer la coopération et un comportement responsable. Comme nous avons observé au regard de la loi islamique sur l'eau, les communautés locales tendent à appliquer les règles de la *chari'a* sans recourir à l'intervention du gouvernement, car il suffit pour cela que les gens y croient et soient prêts à accepter l'arbitrage émanant de ceux qui ont appris à interpréter ces règles. En condensant l'expertise acquise au cours de plus d'un millénaire et « en mettant l'accent sur le traitement ouvert et équitable, la *chari'a* a

fourni une « vraie voie » par laquelle toute communauté islamique peut trouver une solution à ses problèmes ».[171] La *chari'a* regorge de valeurs, de principes, de préceptes et de règles concernant l'environnement, ainsi que d'instruments et de politiques environnementaux. Ce corpus de connaissances commence à être reconnu sous le nom de *fiqh al-bī'ah* (droit islamique de l'environnement), et son renouveau est désormais amorcé dans diverses parties du monde.

5.4 **Les buts ultimes de la charia.**[173] Dans la loi islamique, un des principes fondamentaux consiste à évaluer les questions compte tenu de leurs objectifs (*maqāsid*). Le but ultime de la *chari'a* est défini comme le bien-être des créatures de Dieu (*masālih al-khalq ou masālih al-'ibād*).[174] Les juristes musulmans ont généralement convenu que, pour que la société humaine fonctionne et prospère, au moins cinq conditions essentielles[175] doivent être assurées au préalable. La première est le *dīn*, ou la foi, le fondement des croyances, des valeurs morales et de l'éthique sur lesquelles la société est construite. La deuxième est l'âme (*nafs*) : aucune société ne peut fonctionner si l'âme n'est pas préservée. La troisième est la postérité d'une société (*nasl*) qui doit être préservée en veillant à ce que ses descendants naissent et grandissent dans le cadre de relations familiales sûres. La quatrième est l'intellect ('*aql*) qui doit être préservé pour garantir un comportement rationnel, tant au niveau individuel que collectif. La cinquième est le droit à la propriété (*māl*) qui est nécessaire pour permettre aux individus d'assurer leurs moyens de subsistance. Ces nécessités s'appliquent au bien-être des générations présentes et futures, explicitement dans le cas de la postérité et implicitement en ce qui concerne la religion, la vie, la raison et la propriété

Avantages et inconvénients

5.5 Dans la jurisprudence islamique, tous les actes sont évalués en fonction de leurs conséquences en tant qu'avantages (*masālih*) et préjudices (*mafāsid*). [176] Par le passé, à travers une analyse exhaustive de règles similaires, les juristes ont formulé des principes législatifs méthodologiques (*qawā'id usūlīyah fiqhīyah*) qui servent de lignes directrices dans la résolution de problèmes juridiques particuliers.[177] Ces principes constituent un élément essentiel de l'évolution de la science de la jurisprudence en matière d'environnement islamique. Les juristes et législateurs musulmans doivent toujours viser à défendre le bien commun pour tous les êtres créés. Ils doivent, par conséquent, s'efforcer d'harmoniser et de satisfaire tous les intérêts. Toutefois, lorsqu'il s'avère impossible de satisfaire tous les intérêts, le bien commun universel exige que les règles de priorité soient respectées. Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taymīyah, juriste du XIVe siècle, a formulé le principe de base comme suit :

> Le but consiste à préserver tous les avantages, à les mener à terme et à éliminer tous les préjudices ou du moins les minimiser. En cas d'incompatibilité, il faut préserver l'intérêt collectif en excluant l'intérêt individuel, et éliminer les plus grands torts en acceptant ceux de moindre ampleur. Tel est le précepte de la loi.[178]

Les paragraphes suivants résument les principes selon lesquels les juristes évaluent le bien-être du plus grand nombre, l'urgence et l'importance des divers intérêts en jeu, la certitude ou la probabilité d'aboutir à des avantages ou des préjudices, et la capacité des personnes concernées à protéger leurs intérêts sans assistance :

- **Bien-être universel et individuel.** Intérêts universels[179] priment sur les intérêts des individus et des groupes particuliers lorsqu'il s'avère impossible de les concilier. Parmi les principes du

droit islamique, on peut citer : « L'intérêt universel est une priorité par rapport aux intérêts particuliers » et « le bien-être général prime sur le bien-être individuel ». De cette base découle le principe selon lequel « un préjudice particulier est supportable pour éviter un préjudice général au public ». [180] Les droits individuels ne sont pas pour autant récusés au nom de l'intérêt public.[181]

- **Des besoins plus ou moins grands.** Les avantages et les préjudices sont évalués en fonction de leur importance et de leur urgence.[182] On accorde la priorité aux nécessités, si celles-ci sont en conflit avec les besoins ou les enjolivements moins critiques, et aux besoins moindres en cas de conflit avec les enjolivements. Les principes juridiques pertinents sont les suivants : « Le choix portera sur le moindre des deux maux », « Les dommages graves seront éliminés au moyen de dommages plus légers » et « Si l'un de deux préjudices en opposition est inévitable, on évite le plus dommageable par commission de celui qui l'est moins ».
- **Maintien des priorités (*al-ahamm wa'l-muhimm*).** S'il faut choisir entre des obligations ou des interdictions qui s'excluent mutuellement, ou entre une obligation et une interdiction, la plus importante prend le pas sur la moins importante.[183]
- **Intérêts réels et conjecturaux.** En cas de conflit, les intérêts réels ou connus prennent le pas sur les intérêts conjecturaux ou probables d'importance similaire ; on accorde plus d'importance aux coûts et avantages certains qu'aux coûts et avantages incertains.
- **Les intérêts des puissants et des impuissants.** La capacité des différents groupes à assurer leur propre bien-être est prise en compte. Il est obligatoire de protéger les groupes défavorisés et moins influents, conformément aux principes juridiques selon lesquels « la prévention des préjudices causés aux pauvres prime sur la prévention des préjudices causés aux riches » et « le bien-être des pauvres prime sur le bien-être des riches ».[184]
- **Éviter les préjudices.** Il est obligatoire d'éviter ou de minimiser les dommages avant qu'ils ne se produisent en application des principes « Il n'y aura pas de dommages et aucunes représailles en cas de dommages », « Les dommages doivent être éliminés », et lorsqu'ils ne peuvent pas être entièrement éliminés, « Les dommages doivent être éliminés dans la mesure du possible ». Lorsque l'obtention d'avantages entraîne des préjudices inévitables d'une ampleur similaire ou supérieure, le principe juridique à appliquer est le suivant : « La prévention des préjudices prime sur l'obtention d'avantages ».[185] L'adoption du principe de précaution, notamment l'obligation d'éviter les activités comportant un risque de préjudice irréversible ou grave, est donc fortement justifiée.

Droits et torts

5.6 **Disparition d'espèce.** Comme indiqué ci-dessus (§ 2.5), Dieu a créé chaque chose bi 'l-haqq, dans la vérité et pour le droit, et tous les êtres créés ont des droits. **« Ce n'est pas pour nous divertir que nous avons créé les deux, la Terre et ce qui est entre eux. C'est en toute vérité que nous les avons créés… »** (44:38-39). Rien n'est créé en vain ; tout est créé pour le bien. Nous ne devons donc traiter aucun être avec malveillance et ne devons prendre aucune vie, sauf pour le bien. Cependant, si des êtres humains peuvent ôter des vies avec justification, nous n'avons pas le droit d'exterminer toute espèce de créatures de Dieu de la surface de la Terre,[186] – d'effacer un signe du Divin, de faire taire un mode de glorification de Dieu, d'anéantir une communauté qui incarne un tel mode de glorification, de culte et de service, de détruire un élément unique et irremplaçable dans la structure de la vie sur Terre. L'énormité du crime d'écocide (la disparition d'écosystèmes entiers, de communautés d'espèces, y compris les nôtres) peut éclipser le génocide, la disparition d'ethnies et

de cultures. Les crimes contre la création (*al-khalq, al-ʻālamīn*) sont comparables aux crimes contre l'humanité et ne sont pas moins graves.[187] Ce type de corruption sur Terre n'a pas encore été reconnu, contesté et sanctionné dans la législation nationale et internationale.[188]

5.7 **Bien-être et droits des animaux.** Les droits des animaux, *huqūq al-bahā'im wa 'l-hayawān,* sont inscrits comme l'une des catégories de *huqūq al-ʻibād*, les droits des serviteurs de Dieu, c'est-à-dire les êtres humains et les animaux.[189] Ces droits sont détaillés dans de nombreux ahādīth et sont résumés dans les décisions des juristes musulmans. La plupart des droits énoncés par les juristes s'appliquent aux animaux domestiques et aux individus en captivité d'espèces sauvages, tandis que quelques-uns concernent la chasse aux animaux sauvages. Nos obligations éthiques s'appliquent, de manière naturelle et en premier lieu, aux créatures dont le bien-être dépend le plus de nos actions. Dans le passé, la plupart des populations sauvages étaient beaucoup moins affectées par les actes des êtres humains qu'elles ne le sont aujourd'hui. Aujourd'hui, leur bien-être et leur survie dépendent de plus en plus, parfois totalement, des actes de l'humanité.[190] Les droits des animaux sont censés être protégés par la loi et non pas uniquement par le bureau du *muhtasib* (l'inspecteur chargé d'encourager ce qui est bon et d'interdire ce qui est mauvais – voir § 5.32), mais aussi, de l'avis de la majorité des juristes, par les tribunaux. .[191] Si ces droits des animaux sont garantis, l'impact sur les pratiques de l'agriculture et de la pêche industrielles sera révolutionnaire. D'importants changements seront nécessaires dans la façon dont la recherche biologique et médicale, ainsi que le commerce des espèces sauvages, est menée. Il en est de même en ce qui concerne la conception et la gestion des abattoirs, des fermes et des marchés de bétail, des zoos et des animaleries. Les juristes musulmans devront examiner de près les implications de la *chari'a* en ce qui concerne l'utilisation et l'abus des êtres vivants, et prendre des positions audacieuses pour redresser les méfaits.[192]

Récolter notre nourriture : Halāl et *Tayyib*

5.8 À la lumière de ce fondement dans les valeurs éthiques fondamentales de notre foi, considérons la nourriture que nous mangeons. Considérons *l'āyah* du Coran

Mangez de ce que Dieu vous a donné, licite et bon, et craignez Dieu, en qui vous avez espérer. (5:88)

Ceux qui croient et accomplissent de bonnes œuvres n'ont commis aucun péché en consommant ces boissons avant leur prohibition, s'ils s'en gardent désormais, croient en Dieu et accomplissent de bonnes actions, s'attachent fermement à la piété et à la foi et font le bien, poussés par la crainte de Dieu. Dieu aime les hommes de bien. (5:93)

Sans nier en aucune façon la portée juridique spécifique du texte quant à la consommation d'aliments qui ne sont pas licites, *halāl*, nous pouvons constater, dans ce contexte, une implication plus large en ce qui concerne les aliments qui ne sont pas purement bons, *tayyib*, et d'ailleurs, en ce qui concerne la consommation d'aliments en général. En tant que consommateurs et producteurs de denrées alimentaires, nous sommes moralement tenus de minimiser les souffrances et la destruction.[193] Consommer de la nourriture, ôter des vies, qu'elles soient animales ou végétales, pour construire nos vies, n'est pas une mince affaire. Si nous prenons en compte les pertes de vies

sensibles et non sensibles, associées à l'agriculture et à l'élevage, à la pêche et à la chasse, nous ne pouvons pas échapper au fait que nos vies impliquent inévitablement la mort d'une quantité effroyable de vies, notamment celles qui sont sensibles.[194] Nous sommes moralement tenus de racheter leur meurtre en exploitant la force que nous acquérons pour rendre plus que ce que nous avons pris.[195] Si, en abattant et en mangeant, nous prenons le nom de Dieu en reconnaissance et rendons grâce par des œuvres de la plus grande bonté, nous pouvons donner un sens à leur mort. Ainsi, l'acte d'abattage ne constitue plus un acte de profanation, mais une offrande de sacrifice.[196]

De manière significative, le *hadīth* sur le plus grand bien qui est cité dans le paragraphe 3.3, que « Dieu a prescrit la bonté extrême à l'égard de toute chose », continue avec une illustration tangible dans un domaine qui n'est généralement pas associé à la bonté, à savoir le fait de prendre la vie, mais c'est dans ce domaine qu'il y a le plus de risques lorsque la bonté fait défaut.[197]

Dieu a prescrit la plus grande bonté, beauté et excellence (*ihsān*) à l'égard de chaque chose. Ainsi, si vous tuez, tirez l'excellence de votre acte, de même que lorsque vous abattez : que chacun de vous affûte sa lame et donne du confort à celui qui est abattu.[198]

5.9 Certains types d'agriculture, certains types d'élevage et certains types de chasse sont beaucoup plus destructeurs de la vie et plus nocifs pour la structure de la vie sur Terre que d'autres.[199] Les plus destructeurs, et de loin les plus gaspilleurs, sont les exploitations agricoles industrielles qui empoisonnent le sol, l'air et l'eau, qui remplacent la diversité des plantes indigènes par des monocultures stériles. Il s'agit également des installations industrielles de production animale, telles que les fermes avicoles, les parcs d'engraissement, les abattoirs et les laiteries, ainsi que de la pêche industrielle – les chalutiers qui raclent les fonds marins à l'aide de vastes filets, et les systèmes d'aquaculture qui remplacent des écosystèmes côtiers et d'eau douce florissants par des sources persistantes de contamination. L'agriculture industrielle, telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui, est peut-être le plus grand facteur d'effacement de la diversité de la vie sur Terre et le plus grave agent du changement climatique mondial.[200] N'est-ce pas là la quintessence de *l'ifsād fī 'l-ard,* causant la corruption, la destruction, la dégradation et la profanation de la Terre ?

5.10 **Chasse et pêche.** Le Coran autorise la chasse et la pêche pour la nourriture et d'autres besoins valables similaires. Cependant, la loi islamique interdit que les créatures de Dieu soient utilisées cruellement ou inutilement. Elle ne permet ni la corruption de la Terre *(ifsād fī 'l-ard*), ni le gaspillage excessif (isrāf). Tout acte qui menace d'anéantir une espèce dans un écosystème constitue une corruption sur Terre. Tout meurtre qui dépasse le besoin légitime est un excès de gaspillage. L'enseignement islamique n'autorise pas non plus la cruauté gratuite (*'abath, ta'dhīb)* ou l'infliction de douleurs évitables. Le Prophète Muhammad, paix et salut sur lui, a maudit quiconque « prend une créature vivante pour cible ». [201] Le Prophète Muhammad, paix et salut sur lui, a maudit quiconque « prend une créature vivante pour cible ». Il a averti que si quelqu'un tue un moineau, ce dernier criera au Jour de la Résurrection : « Ô Seigneur, celui-ci m'a tué sans raison, il n'a pas profité de ma mort et ne m'a pas laissé la liberté de vivre sur Ta terre ! » [202] Selon un précepte de la loi islamique, « la chasse est permise, sauf pour le sport ».[203] En tant qu'individus, nous devons renoncer aux meurtres frivoles pour le sport, et en tant que sociétés, nous devons prendre des mesures appropriées pour les empêcher.[204]

5.11 **Parasites et espèces exotiques envahissantes.** La mise à mort d'animaux et de plantes est légitime pour défendre notre vie, notre santé, nos cultures et nos propriétés. L'introduction

d'espèces exotiques envahissantes constitue une menace majeure pour la diversité biologique. En outre, pour le bien-être de la communauté de vie sur Terre, il est nécessaire d'empêcher l'introduction d'espèces exotiques susceptibles de menacer les écosystèmes ou les espèces indigènes, et de contrôler ou d'éradiquer ces espèces en cas de dommages.[205] Cependant, pour éviter de semer la corruption (*ifsād*) et le gaspillage excessif (isrāf*),* nous sommes obligés d'utiliser les moyens les plus efficaces et les moins destructeurs.[206] Un jour, lorsque le Prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, se trouvait avec certains de ses compagnons dans une grotte à Minā, une vipère (un serpent venimeux) apparut parmi eux. Il leur ordonna de la tuer, mais comme le serpent s'enfuyait, il ne leur dit pas de le poursuivre. Au lieu de cela, il dit : « Dieu l'a sauvé de votre vilenie comme Il vous a sauvé de sa vilenie ». [207] Nous devons traduire ce principe de retenue en règlements pour nous assurer que la défense de nos vies, de notre bétail et de nos cultures ne mène pas à des mises à mort inutiles, et encore moins à l'extermination totale de toute espèce de créatures de Dieu.[208]

5.12 **Organismes génétiquement modifiés.** Le génie génétique pose une multitude de problèmes éthiques et pratiques. Les manipulations génétiques doivent-elles être absolument interdites en tant que « modification satanique de la création de Dieu », susceptible de conduire à une catastrophe écologique ? Ou offrent-elles des moyens légitimes de guérir des maladies génétiques et d'éviter la famine en renforçant la résistance de nos cultures à la sécheresse et aux maladies ? Il faut se rappeler que des justifications sont souvent avancées pour la plupart des maux en invoquant les avantages qu'ils procurent, alors que si, comme pour l'alcool et les jeux d'argent, le mal qu'ils contiennent est plus grand que le bien, la chari'a exige leur interdiction.[209] Si, en revanche, le génie génétique est admissible dans certaines limites, comment ces limites doivent-elles être définies ?[210]

Protection des sources de vie

5.13 Il est désormais largement reconnu que nous avons beaucoup à apprendre des pratiques de conservation que les musulmans ont utilisées dans le passé, pratiques qui ont été presque perdues en raison de notre relation corrompue avec le monde naturel d'aujourd'hui. Des institutions telles que les Haramān, le Himā, les zones harīm et le waqf constituent une base pour la conservation de la Terre, de ses terres et de ses eaux, ainsi que des formes de vie qu'elles abritent, comme résumé ci-dessous.

5.14 **Le Haramān.** Dans l'enseignement islamique, Al-Haramān ash-Sharīfān, les deux sanctuaires inviolables qui entourent et englobent La Mecque et Médine, sont les principales zones protégées sur Terre. Chacun d'eux est un sanctuaire inviolable[211] pour les êtres humains, pour la faune et pour la végétation indigène. Il est interdit d'y détruire les plantes indigènes, de tuer, blesser ou même déranger les animaux sauvages. [212] Le jour où le peuple de La Mecque a embrassé l'Islam, le Prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, a proclamé à propos de la zone sacrée: *« Elle est sacrée en vertu de la sainteté que Dieu lui a conférée jusqu'au Jour de la Résurrection. Ses arbres épineux ne seront pas abattus, son gibier ne sera pas dérangé, les objets perdus en son sein ne seront ramassés que par ceux qui les annoncent, et son herbe fraîche ne sera pas coupée. »*[213]

Le Prophète Muhammad, paix et salut sur lui, a établi un sanctuaire semblable entre les montagnes et les champs de lave entourant Médine[214] , en disant: *En vérité, Abraham a déclaré La Mecque*

comme étant un sanctuaire, et je déclare Médine, ce qui se trouve entre ses deux champs de lave, comme étant un sanctuaire. Ses arbres ne seront point coupés et son gibier ne sera point chassé.[215]

Son compagnon Abū Hurayrah a déclaré: « Si je trouvais des gazelles dans le territoire entre ses deux champs de lave, je ne les dérangerais pas ; et lui [le Prophète] a également fait des environs de Médine, jusqu'à douze milles, une réserve (*himā*). » [217]

5.15 **Planification de la conservation des deux sanctuaires sacrés.** Comme indiqué ci-dessus, dans les deux sanctuaires inviolables, la destruction des plantes indigènes et le meurtre et la blessure – voire la perturbation – des animaux sauvages sont interdits. Il est impossible d'éviter de nuire à la végétation indigène et à la faune sans protéger leurs habitats. À notre avis, cela exige que toute planification, conception et construction dans les enceintes sacrées de La Mecque et de Médine soient réalisées avec une sensibilité et un soin extraordinaires..[218] Si cette mesure était pleinement mise en œuvre, ces deux sanctuaires inviolables deviendraient des modèles de conservation de l'environnement et de développement durable, voire régénérateur, des exemples de bonnes pratiques en matière de planification environnementale intégrée des zones urbaines et rurales biorégionales. Ces deux sites sont visités chaque année par des millions de pèlerins pour le Hajj et l'Oumra, le grand et le petit pèlerinage. En démontrant les plus hauts standards d'excellence environnementale, en tant qu'incarnations de l'harmonie entre l'humanité et les autres êtres créés, et expressions de la responsabilité humaine sur la Terre (le concept de khilāfah dans l'enseignement islamique), ils ont le potentiel de diffuser la conscience environnementale dans tout le monde musulman. Inversement, si ces deux sites les plus sacrés de la surface de la Terre sont dégradés et maltraités, le message sera diffusé dans tous les pays musulmans selon lequel piller le reste de la planète n'est pas mal.[219]

5.16 **Le *Himā*.** Dans la loi islamique, le terme *himā*[220] signifie « zone protégée ». Ce concept existait dans l'Arabie préislamique, mais sous sa forme actuelle, le *himā* suit les règles établies par le Prophète Muhammad, paix et salut sur lui. Il en a fait l'un des instruments essentiels de la conservation. En déclarant : « Il n'y aura pas de réserves sauf pour Dieu et Son Messager », il abolit la pratique préislamique qui consistait à établir des réserves privées à l'usage exclusif des dirigeants et chefs tribaux, et décida qu'un *himā* ne pouvait être créé que pour le bien commun dans le sens le plus large possible.[221]

5.17 Le prophète Muhammad, paix et salut sur lui, a établi deux himā : le premier, largement connu sous le nom de Himā ash-Shajar (le *Himā* des arbres)[222] entoure le Haram de Médine. Le Haram et le himā qui l'environne sont des zones de conservation où il est interdit de chasser et de couper la végétation ligneuse à l'intérieur du Haram, et où il est interdit de couper des arbres et des arbustes ligneux à l'intérieur du *himā* environnant.[223] Contrairement à *Himā ash-Shajar*, qu'il a effectivement désigné pour préserver la biodiversité des communautés végétales indigènes et de la faune qui leur est associée, il a créé *Himā an-Naqī'*, beaucoup plus petite, à quelque 90 kilomètres au sud de Médine pour une utilisation (durable), à savoir pour le pâturage des chevaux de cavalerie de la communauté islamique assiégée.[224] *Himā ar-Rabadhah*, centrée à 160 kilomètres à l'est d'Médine, [225] a été désigné par le calife 'Umar ibn Al-Khattāb, qui a énoncé le principe selon lequel les himā doivent être gérés de manière à ne pas causer de préjudice à la population locale lorsqu'il a donné des instructions à son responsable,

Prends soin de toi, ô Hunayy ! Protège le peuple sous ton aile ! Prends garde à la prière de l'opprimé, car elle sera exaucée. Que ceux qui dépendent de leurs chameaux et de leurs moutons entrent et repoussent le bétail d'Ibn 'Awf et Ibn 'Affān, car si leur bétail venait à périr, ils se replieraient sur leurs palmiers et sur leurs champs ; tandis que les pauvres, si leur bétail venait à périr, ils viendraient à moi en criant : « Ô Commandeur des croyants… ! » Il m'est plus facile de leur fournir des pâturages que de dépenser pour eux de l'or ou de l'argent. En effet, c'est leur terre, pour laquelle ils se sont battus au temps de l'ignorance et sur laquelle ils ont embrassé l'Islam.[226]

5.18 Ces trois *himā* historiques sont les principaux précédents dont les juristes musulmans ont tiré les décisions relatives aux aires protégées en droit islamique. Les politiques des premiers califes à l'égard des himā sont devenues une source supplémentaire de législation pour l'institution.[227] Les points de vue juridiques sont bien représentés et résumés par le juriste égyptien du XVe siècle, Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān As-Suyūtī, qui a stipulé qu'un himā doit remplir les conditions suivantes pour être valide : [228]

- Il doit être constitué par l'« imām » (l'autorité gouvernementale légitime) ;
- Il doit être établi dans la voie de Dieu, c'est-à-dire à des fins qui relèvent du bien-être public, du bien commun ;
- Il ne doit pas causer de difficultés excessives aux populations locales (il ne doit pas les priver des ressources indispensables à leur subsistance) ;
- Il doit continuer à tirer des avantages réels plus importants que des inconvénients (si tel n'est plus le cas, il faudrait alors en modifier la gestion).

Ces quatre conditions s'accordent avec la réflexion actuelle sur l'équité dans les aires protégées.

5.19 Bien que le *himā* soit la tradition culturale la plus importante en droit islamique pour la protection des zones sauvages et la diversité de vie qu'elles abritent, il s'agit de l'une des nombreuses pratiques de conservation similaires que les communautés ont développées, au fil des siècles, voire des millénaires, dans les civilisations islamiques et autres à travers le monde, pour protéger et conserver les écosystèmes naturels locaux dont dépend leur survie.[229] Les réserves nagari Minangkabau dans le système adat en Indonésie [230] , l'agdal de l'Afrique du Nord et les hawtahs d'Oman sont des exemples de telles pratiques traditionnelles de conservation. Dans le cadre des efforts visant à revitaliser les pratiques traditionnelles de conservation, il convient de garder à l'esprit que le succès des pratiques et des technologies traditionnelles dépend de la présence de dispositions qui permettent aux communautés locales qui sont les dépositaires et les praticiens de ces traditions de participer équitablement à l'entretien des sources de vie dont dépendent leurs moyens de subsistance.[231]

5.20 Nous appelons les agences de conservation, les organisations non gouvernementales, les défenseurs de la conservation, les groupes religieux et les communautés locales des pays islamiques à reconnaître la valeur des himas et des zones protégées traditionnelles analogues, ainsi que d'autres zones conservées efficacement gérées, telles que les lubuk larangan, hutan larangan, agdal, hawtahs, et autres, et à soutenir les gestionnaires traditionnels qui détiennent le savoir culturel hérité et accumulé, incarné dans ces pratiques, pour continuer à les gérer. Nous exhortons également ces agences, groupes et communautés dans les pays islamiques et dans tous les pays à mettre en place de telles zones protégées efficacement et équitablement gérées et d'autres mesures de conservation basées sur des zones, quels que soient les noms qu'elles portent, qui incarnent les principes éthiques du himā, qui conservent des zones d'importance particulière pour la biodiversité

et les services écosystémiques, sont écologiquement représentatives et bien connectées, et sont intégrées dans les paysages et les milieux marins plus larges. [232]

5.21 **La valeur des espaces naturels et des étendues sauvages**. Dans la législation, la politique et la planification des aires protégées, nous aimerions que l'on accorde beaucoup plus d'attention à la valeur des étendues sauvages, ou des espaces naturels, qui disparaissent rapidement avant l'assaut de la « civilisation » (dans les pays islamiques et dans tous les autres pays de la planète).[233] Ne devrions-nous pas nous attendre à ce que les éthiciens musulmans, imprégnés de l'enseignement que tous les êtres créés sont des signes uniques qui glorifient le Créateur, et que chacun est créé dans la vérité et pour le bien, soient avant tout dans la lutte pour protéger les derniers espaces naturels sur Terre ? Dans les cultures islamiques, après tout, il existe une forte tradition selon laquelle le désert représente la vérité spirituelle : les prophètes (Moïse, Jésus, Muhammad et d'autres, paix et salut de Dieu sur eux) sont allés dans le désert pour trouver la présence du Seigneur de tous les êtres, et sont revenus avec la vérité et la sagesse de la révélation divine.[234]

5.22 **Zones harīm : servitudes environnementales et ceintures vertes.** Dans le patrimoine islamique des pratiques de conservation, il existe des zones inviolées appelées *harīm*, à l'intérieur desquelles les aménagements sont interdits ou restreints pour empêcher l'altération des services publics et des ressources naturelles. Les sources d'eau, qu'elles soient naturelles, telles que les mers et les lacs, les rivières, les ruisseaux et les sources, ou développées, telles que les puits, les citernes et les canaux superficiels et souterrains, sont également dotées de zones inviolables en droit islamique. Ces *harīm* ressemblent à des servitudes ; ils sont prescrits pour empêcher l'altération des sources d'eau, faciliter leur gestion et empêcher les nuisances et les dangers.[235] Selon certains juristes, chaque colonie (*'āmir*) devrait être entourée d'un *harīm* ressemblant à une ceinture de verdure à l'intérieur de laquelle le droit d'acquérir des terres vacantes en les développant est limité. Ces terres communes municipales doivent être gérées par les habitants de la colonie pour subvenir à leurs besoins, comme le fourrage, le bois de chauffage, etc., et pour faciliter l'utilisation et la mise en valeur de ces terres de la manière la plus propice au bien-être des habitants.[236]

5.23 ***Awqāf* : Dotations caritatives.** *Les awqāf* (waqf au singulier) sont des dotations caritatives qui sont consacrées à perpétuité à la cause de Dieu. Dans la civilisation islamique, il s'agit de l'institution la plus importante par laquelle les individus peuvent faire des legs pour le bien public.[237]Le *waqf* est apparu lorsque 'Umar ibn al-Khattāb a demandé au Prophète ce qu'il devait faire de certaines terres qu'il avait acquises à Khaybar. Le Prophète lui a suggéré de faire de la terre une dotation et de donner ses produits en aumône. Abd-Allāh, le fils de 'Umar, a rapporté que son père avait donné la propriété en aumône, déclarant que : « Elle ne doit pas être vendue, offerte ou héritée et la récolte doit être consacrée aux pauvres, aux parents, à l'affranchissement des esclaves, à la cause de Dieu, aux voyageurs et aux invités ».[238]

5.24 Un waqf est habituellement une fiducie constituée de terres ou d'immeubles, consacrés à perpétuité à des fins de bienfaisance prescrites par le donateur. Il peut aussi s'agir d'une fiducie financière, d'une entreprise ou d'une part du produit d'une entreprise. Les puits et les citernes sont souvent donnés pour le bien public, à l'instar de 'Uthmān ibn 'Affān qui a acheté le puits de Rawmah et l'a dédié au public.[239] Bien qu'il existe depuis longtemps des dotations pour l'alimentation des oiseaux et les soins aux animaux domestiques, le waqf reste presque inexploité en tant qu'instrument de conservation. Un waqf peut prendre la forme d'une fiducie foncière à des fins caritatives, comme la recherche sur l'écologie et les pâturages, la propagation et la réintroduction

de la faune, le développement de l'habitat, un bois ou un pâturage de village, ou une installation pour l'éducation et les loisirs environnementaux. Alternativement, il pourrait être utilisé pour financer de telles recherches et réintroductions, pour acquérir des terres à des fins de conservation ou pour financer la restauration et la mise en valeur de l'habitat à l'intérieur ou à l'extérieur des zones protégées. La valeur du système des awqāf peut être déduite du fait que le dirigeant du douzième siècle de la grande Syrie, Nūr ad-Dīn Mahmūd Zangī, a établi une dotation pour prendre soin des animaux vieillissants à Damas, qui a continué à fonctionner jusqu'au milieu du vingtième siècle.

5.25 Dans de nombreux pays du monde, les contributions caritatives sont des sources importantes de soutien matériel et financier pour la conservation. Les gouvernements ne peuvent pas assumer seuls la totalité des coûts de la conservation, en particulier dans les pays les plus pauvres. Et ils ne devraient pas le faire. Grâce à des contributions privées, les individus peuvent exercer leur rôle de *khalīfahs* sur Terre et soutenir les projets qu'ils jugent les plus bénéfiques. Nous exhortons les pays islamiques – et en fait tous les pays – à encourager l'utilisation des *awqāf* et d'autres dotations, fiducies et dons similaires pour prendre soin de la Terre et de ses communautés vivantes.

5.26 **Coopération internationale et conflits.** Les principes généraux du *siyar* (la conduite islamique de l'État) reconnaissent qu'aucune nation n'a le droit de priver une autre de ses moyens de subsistance et que le développement entrepris dans un pays ne doit pas entraîner de dommages ou de dégradations de l'environnement naturel d'un autre pays.[240] Les nations et leurs dirigeants doivent rejeter la tendance à la réciprocité lorsqu'ils sont lésés, car le prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, a déclaré : « Il n'y aura ni blessure ni représailles par une blessure ».[241]Il nous a également enseigné : « Ne soyez pas un peuple qui dit : "Si d'autres nous font du bien, nous leur ferons du bien, et s'ils nous font du mal, nous leur ferons du mal". Au contraire, prenez la résolution de faire du bien à ceux qui vous font du bien, et ne faites pas de mal à ceux qui vous font du mal ».[242] Les juristes musulmans ont interdit la destruction de l'environnement comme tactique militaire[243] et ont décidé que l'inviolabilité (hurmah) des créatures de Dieu n'est pas annulée par la guerre.[244] Les tactiques de la terre brûlée, couramment utilisées dans les guerres modernes, sont l'antithèse de cette retenue et l'incarnation de la destruction des cultures et de la fertilité (halak al-harth wa 'n-nasl). Nous appelons les gouvernements et les juristes des pays islamiques, ainsi que ceux de tous les pays du monde, à condamner sans équivoque les tactiques de la terre brûlée et l'utilisation des armes nucléaires ainsi que d'autres armes de destruction massive, à s'efforcer de faire en sorte que leurs gouvernements y renoncent, et à œuvrer pour leur élimination.

Politiques éthiques *fondées sur* la charī'a

5.27 ***As-Siyāsat ash-Shar'īyah*.** La responsabilité des autorités gouvernantes. Les juristes musulmans définissent la responsabilité des autorités gouvernantes par le principe suivant : « La gestion des affaires des sujets par le dirigeant doit être conforme à leur bien-être ». [245] Avec l'impact humain croissant, il devient de plus en plus nécessaire de planifier avec prévoyance sur la base d'une bonne compréhension des processus naturels et des aptitudes et contraintes inhérentes aux différents endroits en fonction des différentes utilisations. La planification du développement doit toujours inclure une évaluation des incidences sur l'environnement, afin de minimiser les dommages causés à l'environnement naturel et l'épuisement des ressources naturelles.[246] Les autorités

gouvernementales ont également l'obligation d'agir en consultation (shūrā) avec les personnes concernées par leurs plans. Au niveau local, cela se réalise au mieux par la planification participative et la gestion collaborative à laquelle participent les principales parties prenantes ou leurs représentants.

5.28 **Planification écologique : conception avec la nature.** Nous exhortons les décideurs politiques, les planificateurs et les concepteurs des pays islamiques et du monde entier à souscrire à la vision selon laquelle les êtres humains doivent planifier et concevoir en conformité avec les lois et les modèles naturels par lesquels le Seigneur de tous les êtres dirige la création naturelle, dans la vigilance aux signes divins qui l'envahissent, et en harmonie avec sa disposition inhérente (fitrah), sans ne la dominer ni la négliger. Nous comprenons les éléments naturels et les communautés de vie qui composent toute place comme des expressions de la volonté divine ; travailler en accord avec eux est indispensable à toute entreprise qui recherche le plus grand bien et la plus grande beauté dans un service dévoué au Seigneur de tous les êtres. Une telle réactivité à l'égard de la Terre ne signifie pas grand-chose dans l'abstrait ; elle doit être ancrée dans les réalités spécifiques de chaque lieu. [247] L'objectif est de s'épanouir dans le cadre des richesses et des limites de ce lieu, d'encourager la consommation d'aliments locaux, l'utilisation de matériaux locaux, la culture de plantes indigènes et la conservation de la faune locale.

5.29 **Conception écologique : la tradition islamique de la conception des jardins.** La tradition du jardin islamique permet de proposer un cadre cosmologique, esthétique et éthique aux communautés musulmanes du monde entier pour concevoir avec la nature. Les racines de cette tradition se trouvent dans le patrimoine de la *filāhah* dans les oasis, les vergers et les terrasses agricoles des terres arides et semi-arides, où l'eau est rare et précieuse. Dans ses variantes classiques et vernaculaires, il s'agit d'une tradition enracinée dans la culture des aliments : elle est, dans son essence, source de vie, avec des fruits et des herbes, du fourrage pour le bétail, la nidification pour les oiseaux, les pigeonniers et les ruches, et de l'eau pour tous ; elle est aussi bénéfique que belle. [248] Elle représente un effort conscient pour atteindre *l'ihsān*, le plus grand bien et la plus grande beauté, un paradis sur Terre. Elle exprime la *khilāfah* humaine, la responsabilité d'entretenir la Terre. En faisant prospérer la nature au maximum, nous, les humains, jouissons et bénéficions de la nature au maximum, et une relation de *takāful*, de réciprocité, de symbiose, se réalise, tendant vers l'objectif fondamental de la *chari'a,* le plus grand bien de tous. Quelle plus noble forme de jardinage que la mise en valeur du paysage naturel pour donner plus de vie à la terre ? Selon les paroles du prophète Muhammad, paix et salut sur lui, « quiconque donne vie à une terre sans vie y trouve une récompense, et tout ce qu'une créature cherchant de la nourriture mange sera comptabilisé comme aumône à son actif ».[249]

Assurer le droit, écarter le mal

5.30 **La *Hisbah*.** Un aspect distinctif de l'enseignement islamique est que chaque individu est responsable de promouvoir le bien et d'éviter le mal, dans toute la mesure de ses capacités. *Amr* signifie commandement : responsabiliser les individus, hommes et femmes :

> ***« Qu'une partie d'entre vous exhorte les autres au bien, les incite à la vertu et condamne le vice. Bienheureux celui qui agira ainsi. »*** (3:104; voir aussi 3:110, 114; 9:71, and 22:41).

Le prophète Muhammad, paix et salut de Dieu sur lui, a déclaré : « Si l'un de vous voit un mal, qu'il le change avec sa main ; s'il est incapable, qu'il le change avec sa langue ; et s'il est incapable, qu'il le change dans son cœur, mais c'est le moindre degré de la foi. »[250]

5.31 Cette obligation d'établir le bien et d'éviter le mal est connue en droit islamique sous le nom de hisbah. Les enseignements éthiques doivent s'accompagner de sanctions, car les appels à la conscience sans incitation positive et sans mise en application désavantagent ceux qui répondent à leurs instincts éthiques plus nobles avec retenue par rapport à ceux qui ne s'élèvent pas au-dessus de leurs désirs les plus mesquins et égoïstes, dépassent les limites de l'équité et enfreignent les droits des autres à leur guise. La force de la loi et l'autorité politique sont donc indispensables pour instaurer la justice et l'équité.[251] Le calife 'Uthmān ibn 'Affān a observé que « les maux, que Dieu réprime à travers le sultān (l'autorité dirigeante), sont plus que ceux qu'Il réprime par le biais du Coran. »[252]

5.32 **Le *Muhtasib*.** L'une des institutions les plus importantes avec le pouvoir de protéger les droits de la société lorsque la conscience individuelle et sociale fait défaut était le bureau du *muhtasib*, chargé de mettre en œuvre la *hisbah*. Le *muhtasib* était un juriste qui devait être parfaitement familiarisé avec les décisions du droit islamique relatives à son poste d'inspecteur des marchés, des routes, des bâtiments, des cours d'eau, des *himā*, etc. Bon nombre des responsabilités en matière de protection et de conservation de l'environnement relevaient de la compétence du *muhtasib*, telles que l'application des réglementations et des normes relatives à la sécurité et à l'hygiène, l'élimination des polluants, l'élimination des dangers et des nuisances, la protection des *himā* contre les violations et les intrusions, et le respect des droits des animaux. Le *muhtasib* disposait d'un large pouvoir discrétionnaire pour rendre des jugements immédiats sur la base de la *charī'a* ainsi que des coutumes et pratiques locales *('urf wa-'ādah)* qui ne violaient pas ses objectifs et ses valeurs, d'évaluer les dommages et intérêts, et d'imposer des amendes et autres sanctions afin d'assurer le bien-être public.[253] Fonctionnant en complément des tribunaux islamiques officiels, le bureau avait l'avantage d'être immédiatement exécutoire.[254] Il est dit que le premier *muhtasib*, nommé par le calife 'Umar ibn Al-Khattāb, était la femme connue sous le nom de Ash-Shifā' bint 'Abd-Allāh.[255]

5.33 Sur le plan individuel, chaque homme et chaque femme est responsable de son propre comportement et doit influencer sa famille, ses voisins et la société dans son ensemble, conformément à une conscience éclairée. La conscience sociale peut être extrêmement puissante et, lorsqu'elle fonctionne efficacement, elle réduit considérablement la nécessité d'une intervention des autorités gouvernementales. Le prophète Muhammad, paix et salut sur lui, a déclaré : « Le croyant qui est fort est meilleur, et mieux aimé par Dieu, que le croyant qui est faible. »[256] Chaque individu, homme ou femme, est un *khalīfah* sur Terre et sera jugé seul pour ce qu'il a fait de sa vie, au Jour du Jugement.

5.34 **Activisme environnemental.** L'obligation de l'individu d'assurer le bien et d'éviter le mal prend une importance accrue lorsque les institutions gouvernementales ne s'opposent pas au mal ou même le permettent, que ce soit par incapacité, incompétence, ignorance ou par oppression délibérée. Elle prend également plus d'importance à mesure que les menaces deviennent plus graves. Les musulmans sont enseignés à défendre leurs droits – et ceux des autres – à la foi, à la vie, à la progéniture, à la santé mentale et aux biens. Cela doit se faire par persuasion lorsque cela est possible et par des mesures plus efficaces si cela échoue. Ce qui est en jeu aujourd'hui est bien plus important que la liberté de pratiquer sa foi ou de défendre ses biens ou même sa vie, car la gravité

de la crise environnementale qui se profile peut éclipser toutes les autres crises de l'histoire humaine. Tandis que les preuves s'accumulent, indiquant que les actes de l'humanité conduisent vers une extinction massive,[257] à une échelle jamais vue depuis le cataclysme de la fin de la période crétacée, les crimes de guerre, les crimes contre l'humanité et les génocides commis tout au long de l'histoire humaine ne pâlissent-ils pas en comparaison ?[258]

5.35 Quelles sont les obligations morales des individus et des groupes dans ces circonstances ? L'activisme en défense de la création de Dieu trouve son aboutissement éthique dans la lutte dans la voie de Dieu, en consacrant sa propre vie à la cause du Seigneur de tous, comme le prophète Muhammad, paix et salut sur lui, a été commandé : ***« Dis : Mes prières, mes actes de dévotion, ma vie tout entière et ma mort sont voués à Dieu, Seigneur de la Création »*** (Coran 6:162). Les musulmans consacrent de plus en plus leur vie à éliminer les effets de la corruption sur la Terre et à assurer le bien-être de ses magnifiques communautés vulnérables. Dans ces efforts, les approches les plus douces et les plus harmonieuses doivent primer sur les approches plus strictes et énergiques. L'éducation, le plaidoyer et d'autres méthodes de persuasion sont des devoirs pour tout musulman adulte sain d'esprit, homme ou femme. Si ces approches échouent, que faire ? La désobéissance civile peut être nécessaire, mais elle doit être accomplie de la manière la plus éthique possible. Et si la désobéissance civile échoue ? Les efforts d'un musulman doivent être enveloppés de la plus grande bonté, car le prophète Muhammad, paix et salut sur lui, a déclaré que Dieu a prescrit la plus grande bonté à l'égard de toutes choses, et il n'y aura pas de blessure ou de représailles par la blessure. Des limites à ne pas franchir ont été établies, car comme le soutiennent les juristes musulmans, ainsi que les chefs spirituels d'autres traditions religieuses et les personnes de sagesse et d'éthique dans le monde entier, les moyens contraires à l'éthique ne peuvent être justifiés pour atteindre des fins éthiques. L'approche positive de l'Islam face aux calamités est illustrée par le commandement du prophète Muhammad, paix et bénédictions sur lui : « Si l'heure de la résurrection vient sur l'un de vous, et qu'il a une pousse de palmier dans la main, qu'il la plante ! »[259]

Annexe



Une voie à suivre

Les musulmans représentent aujourd'hui un cinquième de la population mondiale ; nous devrions donc contribuer proportionnellement, voire davantage, à la résolution des crises globales. En effet, certains aspects fondamentaux de notre foi nous incitent à jouer un rôle plus actif dans cette entreprise :

- Notre cosmologie repose sur la reconnaissance que tout ce qui est dans les cieux et sur la Terre se glorifie mutuellement en l'honneur du Seigneur de tous, et que l'homme est responsable de protéger la Terre et de s'abstenir d'y causer des ravages.
- Notre éthique promeut la révérence envers le Créateur dans notre comportement envers chaque créature, la dévotion pour le bien collectif, et une compassion inspirée par le Miséricordieux qui englobe tout.
- Nos valeurs économiques valorisent une sobriété joyeuse, respectant les limites des ressources naturelles et favorisant un partage équitable. Elles appellent à renoncer à l'exploitation pour privilégier la charité et la préservation.
- La loi islamique vise à protéger les droits de tous, à promouvoir le bien, à prévenir le mal, et à assumer notre rôle de khilāfah (gestionnaires) sur Terre.

Deux grandes menaces pèsent sur notre capacité à incarner ces enseignements : notre potentiel échec à vivre ces valeurs pleinement (à cause de la cupidité, de la paresse, ou de l'égoïsme) et le paradigme économique dominant de la croissance infinie et de la consommation. Bien que peu de personnes comprennent l'économie mondialisée et en tirent profit, son impasse pourrait sceller la destruction de notre planète.

La gravité de la crise environnementale actuelle est sans précédent, touchant toutes les frontières et nous rappelant notre lien indissociable avec la nature et le Créateur : « **À Dieu appartient tout ce qui est dans les cieux et sur la Terre. Sa science embrasse toute chose »** (Coran, 4 :126). Compte tenu de ce qui précède, nous prenons les engagements suivants :

- Exhorter les éducateurs à ressentir profondément la joie d'apprendre la création naturelle à l'état sauvage, puis à établir un contact direct avec la nature sauvage de manière à inciter les participants à la comprendre, la respecter et en prendre soin (voir § 3.11).
- Exhorter tous nos frères et sœurs musulmans, en particulier ceux qui enseignent aux jeunes, à étudier en profondeur l'exemple du prophète Muhammad, paix et bénédiction de Dieu sur lui, en ce qui concerne le soin de la Terre et de ses communautés de vie, et à s'efforcer de réaliser cet exemple dans leur vie (voir § 3.23).

- Exhorter les juristes, économistes et écologistes musulmans à collaborer avec les administrations de leurs pays et les communautés locales pour élaborer des mesures qui ne compromettent pas la capacité des générations futures à répondre à leurs besoins et qui ne menacent ni l'intégrité de la nature ni la survie d'autres espèces (voir § 4.7).
- Rappeler aux dirigeants et aux décideurs qu'il est essentiel que les personnes de tous les groupes sociaux et ethniques, les sociétés traditionnelles et les peuples autochtones soient consultés sans discrimination, et que les plus faibles soient tenus pour les plus forts jusqu'à ce que leurs droits soient pleinement assurés, tandis que les plus forts soient tenus pour les plus faibles jusqu'à ce qu'ils se conforment pleinement à la loi (voir § 4.26).
- Appeler les autorités et les entreprises dans les pays islamiques et autres à entreprendre les actions nécessaires pour une transition rapide vers une économie mondiale alimentée par le soleil, le vent et l'eau, et à réduire progressivement les impacts écologiques de ces sources d'énergie "vertes" (voir § 1.11).
- Appeler les autorités et les entreprises dans les pays islamiques et autres à entreprendre les actions nécessaires pour une transition rapide depuis les méthodes non durables et contraires à l'éthique de production alimentaire et de récolte (voir § 5.8).
- Appeler les agences de conservation, les ONG, les défenseurs de l'environnement, les groupes confessionnels et les communautés locales dans les pays islamiques à reconnaître la valeur des himas et d'autres zones protégées traditionnelles similaires, et à renforcer les gestionnaires traditionnels dépositaires des connaissances culturelles héritées de ces pratiques, pour qu'ils puissent continuer à les gérer (voir § 5.20).
- Exhorter les agences de conservation, les ONG, les défenseurs de l'environnement, les groupes confessionnels et les communautés locales dans tous les pays à créer des zones protégées gérées efficacement et de manière équitable, inspirées par les principes éthiques du hima, qui conservent les zones de grande importance pour la biodiversité et les services écosystémiques, sont écologiquement représentatives, bien connectées et intégrées dans les paysages terrestres et marins plus vastes (voir § 5.20).
- Encourager les communautés islamiques du monde entier à raviver le système de waqf (fonds de dotation) qui a, par le passé, permis d'établir des pratiques de conservation exemplaires (voir § 5.24).
- Exhorter tous les gouvernements et juristes des pays islamiques à condamner sans équivoque les tactiques de terre brûlée et l'utilisation des armes nucléaires et autres armes de destruction massive, à œuvrer pour que leurs gouvernements y renoncent, et à travailler ensemble avec d'autres pays pour leur élimination (voir § 5.26).
- Exhorter les décideurs politiques, les planificateurs et les designers dans les pays islamiques et dans le monde entier à soutenir la vision selon laquelle les êtres humains devraient planifier et concevoir de manière harmonieuse avec le monde naturel, qui est Al-Mizan universel créé par Dieu (voir § 5.28).

Nous nous engageons en outre à :

- Établir une académie dédiée aux enseignements environnementaux d'un point de vue islamique.
- Créer une organisation de la société civile basée sur la foi pour diriger la mise en œuvre des principes et recommandations d'Al-Mizan.

- Lancer une « Décennie d'Action Al-Mizan » avec des initiatives et campagnes menées par les villes, universités, écoles, institutions, la société civile, etc.
- Créer un Conseil et un Sommet de la jeunesse Al-Mizan pour encourager les jeunes leaders religieux à prendre l'initiative en matière d'action environnementale.
- Créer un Prix mondial Al-Mizan de l'action environnementale pour récompenser les réalisations dans ce domaine.
- Établir un Fonds de fiducie Al-Mizan pour soutenir des projets locaux répondant aux recommandations de l'initiative.
- Créer un Réseau Al-Mizan pour connecter les musulmans du monde entier et partager leurs connaissances et expériences.
- Instituer une Journée internationale Al-Mizan, dédiée à sensibiliser et célébrer les actions liées à Al-Mizan.
- Faciliter la Conférence mondiale biennale Al-Mizan, où des chercheurs, institutions et militants se réuniront pour débattre des questions pertinentes.
- Mettre en œuvre l'Initiative des Mosquées Al-Mizan, afin que chaque mosquée participante enseigne les principes de l'islam en lien avec l'environnement.
- Encourager la jeunesse musulmane à devenir les futurs leaders d'Al-Mizan et leur confier la responsabilité de le mener dans les directions qu'ils jugent nécessaires.

Une prière

Nous demandons au Seigneur de tous les êtres de guider toute l'humanité pour réparer la dévastation de la Terre que nous, en tant qu'espèce et en tant qu'individus, avons causée, de cesser de dénaturer Sa création, de revenir à la voie naturelle de Dieu sur laquelle Il nous a créés et de garder à l'esprit que « **Les serviteurs du Tout Miséricordieux sont ceux qui marchent humblement et dignement sur Terre…** » (25 :63).

Nous demandons au Seigneur de tous les êtres de nous guider dans le droit chemin pour prendre soin de cette belle et glorieuse Terre et de tous ceux qui y vivent et de nous aider à nous souvenir, à faire preuve de gratitude et à rendre la dévotion la plus belle possible.[260]



REMERCIEMENTS

ÉQUIPE PRINCIPALE:

Dr. Iyad Abumoghli (Président)	Fondateur et Directeur de l'Initiative Faith for Earth du Programme des Nations Unies pour l'Environnement (PNUE).
Dr. Abdelmajid Tribak	Cadre supérieur à l'ICESCO
Aishah Ali Abdallah	Leader en milieu naturel et membre de la Commission sur l'Éducation et la Communication de l'UICN.
Dr. Evren Tok	Professeur associé et Doyen adjoint pour l'Innovation et l'Avancement communautaire, Coordinateur de programme au College of Islamic Studies, Université Hamad Bin Khalifa.
Dr. Fatima Saleh Al-Khulaifi	Responsable du Jardin Botanique Coranique du Qatar.
Sidi Fazlun Khalid	Fondateur de l'Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES).
Dr. Ibrahim Özdemir	Professeur de philosophie et Doyen de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Université Üsküdar, Istanbul ; Président du Forum sur l'Éthique Environnementale de l'Université Üsküdar.
Kamran Shezad	Directeur de l'IFEES/EcoIslam et Responsable de la Durabilité pour le Bahu Trust.
Othman Abd-ar-Rahman Llewellyn	Membre de la Commission mondiale sur les aires protégées et de la Commission mondiale de droit environnemental de l'UICN ; Planificateur écologique au Centre National pour la Faune, Royaume d'Arabie Saoudite.

ÉQUIPE DE RÉDACTION :

Sidi Fazlun Khalid (Président et Co-auteur)	Fondateur de l'Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES).
Othman Abd-ar-Rahman Llewellyn (Auteur principal)	Membre de la Commission mondiale sur les aires protégées et de la Commission mondiale de droit environnemental de l'UICN ; Planificateur écologique au Centre National pour la Faune, Royaume d'Arabie Saoudite.
Dr. Abdelmajid Tribak	Cadre supérieur à l'ICESCO.
Aishah Ali Abdallah (Co-auteur)	Leader en milieu naturel et membre de la Commission sur l'Éducation et la Communication de l'UICN.
Datuk Prof. Azizan Baharuddin	Directrice du Centre pour le Dialogue des Civilisations, Université de Malaya ; Titulaire de la chaire UKM-YSD pour la Durabilité, Faculté d'Ingénierie et de l'Environnement bâti, Université Nationale de Malaisie ; Membre de l'Institut de Compréhension Islamique de Malaisie (IKIM).
Dr. Evren Tok	Professeur associé et Doyen adjoint pour l'Innovation et l'Avancement communautaire, Coordinateur de programme au College of Islamic Studies, Université Hamad Bin Khalifa.
Prof. Fachruddin Mangunjaya	Environnementaliste, auteur et maître de conférences à l'École des Études Supérieures de l'Université Nationale ; Président du Centre des Études Islamiques de l'Université Nationale.
Dr. Ibrahim Özdemir	Professeur de philosophie et Doyen de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Université Üsküdar, Istanbul ; Président du Forum sur l'Éthique Environnementale de l'Université Üsküdar.
Shaykh Jafer Ladak	Enseignant en Études Jurisprudentielles Islamiques (Fiqh).
Kamran Shezad	Directeur de l'IFEES/EcoIslam et Responsable de la Durabilité pour le Bahu Trust
Prof. Odeh Al-Jayoussi	Auteur, professeur et chef de la gestion de l'Innovation et de la Technologie à l'Université du Golfe Arabique, Bahreïn.
Imam Saffet Catovic	Organisateur communautaire musulman et leader environnemental ; Membre du groupe de travail sur l'Action Climatique du Parlement des Religions du Monde et du Conseil d'Administration.

Traduction et Édition du Texte en Francais

BOULIF Zohra
FONTAINE Anthony
Sawaf Laila

Évaluateurs

- Abdulhadi Aloufi, PhD, Université Taibah, Al-Madinah Al-Munawwarah
- Hany M. A. Tatwany, ancien vice-président de l'Autorité de la faune saoudienne
- Samir Boudinar, directeur exécutif, Centre Al-Hokama pour la recherche sur la paix, Rabat, Maroc
- Tarek Abul Hawa, consultant en gestion des aires protégées et sensibilisation communautaire, Amman
- Md. Abu Sayem, PhD, professeur associé en Religions et cultures mondiales, Université de Dhaka
- Azizah Al-Hibri, PhD, professeure émérite, Faculté de droit, Université de Richmond
- Azmaira Alibhai, coordonnatrice Foi et Écosystèmes, Initiative Foi pour la Terre du PNUE
- Wardah Alkatiri, PhD, Universitas Nahdlatul Ulama Surabaya / Amani Institute Indonésie
- Hassane Bendahmane, PhD, consultant en politique environnementale et développement durable
- Mohammad Khalil Elahee, PhD, professeur, Université de Maurice
- Atallah FitzGibbon, Islamic Relief Worldwide
- Muhammed Nizaar Gardee, consultant, United Ulama Council of South Africa
- Karenna Gore, J.D., fondatrice et directrice exécutive, Center for Earth Ethics, Union Theological Seminary
- Mumtaz Hussain, rédacteur en chef, The Environ Monitor
- Mawil IzziDien, PhD, professeur d'études islamiques, Université de Londres SOAS
- Samira Idllalene, PhD, Université Cadi Ayyad, Marrakech, consultante en droit de l'environnement
- David Solomon Jalajel, PhD, Institut Prince Sultan pour la recherche sur l'environnement, l'eau et le désert, Université King Saud
- Hajj Muhammad Amir Kpakpo Addo, Fédération des conseils musulmans, Ghana et Conférence des religions pour la paix du Ghana
- Farhana Mayer, chercheuse DPhil, études coraniques, faculté des études orientales, St Stephen's House, Université d'Oxford
- Patricia Musick, artiste environnementale et éducatrice
- Alesandra Safiyah Palange, University College London, membre fondatrice de Muslims Declare
- Mothiur Rahman, fondateur de New Economy Law, membre de Muslims Declare
- Muhammad Tariqur Rahman, Islamic Circle of North America (ICNA)
- Reza Shah-Kazemi, PhD, chercheur associé, Institut d'études ismaéliennes, Londres

- Joyce d'Silva, ambassadrice émérite et ancienne directrice générale de Compassion in World Farming
- Sarra Tlili, PhD, professeure associée de langue et littérature arabes, Université de Floride
- Risikatu Usman, Association des femmes musulmanes du Nigeria
- Rianne C ten Veen, Green Creation, GreenFaith et IFEES
- Nafi Yalçın, PhD, Fondation pour la science et la culture d'Istanbul
- M. Anas Zarka, PhD, conseiller en conformité de la charia chez The International Investor Co, Koweït

NOTES INTRODUCTIVES

Bien que nous ayons choisi de ne pas rédiger d'introduction pour Al-Mīzān, nous avons inclus en annexes deux éléments qui lui seraient habituellement destinés : une explication du système de référence aux sources classiques et une note sur notre approche de la traduction des versets coraniques.
Parmi les autres éléments qui devraient être mentionnés, figure une explication du système de translittération standard et des signes diacritiques que nous comptons utiliser.

Le système de référence aux sources primaires arabes
L'un des défis auxquels nous avons été confrontés en rédigeant ce Pacte réside dans les diverses sources arabes primaires que nous avons utilisées, telles que les collections de hadiths, de tafsīrs, ainsi que des ouvrages de fiqh et d'usūl al-fiqh, édités par des maisons situées dans de nombreux pays (Égypte, Liban, pays du Golfe, Irak, Iran, Maroc, et d'autres). La pagination varie d'une édition à l'autre, et de nombreux lecteurs n'ont accès qu'à une ou deux éditions au maximum. Bien que beaucoup de ces sources soient maintenant disponibles en ligne, elles ne le sont pas toutes, et certains érudits traditionnels continuent de s'appuyer exclusivement sur les copies physiques de ces ouvrages. Pour cette raison, nous avons choisi de référencer les chapitres de nos sources primaires, qui sont généralement identiques dans toutes les éditions, plutôt que de mentionner les numéros de pages d'éditions spécifiques. Cette méthode prend plus d'espace, mais elle permet aux chercheurs et aux autres lecteurs de l'ensemble du monde islamique d'accéder plus facilement aux références.

Parallèlement, nous avons cherché à inclure des références numériques fiables à ces sources dans nos notes de fin, ainsi que des versions numériques comme des documents PDF dans les sections "Œuvres citées" et "Lectures suggérées" afin que les lecteurs disposant d'un accès à Internet puissent les consulter immédiatement.

Notre approche de la traduction des versets coraniques

Dans ce document, nous n'avons pas adopté une seule traduction du Coran. De nombreuses traductions de qualité existent, mais chacune a ses faiblesses, et s'en tenir à une seule priverait notre

travail des perspectives riches offertes par d'autres traducteurs. Comme tout auteur cherchant à donner l'interprétation la plus fidèle possible du texte arabe, nous abordons chaque passage individuellement, en veillant à en transmettre la signification dans sa globalité, avec une attention particulière aux implications et aux nuances les plus pertinentes selon le contexte. Nous utilisons presque toutes les traductions reconnues et largement acceptées disponibles en ligne et dans nos bibliothèques.

Les traductions les plus utilisées sont celles de Muhammad Asad (1980), d'Abdal Hakim Murad et al. / la Nawawi Foundation (2002), de Muhammad Marmaduke Pickthall (1930) et d'Abdullah Yusuf Ali (1934). Parmi les traductions moins connues, nous avons recours à celles d'A. J. Arberry (1955), de Syed Abdul Latif (1969/1993), de Muhammad Abdel-Haleem (2004), et de Tarif Khalidi (2009). Nous avons également consulté les traductions plus récentes de Mustafa Khattab (2015) et de The Study Qur'an de Seyyed Hossein Nasr et al. (2015). Le site Islam Awakened (https://www.islamawakened.com/quran/) nous a été très utile pour comparer les traductions. Nous avons aussi utilisé plusieurs tafsīrs largement respectés, notamment le tafsīr encyclopédique ancien d'At-Tabarī et le tafsīr équilibré et élégant d'Al-Qurtubī, reconnu pour son attention aux décisions juridiques.

TERMES ARABES CLÉS (GLOSSAIRE)

En définissant les termes arabes clés qui aideront les lecteurs à comprendre le message de ce Pacte, nous avons utilisé le lexique complet Lisān al-'Arab, achevé par Ibn Manzūr en 1290 G., le Arabic-English Lexicon d'Edward William Lane, et A Dictionary of Modern Written Arabic de Hans Wehr (1974). Pour chaque terme, nous examinons d'abord la racine arabe et ses significations, puis le terme tel qu'il est utilisé dans Al-Mīzān.

Allāh (Voir paragraphes 1.1, 2.1-2.9, 2.23, 3.1-3.8, 4.10, 5.28, 5.35 ; notes de fin 32, 35, 37-39, 40-43, 46, 47, 71-73, 76-82, 95, 96, 189 ; Termes arabes clés : Rabb al-'ālamīn, tawhīd, 'ibādah, islām.)
Le terme principal pour désigner Dieu en langue arabe, Allāh, est considéré par la majorité des philologues comme une contraction de l'article défini arabe al- (« le ») et de ilāh (« divinité, dieu ») en al-lāh, signifiant « la divinité » ou « le Dieu ». Il est linguistiquement lié au mot araméen Elah et à l'hébreu El (Elohim) pour désigner Dieu. Allāh renvoie au même Dieu adoré par les musulmans, les juifs, et les chrétiens, et les chrétiens et juifs arabophones emploient Allāh pour désigner Dieu, tout comme les musulmans. Les musulmans considèrent Allāh comme le plus éminent des noms les plus beaux de Dieu ; contrairement aux autres noms qui mettent en lumière un attribut divin spécifique, le nom Allāh est global et suprême.

Al-Amānah (Voir paragraphes 2.16, 2.20, 2.21 ; note de fin 67 ; Termes arabes clés : khalīfah fī 'l-ard / khilāfah fī 'l-ard, islāh fi 'l-ard, fasād fī 'l-ard / ifsād fi 'l-ard, 'ibādah, īmān.)
Issu de la racine arabe a–m–n, qui signifie être fidèle, fiable, digne de confiance, ainsi que sécurité et sûreté, le mot amānah désigne la fidélité et la responsabilité de gardien. Al-Amānah est la confiance qu'Allah, selon l'enseignement coranique, a proposée aux cieux, à la terre, et aux montagnes ; mais ils ont refusé, craignant de la porter, alors que l'humanité a imprudemment accepté d'en porter la responsabilité (33:72). L'Amānah est généralement comprise comme l'acceptation de la responsabilité de rendre compte moralement (taklīf) devant Dieu de ses croyances, intentions, actions et leurs conséquences — avec les récompenses et les punitions que cela implique. Elle est étroitement associée au concept de khilāfah fī 'l-ard, responsabilité et redevabilité sur Terre (voir ci-dessous), et tout comme ce concept, l'amānah s'oppose à la corruption, la dévastation et la ruine sur Terre (ifsād fi 'l-ard).

Al-Amr bi ’l-Ma‘rūf (Voir paragraphes 4.17, 5.7, 5.30-5.34 ; Une voie à suivre ; note de fin 252 ; Termes arabes clés : an-nahy ‘an al-munkar, hisbah, muhtasib)
Dérivé de la racine arabe a–m–r, signifiant autorité, le mot amr signifie commander, ordonner, instruire, et influencer ; il concerne le pouvoir, l’autorité et l’influence. Le mot ma‘rūf est issu de la racine arabe ‘–r–f, qui signifie connaître par expérience, reconnaître, approuver, et reconnaître comme juste et bon, et désigne ce qui est connu comme étant bon, juste et honorable. Al-amr bi ’l-ma‘rūf signifie donc commander et établir ce qui est bien et juste. Un aspect distinctif de l’enseignement islamique est que tous les individus, hommes et femmes, sont investis de la responsabilité de promouvoir le bien et d'éviter le mal dans la mesure de leurs capacités (3:104 ; voir également 3:110, 114 ; 9:71, et 22:41). Cette obligation d’établir le bien et d’éviter les méfaits est également connue en droit et éthique islamiques sous le nom de hisbah (voir ci-dessous).

An-Nahy ‘an al-Munkar (Voir paragraphes 4.17, 5.30-5.34 ; Une voie à suivre ; note de fin 252 ; Termes arabes clés : al-amr bi ’l-ma‘rūf, hisbah, muhtasib)
Issu de la racine arabe n–h–w, qui signifie interdiction et prévention, le mot nahy veut dire interdire, prohiber, prévenir, écarter et restreindre. Le mot munkar provient de la racine n–k–r, qui signifie ne pas connaître, abjurer, désapprouver, désavouer, blâmer, réprimander, réprouver, détester et rejeter. Il désigne ce qui est rejeté comme étant mauvais, répréhensible, détestable, abominable ou déshonorant. An-nahy ‘an al-munkar signifie donc interdire et écarter ce qui est unanimement reconnu comme mauvais et répréhensible. Un aspect distinctif de l’enseignement islamique est que tous les individus, hommes et femmes, ont la responsabilité de promouvoir le bien et de prévenir le mal dans la mesure de leurs capacités (3:104 ; voir également 3:110, 114 ; 9:71, et 22:41). Cette obligation d’établir le bien et d’éviter les méfaits est aussi connue en droit et éthique islamiques sous le nom de hisbah (voir ci-dessous).

Āyah / āyāt (Voir paragraphes 1.1, 2.8, 2.10, 2.15, 2.23, 3.7, 3.8, 3.20, 4.10, 5.6, 5.21, 5.28 ; notes de fin 42, 43, 83, 233 ; Termes arabes clés : khalq, īmān, Rabb al-‘ālamīn, Allāh)
Le mot “āyah”, au pluriel “āyāt”, signifie un signe, une merveille, un chef-d'œuvre ou un miracle. Dans l’enseignement islamique, chaque créature est un signe merveilleux qui indique son Créateur, Sa sagesse et Sa miséricorde ; chaque signe porte un sens et des leçons à apprendre. Ce même terme “āyah” est également utilisé pour désigner les versets du Coran. Les savants musulmans soulignent les parallèles entre les révélations dans les textes sacrés transmis à l'humanité par les prophètes, les messagers de Dieu, et les révélations divines dans la nature. Les deux sont constitués de signes, āyāt, et proviennent de la même source. Les signes divins dans la nature éclairent les significations des textes révélés, et ces textes guident la compréhension des signes de la création.

Ahd (Voir Titre, paragraphes 1.2, 1.3, 1.6, 1.10, 1.14 ; Note d'introduction ; notes de fin 29, 176)
Le mot arabe ‘ahd dérive de la racine ‘–h–d, qui signifie observer de près, prêter attention, s’en tenir à, veiller sur, prendre soin de, défendre quelque chose, plaider, solliciter, autoriser, charger, investir, habiliter ou confier à quelqu'un, enjoindre, obliger, promettre, et tenir ou réaliser une promesse. Le mot ‘ahd signifie un pacte, notamment dans le sens d’un accord solennel ou d’un engagement, d’une promesse, et du maintien ou de l’accomplissement d’une promesse. Dans le cas d’Al-Mīzān : Un Pacte pour la Terre, nous avons choisi le mot ‘ahd plutôt que mīthāq, qui tend à signifier un pacte dans un sens plus formel de contrat, traité, pacte ou charte, car nous, les auteurs de ce Pacte, n'avons pas l'autorité de conclure un tel traité au nom de notre communauté de foi.

Fasād fī ’l-ard / Ifsād fi ’l-ard (Voir paragraphes 1.20, 2.16, 2.17, 2.19, 5.9, 5.10, 5.11 ; notes de fin 59, 63, 232 ; Termes arabes clés : islāh fi ’l-ard, khalīfah fī ’l-ard / khilāfah fi ’l-ard, mafāsid / mafsadah)
Le mot arabe fasād dérive de la racine f–s–d, qui signifie corruption, dégradation, profanation, dévastation, destruction et ruine. Par conséquent, fasād fi ’l-ard signifie corruption, dégradation, dévastation, profanation, destruction et ruine dans ou sur la Terre, et ifsād fi’l-ard signifie provoquer corruption, dégradation, profanation, dévastation, destruction et ruine sur la Terre. La crainte que l'humanité cause fasād sur la Terre et les catastrophes que de telles transgressions engendrent sont des thèmes centraux dans la cosmologie de la justice du Coran : si le bien est fait à ou dans la Terre, le bien reviendra ; si le mal est causé à ou dans la Terre, ce qui en résulte est une terreur pure. Le Coran nous invite à observer ce qui est arrivé en fin de compte aux mufsidūn fī ’l-ard, ceux qui ont causé corruption, dévastation et ruine sur la Terre (7:85-86, etc.) : les peuples de Pharaon, ‘Ād, Thamūd, et Madyan étaient tous puissants et riches, mais ont causé corruption sur la Terre et se sont ainsi détruits eux-mêmes. Les corrupteurs sur la Terre abusent de la confiance de l’amānah et sont en claire opposition à ceux qui sont responsables en tant que khalīfahs sur la Terre.

Filāhah (Voir paragraphes 4.17, 5.29 ; notes de fin 137-139 ; Termes arabes clés : ibādah)
L'héritage agricole de la civilisation islamique est généralement désigné par le mot arabe filāhah, signifiant « culture » et, par extension, « agriculture, élevage, exploitation agricole ». Fallāh, signifiant « agriculteur, laboureur, paysan », dérive de la forme verbale de la racine f–l–h qui signifie « fendre, diviser », et en particulier, « labourer, cultiver, travailler la terre », mais signifie également « prospérer, réussir, être fortuné ou heureux ». La tradition arabe de l'agriculture est donc intimement liée à filāhah, où le bien-être (dans ce monde et l'autre) et l'adoration sont étroitement liés dans la langue arabe. La tradition islamique des jardins est enracinée dans l'héritage de filāhah dans les oasis, les vergers et les terrasses agricoles des terres arides et semi-arides, où l'eau est rare et précieuse.

Fiqh (Voir paragraphes 5.3, 5.5 ; notes de fin 133, 172, 177, 236 ; Termes arabes clés : sharī'ah, haqq / huqūq, masālih / maslahah, mafāsid / mafsadah)
Dérivé de la racine arabe f–q–h, qui signifie compréhension et saisie, le terme fiqh désigne la science du droit et de l'éthique, l'effort humain pour comprendre la sharī'ah (voir ci-dessous). Il est également utilisé pour les branches du droit et de l'éthique, telles que fiqh al-bī'ah – le droit et l'éthique environnementale, et fiqh al-'umrān, le droit et l'éthique liés au développement. Le terme ūsul al-fiqh, signifiant les « racines du fiqh », désigne la jurisprudence, la théorie juridique et la méthodologie juridique, englobant les sources et les méthodes de dérivation des jugements à partir de l'étude des sources textuelles ainsi que diverses méthodes de raisonnement juridique. Le fiqh s'applique également à certaines disciplines, telles que fiqh al-muwāzanāt, la science de la mesure des avantages et des inconvénients, et fiqh al-awlawīyāt, la science de l'établissement des priorités, ainsi que fiqh al-'umrān, la planification et le design architecturaux conformes aux valeurs islamiques.

Fitrah (Voir paragraphes 2.13, 5.28 ; note de fin 189 ; Termes arabes clés : khalq, islām)
Dérivé de la racine arabe f–t–r, qui signifie fendre, déchirer, scinder, briser, faire surgir et donner naissance, le mot fitrah désigne le modèle primordial ou la disposition naturelle d'une chose ou d'une personne. Le Coran nous dit que l'humanité est créée selon le modèle primordial (fitrah) de la création naturelle et que notre disposition inhérente (fitrah) est définie par ce modèle. Les êtres humains sont ordonnés à ne pas altérer ou déformer leur propre disposition inhérente (fitrah) ou celle de la création naturelle. Le Coran enseigne que « la création de Dieu ne doit pas être altérée » (30:30) et nous informe que l'altération (dans le sens de déformation ou de perversion) de la création de Dieu est satanique – l'incarnation du mal, car dans le Coran, Satan déclare : « **Je leur commanderai de modifier la création de Dieu** » (4:119).

Haqq / Huqūq (Voir paragraphes 2.5, 2.17, 2.19, 5.6, 5.7 ; notes de fin 35, 160, 184, 189 ; Termes arabes clés : khalq, sharī'ah, fiqh) . Le mot arabe haqq, dérivé de la racine h–q–q, qui signifie à la fois vérité, réalité, droit, loi et dû, désigne la vérité, la réalité et le droit. De ce mot découle le sens du dû que nous devons à chaque être créé, exprimé sous forme de droits (huqūq). Selon l'enseignement islamique, chaque être existe par vertu de la vérité (haqq) et a également droit à ce qui lui est dû (haqq) en fonction de sa nature ; les êtres humains doivent respecter et donner ce qui est dû à chaque créature, et chaque créature a ses droits en conséquence. Nous ne pouvons pas enlever le haqq des différentes créatures qui leur ont été accordés par Dieu. Voir S. H. Nasr, « Islam, le monde contemporain et la crise environnementale », p. 97. Dans l'enseignement islamique, Dieu a créé chaque chose bi 'l-haqq, dans la vérité et pour le droit, et tous les êtres créés ont des droits (44:38–39). Les droits des animaux, huqūq al-bahā'im wa 'l-hayawān, sont inscrits comme l'une des catégories de huqūq al-'ibād, les droits des serviteurs de Dieu, c'est-à-dire des êtres humains et des animaux. Ces droits sont détaillés dans de nombreux ahādīth et sont résumés dans des décisions de juristes musulmans.

Haram (Voir paragraphes 3.18, 5.13, 5.14, 5.17 ; notes de fin 72, 211-219, 221-223 ; Termes arabes clés : hurmah)
Le terme haram est dérivé de la racine arabe h–r–m, signifiant ce qui est interdit, prohibé, sacré, sacro-saint, inviolable ou intouchable, et désigne un lieu qui est sacré, sacro-saint, saint, inviolable ou intouchable – en bref, un sanctuaire. Dans l'enseignement islamique, Al-Haramān ash-Sharīfān, les deux sanctuaires inviolables qui entourent et englobent La Mecque et Médine, sont les zones protégées primordiales sur Terre. Chacun d'eux est un sanctuaire inviolable pour les êtres humains, la faune et la végétation indigène. À l'intérieur d'eux, la destruction des plantes indigènes et le meurtre, la blessure et la perturbation des animaux sauvages sont interdits.

Himā (Voir paragraphes 3.22, 5.13, 5.14, 5.16-5.20, 5.32 ; Une voie à suivre ; notes de fin 217, 220-228, 231, 232 ; Termes arabes clés : muhtasib)

Le mot himā est dérivé de la racine arabe h–m–y, qui signifie protection, défense, couverture, abri, protection, gardiennage, et se lever pour quelqu'un ou quelque chose. Il a parfois été translittéré en « hema », mais himā reflète mieux sa prononciation dans les dialectes de la péninsule arabique et correspond aux translittérations de l'arabe classique et moderne, aucun des deux n'utilisant la lettre « e », car la voyelle qu'elle représente n'existe pas dans la langue arabe.

Hisbah (Voir paragraphes 4.17, 5.30-5.34 ; notes de fin 251-255 ; Termes arabes clés : al-amr bi ’l-ma‘rūf, an-nahy ‘an al-munkar, muhtasib).

Un aspect distinctif de l'enseignement islamique est que tous les individus sont responsables d'ordonner le bien et d'écarter le mal, dans la mesure de leurs capacités (3:104 ; voir aussi 3:110, 114 ; 9:71, et 22:41). Cette obligation d'établir le bien et d'éviter le mal est connue dans le droit islamique sous le nom de hisbah, un terme dérivé de la racine arabe h–s–b, qui signifie comptabilité, calcul, estimation, évaluation, et également considérer, juger, estimer et apprécier, et dans ses diverses formes, être prudent, prendre des précautions, tenir compte de, rendre compte, appeler à rendre des comptes, et examiner sa conscience. À l'échelle individuelle, chaque homme et femme est un khalīfah sur Terre et sera jugé seul le Jour du Jugement pour ce qu'il ou elle a fait pour influencer la famille, les voisins et la société en général à faire le bien et à s'abstenir du mal. À l'échelle collective, l'intervention des autorités gouvernantes est également nécessaire, car les appels à la conscience sans incitation positive et enforcement sont inefficaces. La force de la loi est indispensable pour établir la justice et l'équité ; d'où le bureau du muhtasib (voir ci-dessous).

Hurmah (Voir paragraphes 4.10, 5.26 ; notes de fin 243, 244 ; Termes arabes clés : haqq / huqūq, haram)
Dérivé, comme le mot haram, de la racine arabe h–r–m, signifiant ce qui est interdit, prohibé, sacré, sacro-saint, inviolable ou intouchable, le mot hurmah désigne un statut juridique d'inviolabilité et de sainteté, ainsi que le respect, l'estime, la révérence, la déférence et l'honneur. Les juristes et théologiens musulmans ont reconnu que toutes les créatures ont une inviolabilité fondamentale, que les êtres humains sont obligés de respecter. Nous ne sommes pas libres de les mépriser ou de les ignorer, encore moins de les gaspiller, épuiser, dégrader ou souiller, de les traiter avec dédain ou de manière excessive. Nous sommes tenus de respecter et d'honorer leur Créateur en les utilisant. Les juristes musulmans ont statué que l'inviolabilité des créatures de Dieu n'est pas annulée par la guerre et la destruction environnementale prohibée en tant que tactique militaire. Les tactiques de la terre brûlée couramment utilisées dans la guerre moderne sont l'antithèse de cette retenue et l'incarnation de la destruction des terres cultivables et de la fertilité (halāk al-harth wa ’n-nasl).

Ihsān (voir paragraphes 1.1, 2.5, 2.12, 2.16, 2.19, 3.1, 3.4, 3.7, 3.9, 3.14, 3.15, 3.20, 3.24, 4.11, 4.21, 5.8, 5.28, 5.29, 5.35 ; notes de fin 36, 69, 77, 97 ; Une voie à suivre ; Termes arabes clés : ‘ibadah, taqwā, rahmah, Rabb al-‘ālamīn, Allāh, tawhīd, khalq, islāh fi’l-ard)

Dérivé de la racine h–s–n, qui signifie bien, beauté, charme, excellence et perfection, le mot ihsān signifie faire des œuvres de bien suprême, de beauté et d'excellence. Il exprime le plus haut degré de bonté, comme expliqué dans la parole du prophète Muhammad, paix et bénédictions sur lui, comme si nous voyions le Seigneur de tous les êtres devant nous, car sûrement le Seigneur de tous nous voit. "Adorez Dieu comme si vous Le voyiez, et si vous ne pouvez pas Le voir, Il vous voit." Dans l'enseignement islamique, il ne suffit pas de faire le bien ; nous sommes tenus de faire le bien suprême. Les œuvres de bonté et de beauté sont le véritable but de la vie et de la mort (67 :2). Le prophète Muhammad, paix et bénédictions de Dieu sur lui, a déclaré que "Dieu a prescrit la bonté suprême, la beauté et l'excellence (ihsān) en ce qui concerne toutes les choses". Cela inclut la bonté suprême dans notre conduite envers chaque être créé et la bonté suprême ou l'excellence dans chaque acte. Sa plus haute manifestation dans nos actions est de servir le Seigneur de tous les êtres en faisant le bien suprême envers toutes Ses créatures.

Īmān (voir paragraphes 2.17, 2.19, 3.6, 5.8, 5.30 ; note de fin 92 ; Termes arabes clés : islām, ihsān, al-amānah, islāh fi ’l-ard) Dérivé de la racine a–m–n, qui signifie être fidèle, fiable, digne de confiance, loyal, intègre et honnête, ainsi que fiabilité, confiance, fidélité, loyauté, sécurité et paix, le mot īmān signifie foi et croyance. Il est utilisé dans deux sens : l'un étant les croyances, les articles de foi dans le credo islamique, et l'autre étant l'état de foi, de fidélité, d'engagement et de dévouement qui se situe entre islām (voir ci-dessous), l'état de soumission à la volonté de Dieu, et ihsān (voir ci-dessus), l'état de bonté suprême, de beauté et d'excellence (49 :14). Le Coran associe foi et œuvres bénéfiques (īmān et al-a‘māl as-sālihah, as-sālihāt), comme le contraire du rejet de la foi et de la corruption sur la Terre (kufr et ifsād fi’l-

ard). Tout comme la création de la corruption et de la dévastation sur la Terre conduit à notre perdition, la foi et les bonnes œuvres justes, saines et bénéfiques contiennent la rédemption et la prospérité ultime de l'humanité (95:4-6, 103:1-3).

Iqtisād (voir paragraphe 4.22, notes de fin 149-153 ; Termes arabes clés : mīzān, tazkiyah, zakāh, israf)
Le mot arabe iqtisād est dérivé de la racine q–s–d, qui signifie intentionner, viser, aspirer, résoudre et se diriger droit vers un objectif, procéder directement pour atteindre une fin, un but, une visée ou un objectif. Iqtisād signifie frugalité, économie, prudence, modération et conservation, et est, de manière significative, le terme utilisé pour l'économie dans l'enseignement islamique, concernant la finance, la banque, le commerce, et l'industrie. Le Coran guide l'humanité vers la modération, l'équilibre et la préservation. Il décrit les véritables serviteurs du Tout-Miséricordieux comme "ceux qui, lorsqu'ils dépensent, ne sont ni prodigues ni avares, mais gardent le juste milieu entre ces deux" (25 :67). La modération tend vers l'équité (qist) et l'équilibre (mīzān) qui lui est associé, tandis que l'immodération (israf) nourrit la transgression et l'injustice et perturbe l'équilibre que Dieu a établi dans la création.

Islāh fi'l-ard (voir paragraphes 2.16-2.19, 3.6, 3.7 ; notes de fin 61, 63, 68, 83 ; Termes arabes clés : khalīfah fī 'l-ard / khilāfah fī 'l-ard, fasād fī 'l-ard / ifsād fi 'l-ard, masālih / maslahah)
Le mot arabe islāh dérive de la racine s–l–h, tout comme le mot sālih, et, comme lui, signifie ce qui est bon, bénéfique, sain, sain et juste. De cette même racine sont dérivés les mots al-a'māl as-sālihah et as-sālihāt, signifiant bonnes et bénéfiques œuvres. La foi et les œuvres bénéfiques sont le contraire du rejet et de la corruption sur la Terre ; en elles réside la rédemption et la prospérité ultime de l'humanité (95 :4-6, 103 :1-3). Tout comme la création de la corruption et de la dévastation sur la Terre conduit à notre perdition, le fait de faire de bonnes, justes et bénéfiques œuvres est clé pour notre survie et prospérité sur la Terre, car Dieu déclare : "Mes serviteurs, les justes, hériteront de la Terre" (21:105). Le bon travail est si essentiel au service de Dieu et à l'accomplissement de la responsabilité humaine sur la Terre, en s'efforçant d'apporter beauté, excellence et bien suprême, et en évitant et en détournant tout ce qui conduit à la corruption, à la dévastation et à la ruine (fasād) en elle, comme nous le dit le Coran (7 :56).

Islām (voir paragraphe 2.7 ; notes de fin 40, 41 ; Termes arabes clés : īmān, ihsān, 'Ibādah, khalq, fitrah)
Dérivé de la racine arabe s–l–m, signifiant être en sécurité, sain, protégé, non blessé, non endommagé, intact, entier, complet, en bonne santé, en paix, en harmonie, et dans un état d'intégrité, ainsi que soumettre, se rendre, consentir, accepter, réconcilier et remettre. Le mot islām signifie soumission volontaire et de tout cœur à Dieu, le Seigneur de tous les êtres. Selon l'enseignement islamique, tous les êtres se soumettent à leur Créateur, Seigneur et Souteneur, en obéissance et dévotion volontaires (3:83) ; tous s'inclinent devant Lui en service et en prière – tous, sauf l'humanité, qui, bien qu'elle ne puisse éviter de se soumettre aux lois naturelles par lesquelles son Seigneur soutient toutes choses, est dotée de libre arbitre : elle peut choisir de servir avec dévotion volontaire ou de résister en refusant les commandements de son Seigneur, par quoi elle encourt Sa colère et Sa rétribution (22:18). De la soumission volontaire de toutes choses à leur Seigneur vient la reconnaissance de leur être muslim et la constitution d'une vaste communauté de islām, que les êtres humains peuvent accepter de bon gré et rejoindre.

Israf (4.22 5.10, 5.11; notes de bas de page 149-153, 206, 208 ; Termes arabes clés : fasād fī 'l-ard / ifsād fī 'l-ard, mafāsid / mafsadah.) Dérivé de la racine arabe s–r–f, qui signifie dépasser toutes les limites, l'israf désigne l'excès gaspilleur, le gaspillage et l'abus. Le Coran interdit l'excès gaspilleur (israf). « … Mangez et buvez, et ne gaspillez pas par excès : Dieu n'aime pas ceux qui gaspillent par excès » (7 :31 ; voir aussi 6 :141). Un hadith bien connu montre clairement que même dans l'utilisation de ressources abondantes, le gaspillage est détesté :
« … le Messager de Dieu, que les bénédictions et la paix soient sur lui, est passé devant Sa'd alors qu'il se lavait pour la prière, et lui a dit : "Qu'est-ce que cet excès, ô Sa'd ?" Il a répondu : "Y a-t-il un excès dans le lavage pour la prière ?" Le Prophète a dit : "Oui, même si tu es à côté d'une rivière qui coule." »
L'utilisation gaspilleuse de ressources aussi abondantes que l'air, le sol, les océans et les forêts autrefois vastes est interdite, sans parler d'autres ressources minérales et biologiques plus rares. Prendre la vie sans justification légitime est également prohibé en tant qu'israf.

'Ibādah (Voir les paragraphes 1.1, 2.2, 2.7, 2.9, 2.17, 2.22, 2.23, 3.1, 3.2, 3.4, 3.5, 3.13-3.18, 4.10, 4.22, 5.6, 5.7, 5.28 ; Un chemin à suivre, Une prière ; notes de bas de page 40, 41, 44-47, 61, 63, 84, 139, 175, 233, 260 ; Termes arabes clés : ihsān, islām, islāh fi 'l-ard, khalīfah fī 'l-ard / khilāfah fī 'l-ard, Allāh, Rabb al-'ālamīn, tawhīd, taqwā, rahmah, shukr, khalq, filāhah.)

Dérivé de la racine arabe ‘–b–d, qui signifie service, dévotion, adoration, vénération et soumission, ainsi que conformité, le terme ‘ibādah désigne le service dévoué et le culte de Dieu, le Seigneur de tous les êtres. Tous les êtres se soumettent à leur Créateur, Seigneur et Nourricier dans une obéissance et une dévotion volontaires ; tous se prosternent devant Lui dans le service et la prière, sauf l'humanité qui, bien qu'elle ne puisse éviter de se soumettre aux lois naturelles par lesquelles son Seigneur soutient toutes choses, est dotée de libre arbitre : elle peut choisir de servir avec dévotion ou de refuser et de résister aux commandements de son Seigneur et ainsi encourir Sa colère et Sa rétribution (22:18, 3:83). L'objectif ultime de la vie humaine est de servir et d'adorer Dieu, le Seigneur de tous les êtres. Le service et le culte incluent tout ce qui est aimé par Dieu à travers les paroles et les œuvres, dans tous les domaines de la vie.

‘Ilm (Voir les paragraphes 2.22, 2.23, 3.7-3.9, 3.12 ; notes de bas de page 84-87 ; Termes arabes clés : khalq, āyah / āyāt.) Dérivé de la racine arabe ‘–l–m, signifiant connaître, avoir connaissance, être conscient, percevoir, apprendre et discerner, d’où la connaissance factuelle, l'apprentissage, la cognition, l'intellect, la perception, ainsi que ce qui est délimité, tracé et distingué. ‘Ilm est le terme global pour désigner la connaissance factuelle et la science. Il est également utilisé pour des disciplines spécifiques de la science et de l'art, telles que ‘ilm al-hisāb, mathématiques, ‘ilm al-ahyā’, biologie, ‘ilm an-nafs, psychologie et ‘ilm al-akhlāq, éthique.

Khalīfah fī ’l-ard / khilāfah fī ’l-ard (voir les paragraphes 1.20, 2.16-2.22, 3.9, 4.25, 5.15, 5.25, 5.29, 5.33 ; notes de fin 85, 159, 176, 193 ; Termes arabes clés : al-amānah, ihsān, islāh fi ’l-ard, fasād fī ’l-ard / ifsād fi ’l-ard, ‘ibādah, Allāh, Rabb al-‘ālamīn, khalq, taqwā, rahmah)

Dans l'enseignement coranique, le concept de khilāfah fī ’l-ard – khilāfah sur la Terre – est central pour comprendre le rôle de l'humanité sur Terre et en particulier la responsabilité et la reddition de comptes des êtres humains :

Et voilà ! Votre Seigneur a dit aux anges : « Voici, je mets un khalīfah sur la Terre. » Ils dirent : « Vas-tu y mettre celui qui y sèmera la corruption et fera couler le sang – tandis que nous célébrons Ta gloire infinie, et Te louons, et sanctifions Ton nom ? » Il répondit : « En vérité, je sais ce que vous ne savez pas. » (2:30)

Alors, qu'est-ce qu'un khalīfah ? Ce terme a des interprétations très variées, qui sont fortement contestées et débattues. Dans la rédaction de ce Pacte, nous avons donc cherché à comprendre la signification de khilāfah fī ’l-ard dans les limites de son utilisation dans les āyāt coraniques et les ahādīth prophétiques, sans nous écarter de ces frontières.

Le mot khalīfah est dérivé de la racine kh–l–f, qui signifie venir après, suivre, succéder, rester après, ou remplacer un autre qui a péri ou n'est pas présent ; cela peut également signifier agir au nom d'un autre, comme dans la prière du prophète Muhammad, paix et bénédictions de Dieu sur lui : « Ô Dieu, Tu es le khalīfah de ma famille. » Une signification secondaire de cette racine est de cultiver, d'élever, de prospérer et de faire prospérer ; une autre signification est d'être en désaccord avec, d'offenser, de violer ou de briser une règle, un commandement ou une promesse – une connotation significative à la lumière de la prémonition des anges.

La khilāfah est un mandat éthique assigné aux êtres humains individuellement et à l'humanité collectivement par le Seigneur Tout-Miséricordieux, Tout-Compatissant et Sustenteur des mondes. Cela est particulièrement clair dans la forme connexe du mot istikhlāf, qui apparaît dans les versets coraniques 6 :133, 7 :129, 11:57, et 24:55. Cela se déroule sur la Terre, impliquant une relation avec la Terre, et est hérité par un individu après l'autre, par une génération après une autre, et par un peuple après un autre. C'est un test et une épreuve (ibtilā’) par lesquels le Seigneur de tous examine ce que nous faisons. Cela est associé à la connaissance du bien et du mal et à la capacité d'agir et d'affecter les êtres créés et la Terre elle-même pour le bien ou le mal, car la capacité implique la responsabilité, et elle varie selon le degré d'habilitation du khalīfah. Pourtant, même les plus hauts degrés de pouvoir impliquent un jugement juste par rapport aux actions humaines, et non pas le fait de régner ou de gérer la Terre.

Le Seigneur Tout-Miséricordieux, Tout-Compatissant et Sustenteur des mondes est Maître du jour du jugement et tient le khalīfah responsable de la foi (īmān) et du service dévoué (‘ibādah) par des œuvres bonnes (al-a‘māl as-sālihah, as-sālihāt) envers toutes les créatures sur Terre, qu'il s'agisse d'humains, d'êtres vivants, d'êtres inanimés, et même de la Terre elle-même.

Il a rendu la Terre bonne et saine, et Il tient le khalīfah responsable et avertit spécifiquement contre la corruption, la dévastation et la ruine (fasād) sur la Terre – le même mal que les anges craignaient que les humains commettent ; Il menace ceux qui sèment le fasād sur la Terre de les éliminer et de les remplacer par d'autres peuples, qui à leur tour recevront le mandat éthique de khilāfah. Ainsi, la khilāfah sur la Terre implique d'éviter et de détourner l'ifsād et de maintenir son islāh par le biais de sālihāt, afin que nous, humains, puissions continuer à l'hériter. Cela est étroitement associé au pacte divin ou à la confiance de la responsabilité morale – al-amānah (voir ci-dessus). En conséquence, la

khilāfah est le soin attentif et responsable de quelque chose qui est confié à notre charge, et un khalīfah est celui qui hérite ou se voit confier une position de responsabilité et est tenu de rendre compte de l'accomplissement soigné et responsable de cette confiance.

Après l'adoption du titre de khalīfah (calife) par les dirigeants politiques de la nation islamique, le concept est devenu compliqué par l'idée que le khalīfah représente Dieu sur Terre, mais cela ne fait pas partie des significations originelles, et il est important de noter que nulle part le Coran ne parle de khalīfat Allah – un khalīfah de Dieu. L'idée qu'un khalīfah est le vicaire de Dieu, le représentant de Dieu, qui est chargé de la domination sur la Terre ou de sa gestion est une mauvaise interprétation et dangereuse du terme. Les concepts de « gérant » et de « gestion » sont beaucoup plus proches des significations de khalīfah et de khilāfah ; ces termes transmettent le sens de la responsabilité qui est inhérente à l'arabe. Cependant, la « gestion » est chargée de connotations de représentation d'un propriétaire absent et de gestion de sa propriété, tandis que la khilāfah est en grande partie réalisée par l'évitement et la prévention de l'interférence dans les processus naturels par lesquels Dieu a mis la Terre en ordre et l'a fait prospérer. Pour des raisons d'authenticité, d'exactitude et de clarté, nous avons donc cessé d'utiliser « gérant » et « gestion » et avons traduit khilāfah fi ’l-ard par « responsabilité », « reddition de comptes » ou « fiduciaire » sur la Terre et khalīfah fi ’l-ard par « celui qui est confié », « rendu responsable » ou « tenu de rendre compte » sur la Terre. Nous remercions le Dr Sarra Tlili et le Dr David Solomon Jalajel pour leurs critiques et leurs conseils concernant l'interprétation de la khilāfah.

Khalq / khalīqah / khalā’iq / makhlūqāt (Voir les paragraphes 1.1, 2.1, 2.8, 2.9, 2.13-2.16, 2.19, 2.23, 3.1-3.3, 3.9, 3.10, 4.15, 5.4, 5.6; 5.12, 5.21, 5.28, 5.35; Une voie à suivre, Une prière ; notes de bas de page 30, 33, 34, 37, 47, 77, 174, 233 ; Termes arabes clés : haqq / huqūq, hurmah, ihsān, islāh fi ’l-ard, āyah / āyāt, Rabb al-‘ālamīn, taqwā, rahmah, ‘ibādah, islām)
Le mot arabe khalq, signifiant « création », est dérivé de la racine kh–l–q, qui inclut les significations de former, façonner, estimer, calculer et mesurer, ce qui implique que la création est un système complexe, interconnecté avec détail et précision. Le Coran contient plus de 250 versets où ce mot est utilisé sous ses diverses formes grammaticales. Le mot khalq est parfois utilisé pour désigner l’humanité, mais contrairement à des mots tels que insān ou bashar, khalq n'est pas limité ou exclusif à l'humanité ; il s'étend à tous les êtres créés. Le mot khalīqah tend à faire référence à la création dans le sens du cosmos ou de l'univers, et les pluriels khalā’iq et makhlūqāt font référence aux êtres créés.

Mafāsid / Mafsadah (Voir les paragraphes 2.17, 5.5; notes de bas de page 176, 178, 184, 185, 188, 189 ; Termes arabes clés : fasād fi ’l-ard / ifsād fi ’l-ard ; masālih / maslahah, sharī‘ah, fiqh.)
Le terme désignant les préjudices en droit et en éthique islamiques est mafāsid (singulier mafsadah). Il dérive de la racine f–s–d, tout comme le terme fasād, et, comme lui, il signifie corruption, dégradation, profanation, dévastation, destruction et ruine. En jurisprudence islamique, tous les actes sont évalués en fonction de leurs conséquences en tant que bénéfices et préjudices. Le concept de masālih et mafāsid est similaire aux idées laïques de coûts et de bénéfices, mais pas identique. Les individus musulmans, les administrateurs, les législateurs et les juristes ont l'obligation d'éviter les préjudices résultant des actions humaines sur tous les êtres créés ; ce faisant, ils cherchent à identifier les préjudices prépondérants et à évaluer l'urgence et l'importance des divers préjudices impliqués, la certitude ou la probabilité de préjudice et de bénéfice, et la capacité des personnes affectées à se prémunir contre le préjudice sans aide. Dans les cas où l'acquisition d'un bénéfice entraîne un préjudice inévitable de magnitude similaire ou supérieure, l'évitement du préjudice prend la priorité ; cela correspond au principe de précaution, à savoir que les activités impliquant un risque de préjudice grave ou irréversible doivent être empêchées.

Masālih / Maslahah (Voir les paragraphes 2.17, 5.4, 5.5; notes de bas de page 45, 166, 174, 176, 178-185, 189, 236; Termes arabes clés : islāh fi ’l-ard, mafāsid / mafsadah, sharī‘ah, fiqh.)
Le terme désignant les bénéfices en droit et en éthique islamiques est masālih (singulier maslahah). Il dérive de la racine s–l–h, tout comme le mot sālih, et, comme lui, il signifie ce qui est bon, bénéfique, sain, salutaire et juste. C'est le même concept de bonnes actions qui incarne la khilāfah responsable sur la terre et est récompensé par l'héritage de la terre (voir 2.18-2.19 de ce Pacte) : c'est l'opposé des mafāsid. Le travail bénévole est essentiel au service de Dieu et à l'accomplissement de la responsabilité humaine sur la terre. En jurisprudence islamique, tous les actes sont évalués en fonction de leurs conséquences en tant que bénéfices (masālih) et préjudices (mafāsid). Le concept de masālih et mafāsid est similaire aux idées laïques de coûts et de bénéfices, mais pas identique : le bien-être des créatures de Dieu englobe à la fois notre bien-être immédiat dans le présent et notre bien-être ultime dans l'au-delà, car tout ce qui apporte un bénéfice matériel aux êtres humains n'est pas permis. Il englobe également le bien-être de l'ensemble de

la création (masālih al-khalqi kāffah). Aucune espèce ni génération ne peut être exclue de la considération. Les individus musulmans, les administrateurs, les législateurs et les juristes ont l'obligation de viser le bien commun de tous les êtres créés ; ils devraient s'efforcer d'harmoniser et de réaliser tous les intérêts. Lorsqu'ils ne peuvent pas satisfaire tous les intérêts, ils doivent peser l'urgence et l'importance des divers intérêts impliqués et chercher à identifier ceux qui sont prépondérants, la certitude ou la probabilité de bénéfice ou de préjudice, et la capacité des personnes affectées à sécuriser leurs intérêts sans assistance.

Mīzān (Voir le titre, paragraphes 1.1, 1.2, 1.9, 1.21, 2.10, 2.11, 2.19, 4.22; Une voie à suivre ; notes de bas de page 48, 151, 152; Termes arabes clés : khalq, āyah / āyāt, fitrah, haqq / huqūq, islāh fi 'l-ard, iqtisād.)
Le mot arabe mīzān, signifiant équilibre et balance, est dérivé de la racine w–z–n, qui signifie peser, équilibre, proportion, harmonie, réciprocité, équité, justice. Le Coran décrit un équilibre cosmique (Al-Mīzān) dans lequel tous les êtres interconnectés et interdépendants sont intégrés en harmonie (15 :19-20, 55 :7-10). L'équilibre ou l'équilibre cosmique est associé dans le Coran à al-qist : équité, justice et impartialité (57 :25, 6 :152). Nos interactions et toutes les activités économiques doivent être basées sur cet équilibre cosmique primordial (al-mīzān) tel qu'il a été créé et maintenu par Dieu.

Muhtasib (Voir paragraphes 5.7, 5.32; notes de bas de page 253-255 ; Termes arabes clés : al-amr bi 'l-ma'rūf, an-nahy 'an al-munkar, hisbah, haqq / huqūq.)
Dérivé du terme hisbah (voir ci-dessus), le mot muhtasib désigne l'officiel chargé de mettre en œuvre la hisbah. Le muhtasib était un juriste qui devait être parfaitement familiarisé avec les décisions de la loi islamique relatives à sa fonction d'inspecteur des marchés, des routes, des bâtiments, des cours d'eau, des himās, et autres. De nombreuses responsabilités en matière de protection et de conservation de l'environnement relevaient de la compétence du muhtasib, telles que l'application des réglementations et des normes relatives à la sécurité et à l'hygiène, l'élimination des polluants, l'élimination des dangers et des nuisances, la protection des himās contre les violations et les atteintes, ainsi que la défense des droits et du bien-être des animaux. Fonctionnant comme un complément aux tribunaux islamiques, le muhtasib avait une large autorité discrétionnaire pour rendre et appliquer des jugements immédiats basés sur la sharī'ah ainsi que sur les coutumes et pratiques locales ('urf wa-'ādah) qui ne violaient pas ses objectifs et ses valeurs, pour évaluer les dommages, et pour imposer des amendes et d'autres pénalités afin d'assurer le bien-être public.

Rabb al-'ālamīn (Voir paragraphes 1.1, 1.21, 2.2, 2.5, 2.6, 2.16, 2.22, 2.23, 3.1-3.5, 3.8, 3.10, 3.14, 3.15, 4.23, 5.2, 5.6, 5.21, 5.28, 5.35 ; Une voie à suivre, Une prière, notes de bas de page 32, 73, 80, 95, 96, 165, 193, 206, 233 ; Termes arabes clés : Allāh, tawhīd, islām, 'ibādah, taqwā, ihsān, rahmah, shukr, khalīfah fī 'l-ard / khilāfah fī 'l-ard, khalq.)
Le Coran commence par la louange de Dieu en tant que "Seigneur des mondes" (rabb al-'ālamīn) (1 :1). Cette expression se compose de deux mots. Le mot rabb, dérivé de la racine arabe r–b–b, désigne, d'une part, le Seigneur et Maître que nous servons et, d'autre part, le Nourrisseur qui fait exister chaque être, puis pourvoit à ses besoins, qui nourrit, développe et guide jusqu'à ce que son destin soit accompli. Le second mot est al-'ālamīn, qui est dérivé de la racine arabe '–l–m, signifiant savoir, avoir connaissance, être conscient, percevoir, apprendre et discerner ; d'où le nom 'ālam qui signifie les choses qui peuvent potentiellement être connues, qui existent : le monde de l'être. Le nom pluriel 'ālamīn signifie tous les mondes de l'être. En définissant al-'ālamīn, le tafsīr d'At-Tabarī cite Ibn 'Abbās : "Dis, Louanges à Dieu, à Qui appartient toute la création – tous les cieux et les êtres qui s'y trouvent, et toutes les terres et toutes les choses qui y sont, ce qui est connu et ce qui est inconnu." Il note en outre que le mot 'ālam (monde) signifie un type de ummah ou communauté : il y a le monde des humains, et le monde des djinns, et chaque autre genre ou espèce d'être créés est un monde ; de plus, chaque époque ou génération d'humains, de djinns et de chaque autre type d'êtres créés est un monde. Ainsi, le terme al-'ālamīn englobe tous les êtres créés. Une dimension importante de ce mot 'ālamīn (mondes) est qu'il élargit nos horizons de conscience pour considérer les innombrables dimensions de la réalité qui nous sont inconnues. Dans de nombreux cas, nous avons traduit Rabb al-'ālamīn par "Seigneur de tous les êtres" pour souligner les implications morales et éthiques de ce terme. Dieu est le Seigneur de chaque espèce, chaque génération, et chaque être créé individuel. Si nous reconnaissons que Dieu est le seul et unique Seigneur de tous les êtres créés, alors nous savons que la dévotion à Lui nécessite une bonté extrême envers toute Sa création – car tous les êtres créés ont une valeur intrinsèque en vertu du fait d'être créés par Dieu.

Rahmah (Voir paragraphes 1.1, 2.6, 2.8, 2.12, 2.16, 2.23, 3.5, 3.14, 3.15, 3.17, 3.19, 3.20, 3.24, 4.11, 5.2 ; Une voie à suivre ; notes de bas de page 37-39, 47, 69, 78, 79, 103, 189 ; Termes arabes clés : ihsān, taqwā, shukr, khalq, āyah / āyāt, Rabb al-'ālamīn, 'ibādah.)

Le mot arabe rahmah dérive de la racine r–h–m, qui signifie miséricorde, compassion, et le ventre féminin. Il désigne la compassion et la miséricorde, englobant la grâce divine, la miséricorde, et la compassion humaines et celles des autres êtres créés. Le Seigneur et Nourrisseur de tous les êtres est Tout Miséricordieux, Tout Compatissant. L'étendue de Sa miséricorde, grâce et compassion écrasantes est plus grande que ce que nous pouvons jamais comprendre (7:156). Dieu a rempli l'univers de gloire, de beauté, et a donné aux êtres vivants tous les sens variés par lesquels ils, et nous, pouvons percevoir cette gloire et cette beauté. La meilleure façon de Le servir est de Lui rendre grâce. Comment servirons-nous le Tout-Miséricordieux, le Tout-Compatissant ? Le prophète Muhammad, sur lui soient bénédictions et paix, a dit : "Les compatissants reçoivent la compassion du Tout-Compatible. Montrez de la compassion à ceux qui sont sur Terre, et Celui qui est au Ciel vous montrera de la compassion." voir Umar Abd-Allah, "Miséricorde."

Ribā (Voir paragraphes 4.6, 4.20, 4.21 ; note de bas de page 146 ; Termes arabes clés : fasād fī ’l-ard / ifsād fi ’l-ard ; isrāf, tazkiyah, zakāh.)
Le mot ribā, dérivé de la racine arabe r–b–w, qui signifie augmenter, croître, ou dépasser, désigne l'usure et les intérêts. L'Islam interdit le ribā, c'est-à-dire l'usure ou les gains injustes et exploitants réalisés dans le commerce ou les affaires, y compris le prélèvement d'intérêts. Le ribā s'applique également à la création d'argent à partir de rien sous forme de dette et à la facturation d'intérêts sur celle-ci, ainsi qu'à l'injustice économique en général. Le Coran condamne ceux qui exploitent les autres par le ribā et les avertit de châtiments dans ce monde et dans l'au-delà (2:275-281). Le ribā manifeste une relation de pouvoir où les riches exploitent les nécessiteux ; où l'emprunteur est contraint de travailler plus dur pour rembourser le capital créé à partir de rien, qui croît avec des intérêts composés ; où les puissants manipulent les sans défense. Les riches utilisent de l'argent qui n'existe pas pour leur permettre de vivre des styles de vie exagérés, ce qui dégrade finalement les écosystèmes dans le monde entier. L'ordre économique contemporain, basé sur une croissance économique continue alimentée par le ribā, est par nature insatiablement consumériste, non durable et antithétique aux principes de l'Islam.

La sharī‘ah est souvent traduite par « loi islamique » ; cependant, pour les personnes provenant de sociétés séculières, l’idée de loi religieuse peut prêter à confusion. La loi est largement considérée comme sèche et quelque peu désagréable, même si elle est reconnue comme essentielle au fonctionnement d'une société civilisée et à la défense des libertés individuelles. Elle est perçue presque comme un mal nécessaire. Après tout, pourquoi une personne chercherait-elle un avocat ? Pour intenter un procès, peut-être, ou pour se défendre contre un tel procès ; pour savoir comment payer le minimum d'impôts ; ou pour obtenir les conditions les plus avantageuses dans un contrat commercial ou un divorce. À quel point cela s’éloigne des valeurs spirituelles et éthiques de la foi ! Dans la civilisation islamique, cependant, la sharī‘ah est perçue de manière tout à fait différente. La raison la plus courante pour laquelle on consulte un muftī, ou un expert en droit islamique, est de demander quel est le cours d'action le plus éthique et moral dans une situation donnée, l'acte le plus agréable au Seigneur de tous les êtres et menant le plus sûrement à la félicité spirituelle éternelle.

Le Coran et la sunnah – la pratique normative du prophète Muhammad, que Dieu le bénisse et lui accorde la paix – forment la base de la sharī‘ah, qui embrasse dans son champ chaque acte humain, y compris les dévotions religieuses et les questions purement éthiques, ainsi que les divers domaines du droit, tels que le droit constitutionnel et international, le droit de la famille, le droit pénal, le droit des contrats, le droit de propriété et le droit de l'environnement. Chaque acte est examiné pour déterminer combien de bien et de mal il peut entraîner, non seulement dans le domaine matériel de ce monde présent, mais aussi dans le domaine spirituel de l'au-delà. Les actes sont évalués selon une échelle à cinq niveaux ; un acte peut être obligatoire, recommandé, permis, déconseillé ou prohibé. La sharī‘ah n'est donc pas seulement prohibitive et injonctive, mais aussi prescriptive, traçant le parcours éthique de ce qui « doit » être : en plus des impératifs juridiques essentiels qui relèvent de la juridiction des tribunaux, elle établit des normes idéales de comportement qui ne peuvent être mises en œuvre que par la conscience individuelle et sociale. Même lorsque les tribunaux échouent, ou là où les tribunaux islamiques n'existent pas, la sharī‘ah énonce les normes auxquelles les croyants doivent toujours aspirer. L'objectif ultime de la sharī‘ah est de promouvoir le bien-être des créatures de Dieu (masālih al-khalq ou masālih al-‘ibād). Contrairement au fiqh (voir ci-dessus), qui se réfère à la science du droit et de l'éthique, l'effort humain pour comprendre la sharī‘ah et le corps objectif des « lois islamiques » élaborées par les érudits musulmans, qui sont le résultat de cet effort, la sharī‘ah se réfère à la Voie prescrite par Dieu, non affectée par les lacunes des êtres humains faillibles. D'où la déclaration du juriste du XIVe siècle Ibn Qayyim Al-Jawzīyah :

« Le fondement et la base de la sharī'ah est la sagesse et le bien-être des adorateurs de Dieu (humains et autres êtres créés) dans cette vie et dans l'au-delà. Elle est entièrement justice, entièrement miséricorde, entièrement bénéfice, et entièrement sagesse. Par conséquent, tout cas qui s'écarte de la justice pour l'oppression, de la miséricorde pour son contraire, du bénéfice pour le mal, ou de la sagesse pour la frivolité ne fait pas partie de la sharī'ah, bien qu'il puisse y être introduit par voie d'interprétation. Car la sharī'ah est la justice de Dieu parmi Ses adorateurs, Sa miséricorde parmi Ses créatures, Son ombre sur Sa Terre (I'lām al-Muwaqqa'īn 'an Rabb al-'Ālamīn, fasl fi taghyīr al-fatwā wa ikhtilāfihā). »

Shukr (Voir les paragraphes 2.4, 3.5, 3.6, 3.7, 5.8 ; Une prière ; notes de bas de page 80-83, 196, 259 ; Termes arabes clés : Rabb al-'ālamīn, ihsān, khalq, islāh fi 'l-ard.)

Dérivé de la racine sh-k-r, qui signifie appréciation, gratitude et remerciement, le mot shukr signifie montrer de la gratitude, donner des remerciements, reconnaître et afficher une bénédiction de Dieu, le Seigneur de tous les êtres. Son opposé est le kufr – littéralement, l'ingratitude : cacher, recouvrir, oublier, ignorer ou nier une bénédiction. Ainsi, le kufr est le mot pour désigner l'incroyance et la mécréance en Islam. Notre réponse à la grâce du Tout-Miséricordieux est de montrer de la gratitude et de l'appréciation, de remercier pour Ses bénédictions (36 :33-35). Le Coran nous réveille à la beauté de l'univers, à nourrir nos émotions ainsi que nos corps, comme le montrent les versets coraniques qui décrivent la beauté, l'ornement et la splendeur de la création et nous éveillent à savourer et à prendre plaisir à cela. Tout comme la louange de Dieu, le shukr se ressent dans le cœur et s'exprime par les lèvres, mais il doit également être exprimé par les membres, en faisant de bonnes œuvres (al-a'māl as-sālihah, as-sālihāt) et en accomplissant des actes de bienveillance (ihsān) envers les créatures de Dieu. La gratitude pour les bénédictions de Dieu se manifeste par le maintien et l'augmentation de celles-ci, et par leur utilisation adéquate, selon les fins pour lesquelles elles ont été créées.

Shūrā (Voir les paragraphes 4.25, 5.27 ; notes de bas de page 158-163 ; Termes arabes clés : haqq / huqūq, masālih / maslahah, mafāsid / mafsadah.)
Dérivant de la racine arabe sh-w-r, qui signifie signaler, signer, indiquer, montrer et appeler, le shūrā signifie consultation et conseil mutuels. Un droit fondamental des personnes est la consultation dans toutes les questions qui affectent leur bien-être. Chaque homme et chaque femme, en tant que khalīfah sur Terre, sera jugé seul le Jour du Jugement pour ce qu'il ou elle a fait de sa vie. Cette énorme responsabilité exige la liberté de participer efficacement aux processus de planification et de prise de décision. Le Coran promet que « ceux qui mènent leurs affaires par consultation mutuelle » (42 :38) recevront une meilleure récompense, plus durable, de la part de Dieu. Les personnes de tous les groupes sociaux et ethniques doivent être consultées sans discrimination ; les plus faibles doivent être considérés comme les plus forts jusqu'à ce que leurs droits soient pleinement sécurisés, et les plus forts considérés comme les plus faibles jusqu'à ce qu'ils se conforment pleinement à la loi. Les autorités gouvernantes ont également l'obligation d'agir en consultation (shūrā) avec les personnes affectées par leurs projets. Au niveau local, cela peut être réalisé de la meilleure façon par une planification participative et une gestion collaborative dans laquelle les principales parties prenantes, ou leurs représentants, participent.

Taqwā (Voir les paragraphes 1.1, 2.12, 2.21, 2.22, 3.1, 3.3, 3.4, 3.8, 3.9, 3.13-3.15, 3.20, 3.21, 3.23, 3.24, 4.10, 4.11, 4.21, 5.8 ; notes de bas de page 69, 73, 103, 118 ; Termes arabes clés : Allāh, Rabb al-'ālamīn, khalq, hurmah, ihsān, rahmah, tawhīd.) Dérivé de la racine t–q–y, le mot arabe taqwā signifie révérence et crainte, être conscient de Dieu et Le respecter – et se garder de L'offenser dans le traitement de Ses créatures. Le calife 'Umar ibn Al-Khattāb a comparé la taqwā à passer à travers un fourré d'arbres de lote (sidr) en portant des vêtements fins ; quiconque connaît leurs épines aiguës et crochues et la douleur qu'elles causent comprendra l'extrême prudence requise pour se déplacer à travers elles. La philologue Randa Hamwi Duwaji a coïné le mot « bewareness » pour traduire taqwā. L'adjectif taqīy est souvent traduit par « craintif de Dieu » et « conscient de Dieu » ; sur le site Islam4u, il est agréablement traduit par « Godwary ». Dans cette Alliance, nous avons généralement traduit le nom taqwā par « révérence », « soin révérentiel » ou « crainte révérentielle » selon le contexte, le verbe ittaqi par « révérer » ou « prendre soin », et l'adjectif taqīy par « révérent », « attentionné » ou « prudent ». Comme Dieu est le Seigneur de toutes choses, nous devons Le respecter dans notre conduite envers chaque chose. L'attitude de taqwā : une profonde conscience et révérence envers le Seigneur de tous les êtres, couplée à un soin et une prudence extrême dans notre traitement de Sa création. Cette attitude est l'essence de la noblesse. « Les plus nobles d'entre vous aux yeux de Dieu sont ceux qui sont les plus révérencieux. » (49 :13)

Shukr (voir paragraphes 2.4, 3.5, 3.6, 3.7, 5.8 ; Une prière ; notes de bas de page 80-83, 196, 259 ; Termes arabes clés : Rabb al-'ālamīn, ihsān, khalq, islāh fi 'l-ard.)
Dérivé de la racine sh-k-r, qui signifie appréciation, gratitude et remerciement, le mot shukr signifie montrer de la gratitude, donner des remerciements, reconnaître, reconnaître et afficher une bénédiction de Dieu, le Seigneur de tous les êtres. Son opposé est le kufr – littéralement, l'ingratitude : cacher, couvrir, oublier, ignorer ou nier une bénédiction. Ainsi, le kufr est le mot pour l'incrédulité et la mécréance en Islam. Notre réponse à la grâce du Tout-Miséricordieux est de montrer de la gratitude et de l'appréciation, de remercier pour Ses bénédictions (36 :33-35). Le Coran nous réveille pour nous réjouir de la beauté de l'univers, pour nourrir nos émotions ainsi que nos corps, comme le montrent les versets coraniques qui décrivent la beauté, l'ornement et l'éclat de la création et nous éveillent à savourer et à en prendre plaisir. Comme les louanges de Dieu, le shukr se ressent dans le cœur et s'exprime par les lèvres, mais il doit également s'exprimer par les membres, en faisant de bonnes œuvres (al-a'māl as-sālihah, as-sālihāt) et en accomplissant des actes de la plus haute bonté (ihsān) envers les créatures de Dieu. La gratitude pour les bénédictions de Dieu se manifeste par le maintien et l'augmentation de celles-ci, et par leur utilisation appropriée, conformément aux objectifs pour lesquels elles ont été créées.

Shūrā (voir paragraphes 4.25, 5.27 ; notes de bas de page 158-163 ; Termes arabes clés : haqq / huqūq, masālih / maslahah, mafāsid / mafsadah.) Dérivant de la racine arabe sh-w-r, qui signifie signaler, indiquer, faire signe et appeler, shūrā signifie consultation et conseil mutuels. Un droit fondamental des personnes est la consultation dans toutes les questions qui affectent leur bien-être. Chaque homme et chaque femme, en tant que khalīfah sur la Terre, sera jugé seul le Jour du Jugement pour ce qu'il ou elle a fait de sa vie. Cette énorme responsabilité exige la liberté de participer efficacement aux processus de planification et de prise de décision. Le Coran promet que « ceux qui mènent leurs affaires par la consultation mutuelle » (42 :38) recevront une meilleure récompense de Dieu. Les personnes de tous groupes sociaux et ethniques doivent être consultées sans discrimination ; les plus faibles doivent être considérés comme les plus forts jusqu'à ce que leurs droits soient pleinement sécurisés, et les plus forts doivent être considérés comme les plus faibles jusqu'à ce qu'ils se conforment pleinement à la loi. Les autorités gouvernementales ont également l'obligation d'agir en consultation (shūrā) avec les personnes affectées par leurs projets. Au niveau local, cela peut être mieux réalisé par une planification participative et une gestion collaborative dans laquelle les principales parties prenantes, ou leurs représentants, participent.

Taqwā (voir paragraphes 1.1, 2.12, 2.21, 2.22, 3.1, 3.3, 3.4, 3.8, 3.9, 3.13-3.15, 3.20, 3.21, 3.23, 3.24, 4.10, 4.11, 4.21, 5.8 ; notes de bas de page 69, 73, 103, 118 ; Termes arabes clés : Allāh, Rabb al-'ālamīn, khalq, hurmah, ihsān, rahmah, tawhīd.) Dérivé de la racine t–q–y, le mot arabe taqwā signifie révérence et crainte, être conscient de Dieu et le vénérer – et se garder de l'offenser dans le traitement de Ses créatures. Le calife 'Umar ibn Al-Khattāb a comparé la taqwā à traverser un fourré de lote (sidr) tout en portant des vêtements fins ; quiconque connaît leurs épines acérées et crochues et leur douleur comprendra l'extrême précaution et la vigilance nécessaires pour y circuler. La philologue Randa Hamwi Duwaji a créé le mot « vigilance » pour traduire taqwā. L'adjectif taqīy est souvent traduit par « craintif de Dieu » et « conscient de Dieu » ; sur le site Islam4u, il est agréablement traduit par « attentif à Dieu ». Dans ce pacte, nous avons généralement traduit le nom taqwā par « révérence », « soin révérentiel » ou « crainte révérentielle » selon le contexte, le verbe ittaqi par « vénérer » ou « prendre soin », et l'adjectif taqīy par « révérent », « attentif » ou « soigneux ». Comme Dieu est le Seigneur de toutes choses, nous devons le vénérer dans notre conduite envers chaque chose. L'attitude de taqwā : une conscience profonde et une révérence envers le Seigneur de tous les êtres, couplée à un soin et une prudence extrême dans notre traitement de Sa création. Cette attitude est l'essence de la noblesse. « Les plus nobles d'entre vous aux yeux de Dieu sont ceux qui sont les plus révérencieux. » (49 :13)

Taskhīr (voir paragraphes 2.14, 2.15 ; notes de bas de page 52-55 ; Termes arabes clés : khalq, shukr.)
Le mot arabe taskhīr, dérivé de la racine s–kh–r, signifie servicabilité. Le Coran décrit l'univers et toutes les choses qui s'y trouvent, les mers, les montagnes, les plantes et les animaux, même le jour, la nuit, le soleil, la lune et les étoiles, comme étant au service (musakhkhar) de l'humanité. Être musakhkhar signifie que ces choses sont bénéfiques pour l'humanité ; cela ne signifie pas qu'elles sont soumises à la domination ou à l'autorité des êtres humains. Ni cela n'exclut qu'elles soient aussi au service d'autres espèces ainsi que de l'humanité ; en effet, il est évident que le jour, la nuit, le soleil, la lune et les étoiles servent les êtres vivants sur Terre en général. Nulle part Dieu n'a indiqué que d'autres créatures ont été créées uniquement – ou même principalement – pour servir les êtres humains. Il serait absurde d'imaginer que ces choses ont été créées uniquement pour notre plaisir. Comme il est noté au para. 2.15, il est bien connu que dans ces créatures, Dieu a des buts élevés autres et plus grands que le service de l'humanité, et le Coran déclare que la création des cieux et de la terre est plus grande que la création de l'humanité (40 :57). Pour des examens

plus complets du concept de taskhīr, voir Tlili, Sarra, Animals in the Qur'an, Cambridge University Press, 2012, 92-115 et Izzi Dien, Environmental Dimensions of Islam, 78, 128. Voir également Ri'āyat al-Bī'ah, 34-35. De même, en ce qui concerne la phrase coranique : « C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qu'il y a sur Terre » (2 :29), Izzi Dien soutient que « Le mot 'vous' ici se réfère à toutes ces créatures, qui habitent la terre sans limite de temps ou de lieu. Cette conclusion ne tire pas le sens au-delà de son intention originale, comme certains pourraient l'affirmer, puisque les érudits musulmans acceptent le principe de généralité dans l'interprétation textuelle, tant qu'il n'y a pas de raison qui s'oppose à ce principe » (pp. 87-88).

Tawhīd (Voir les paragraphes 2.2, 2.5, 3.1, 3.2 ; notes de bas de page 34, 35, 71, 72 ; termes arabes clés : Allāh, Rabb al-'ālamīn, taqwā, ihsān, khalq, ibādah, islām.)
Tawhīd, l'affirmation de l'unicité de Dieu, est dérivé de la racine arabe w–h–d, qui signifie unicité, unité, singularité, inégalabilité et incomparabilité. Tawhīd est le fondement de l'éthique islamique. Les musulmans considèrent que l'unicité de Dieu est à la base de notre foi, de sa métaphysique, de son éthique, de sa Loi et de sa spiritualité. Dieu – qu'Il soit glorifié et exalté – n'a rendu aucune de Ses créatures sans valeur : le simple fait qu'Il ait créé un être lui confère une valeur et une dignité intrinsèques. La plus essentielle des implications éthiques de l'unicité de Dieu est de servir le Dieu unique – le Seigneur de tous les êtres – en faisant le plus grand bien possible à toutes Ses créatures. Si nous reconnaissons que Dieu est le seul et unique Seigneur de chaque être créé, alors nous devons savoir que notre dévotion à Lui exige de faire preuve de la plus grande bonté envers l'ensemble de Sa création – et que nous devons traiter chaque créature avec taqwā, ou révérence envers son Créateur. Tous les êtres créés ont une valeur et une dignité intrinsèques en raison de leur création par Dieu. Exclure un être créé de la considération morale viole le principe de tawhīd. En effet, faire de notre objectif ultime quelque chose de moins que le bien de tous les êtres est contraire à l'éthique et immoral : cela viole l'exigence éthique principale de tawhīd.

Tazkiyah
Tazkiyah (Voir les paragraphes 4.20, 4.21 ; notes de bas de page 147, 148 ; termes arabes clés : zakāh, islāh fi 'l-ard, khalq, iqtisād, ribā.) Dérivé, comme le mot zakāh, de la racine z–k–w, qui signifie pureté morale, purification, justification, absence de culpabilité et irréprochabilité, ainsi que prospérité, croissance et augmentation, le mot tazkiyah signifie à la fois purification et croissance. Ce terme est utilisé pour signifier la croissance économique par des actes charitables purifiants, un concept développé par l'économiste pakistanais Khurshid Ahmad, qui prône une vision d'une économie exemplifiée par la charité purificatrice (zakāh et tazkiyah), en contraste marqué avec la croissance économique basée sur l'exploitation des plus démunis, illustrée par l'usure (ribā). Tout comme la richesse est purifiée en partageant son surplus avec ceux qui en ont besoin, les sociétés sont purifiées par la circulation de la richesse des riches vers les pauvres. La croissance par la charité purificatrice, contrairement à l'exploitation, conduit à la prospérité écologique, économique, sociale et spirituelle (falāh).

Zakāh (Voir les paragraphes 2.9, 3.16, 4.20, 4.21 ; notes de bas de page 46, 97, 147, 148 ; termes arabes clés : tazkiyah, haqq / huqūq, khalq, ibādah, iqtisād, ribā.)
Le mot arabe **zakāh**, dérivé de la racine **z–k–w**, qui signifie pureté morale, purification, justification, absence de culpabilité et irréprochabilité, ainsi que prospérité, croissance et augmentation, a à la fois des significations générales et spécifiques, les deux impliquant cette double signification sous-jacente. La signification spécifique désigne la charité obligatoire ou l'impôt sur les aumônes que les musulmans possédant plus d'économies qu'un certain minimum sont tenus de donner une fois par an. Cela représente 2,5 % de leurs économies monétaires excédentaires et diverses proportions d'autres capitaux excédentaires, tels que leurs récoltes et leur bétail, aux pauvres et aux nécessiteux, afin de purifier le reste qui est conservé. La richesse est purifiée en partageant son surplus avec ceux qui en ont besoin. Dans son sens général, **zakāh** désigne les actes de charité par lesquels les gens et même d'autres créatures contribuent au bien-être et à la croissance de la communauté de vie au sens large. Grâce à la zakāh, nous participons à la solidarité sociale et elle purifie l'âme en ciblant la cupidité humaine (Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, 48) et en nous enseignant que l'argent et la richesse ne sont pas les objectifs de la vie (Izzi Dien, 17). Voir également **Ri'āyat al-Bī'ah**, 241-245.

Notes

Section 1

1. **https://www.unhcr.org/refugee-statistics Accessed 27.01.2024**
2. **https://inequality.org/facts/global-inequality Retrieved 12.08.2021**
3. **https://www.oxfam.org/en/press-releases/worlds-billionaires-have-more-wealth-46-billion-people Retrieved 12.08.2021**
4. « Causes physiques et humaines du changement climatique » (BBC Bitesize, sans date). Disponible sur : http://www.bbc.co.uk/education/guides/z3bbb9q/revision/[6].
5. Cela a entraîné une augmentation drastique du CO_2 atmosphérique, passant d'un niveau estimé à 280 parties par million (ppm) durant les périodes préindustrielles et probablement depuis des millions d'années, à plus de 400 ppm aujourd'hui.
6. « Le changement climatique est répandu, rapide et s'intensifie ». Voir le rapport du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) – https://www.ipcc.ch/2021/08/09/ar6-wg1-20210809-pr/
7. https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement/the-paris-agreement
8. https://unfccc.int/sites/default/files/resource/cp2023_L1_cma2023_L1.pdf
9. https://library.wmo.int/index.php?lvl=notice_display&id=21778%25252523.X7YSlS-l3s2 Consulté le 12.08.2021
10. https://unfccc.int/news/climate-change-is-an-increasing-threat-to-africa Consulté le 12.08.2021
11. https://www.wri.org/insights/4-charts-explain-greenhouse-gas-emissions-countries-and-sectors Consulté le 12.08.2021
12. https://unfccc.int/sites/default/files/resource/cma2023_L17_adv.pdf ; https://unfccc.int/news/cop28-agreement-signals-beginning-of-the-end-of-the-fossil-fuel-era ; https://www.theguardian.com/environment/2023/dec/14/failure-cop28-fossil-fuel-phase-out-devastating-sayscientists#:~:text=The%20UN%20climate%20summit%20ended,by%20petrostates%20including%20Saudi%20Arabia
13. https://fossilfueltreaty.org/ Consulté le 03.08.2022 ; https://www.ted.com/talks/tzeporah_berman_the_bad_math_of_the_fossil_fuel_industry?subtitle=en&lng=fr&geo=fr Récupéré le 10.08.2022. La politique climatique a été conçue sur l'hypothèse qu'une demande réduite et l'augmentation des prix des combustibles fossiles, associées à la disponibilité de sources d'énergie propre moins coûteuses, pousseraient les marchés à limiter l'offre. Mais cela ne se produit pas assez rapidement ; les marchés sont faussés par des allègements fiscaux et des subventions, de sorte que l'extraction de combustibles fossiles se poursuit à un rythme soutenu, bien que nos gouvernements aient promis de ne pas les brûler ! Cette extraction continue de dégrader et de fragmenter les principaux habitats restants des communautés de plantes et d'animaux sauvages avec lesquelles nous partageons la Terre.
14. Même dans les hypothèses les plus apocalyptiques d'un holocauste nucléaire, de nombreuses bactéries et autres microbiotes devraient survivre, et peut-être même certaines formes de vie complexes.
15. Richard Leakey et Roger Lewin, *La Sixième Extinction : Biodiversité et sa survie* (Londres : Widenfeld et Nicolson, 1996), p. 245.
16. La plupart des formes de vie qui ont survécu aux extinctions massives précédentes étaient des micro-organismes et des invertébrés ; peu de formes de vie complexes subsistaient. En tant que grands mammifères à sang chaud avec un métabolisme rapide, les êtres humains sont vulnérables aux perturbations de la chaîne alimentaire ; notre temps de reproduction relativement lent et notre faible nombre de descendants – malgré la crise démographique – ralentissent notre taux d'adaptation biologique. Notre large répartition géographique, s'étendant à des habitats variés sur tous les continents, notre abondance, bien supérieure à celle des espèces de vertébrés sauvages, notre capacité en tant qu'omnivores à consommer une grande diversité de sources alimentaires, et surtout, notre adaptabilité culturelle, pourraient permettre à notre espèce de survivre à une extinction de masse. Cependant, la simple survie semble un objectif bien peu ambitieux, et il est difficile d'imaginer les perturbations et dévastations qui résulteraient de la perte de plus des trois quarts des formes de vie sur Terre.
17. Voir Coran 6:133, 56:61, 46:20, etc. Bien que les commentateurs coraniques aient compris les versets qui décrivent la capacité de Dieu à remplacer les êtres humains par une nouvelle création comme se référant au remplacement de nations ou de générations d'humains par d'autres – et ce sens est bien établi –, nous soutenons que des interprétations supplémentaires impliquant le remplacement des humains par d'autres espèces peuvent mériter d'être prises en considération à la lumière des preuves scientifiques montrant que

cela pourrait se produire ; et Dieu est en effet capable de faire tout ce qu'Il veut. Nous, humains, ne pouvons imposer de limites à ce que le Seigneur de tout peut faire.

18. Les combustibles fossiles et les ressources minérales, aussi importants soient-ils, sont accessoires à la diversité biologique, qui constitue la base de notre existence. Nous avons construit nos économies modernes sur ces ressources, mais en fin de compte, nos vies ne dépendent pas d'elles de la même manière qu'elles dépendent du réseau de la vie : l'humanité a prospéré avant qu'elles ne soient exploitées pour notre usage et pourra sûrement prospérer même si elles disparaissent
19. Abandonnant le ton habituellement sobre des publications scientifiques, les chercheurs parlent d'une 'anéantissement biologique' représentant une 'attaque effrayante contre les fondements de la civilisation humaine. https://www.theguardian.com/news/2018/mar/12/what-is-biodiversity-and-why-does-it-matter-to-us Consulté le 12.08.2021
20. Le traité multilatéral connu sous le nom de Convention sur la diversité biologique (CDB), lancé en 1992, n'a pas reçu l'attention qu'il mérite. La Convention a défini 20 objectifs, appelés les « Objectifs d'Aichi pour la biodiversité », au cours de la Décennie des Nations Unies sur la biodiversité 2011-2020. Dans son rapport de septembre 2020, Global Biodiversity Outlook 5 a observé que « ... aucun des 20 objectifs n'a été entièrement atteint... » et a ajouté de manière alarmante que « ... le monde n'est pas sur la bonne voie pour atteindre la plupart des objectifs mondiaux actuels concernant la biodiversité, la dégradation des terres, le changement climatique, ni les autres Objectifs de Développement Durable. » Voir p. 131 https://www.cbd.int/gbo/gbo5/publication/gbo-5-en.pdf. Une autre source de frustration est l'échec récent, en août 2022, des parties au Traité des Nations Unies sur les Hautes Mers à s'entendre sur la manière de traiter les impacts de la surpêche, de l'exploitation minière en haute mer et du trafic maritime, à travers des mesures visant à augmenter la conservation des eaux internationales de 1,6 % à 30 % dans des zones marines protégées, à soumettre les activités commerciales à des évaluations d'impact environnemental, à fournir des financements et un renforcement des capacités aux pays en développement, et à offrir aux nations en développement et sans accès à la mer un accès plus équitable aux ressources génétiques marines.
21. https://www.cbd.int/gbf/goals
22. Nous notons qu'il existe une rareté de publications de recherche reliant la diversité biologique à la diversité culturelle. Des travaux universitaires supplémentaires sont nécessaires dans ce domaine. Pour une étude rare sur ce sujet, voir https://www.jstor.org/stable/26392968?seq=1%25252523metadata_info_tab_contents
23. Fazlun Khalid, *Signs on the Earth : Islam, Modernité et la Crise Climatique* (Leicester, Royaume-Uni : Kube, 2019), p. 23.
24. Nous constatons que des organisations internationales prestigieuses ainsi que les communautés scientifiques et académiques expriment leurs inquiétudes quant aux conséquences de l'assaut humain sans précédent sur les systèmes sensibles de la Terre. L'Organisation de Coopération et de Développement Économiques (OCDE) estime que les conséquences de l'inaction sans nouvelles politiques entraîneront : (a) un changement climatique qui élèvera la température moyenne mondiale entre 3 et 6 degrés Celsius au-dessus des niveaux préindustriels d'ici la fin du siècle, dépassant l'objectif internationalement convenu de la limiter à 2 degrés Celsius, et (b) une perte supplémentaire de biodiversité due à l'expansion de la foresterie commerciale, au développement des infrastructures, à l'empiètement humain et à la fragmentation des habitats naturels, ainsi qu'à la pollution et aux changements climatiques. OCDE Perspectives de l'environnement à l'horizon 2050 : Les conséquences de l'inaction – Principaux faits et chiffres. https://www.oecd.org/env/indicators-modelling-outlooks/oecdenvironmentaloutlookto2050theconsequencesofinactionkeyfactsandfigures.htm
25. Avertissement des scientifiques du monde à l'humanité : Un deuxième avis. BioScience, Volume 67, Numéro 12, 1er décembre 2017, Pages 1026–1028. Institut américain des sciences biologiques, 13.11.17. HTML https://academic.oup.com/bioscience/article/67/12/1026/4605229 Consulté en janvier 2018.
26. En décembre 2020, le Secrétaire général des Nations Unies a déclaré que « l'état de notre planète est brisé. » https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/sgspeech-the-state-of-planet.pdf Consulté le 12.08.2021
27. 13:12, 30:24
28. Notre monde d'aujourd'hui semble plus grand, plus puissant, plus informé et plus prospère que les civilisations précédentes, bénéficiant d'un degré de sophistication technologique sans précédent, alors qu'en réalité, il n'a pas plus de stabilité que les grandes civilisations des âges passés. L'historien de l'environnement Clive Ponting observe que « ce n'est qu'à la fin du XVIIe siècle que l'augmentation continue des connaissances scientifiques et l'avancée constante de la technologie... ont commencé à convaincre certains penseurs que l'histoire pourrait être une chronique de progrès plutôt que de déclin. » Il est devenu accepté par les intellectuels européens « que l'histoire était une série de changements irréversibles dans une seule direction – une amélioration continue » et marquée au XVIIIe siècle « par une vague d'optimisme quant à l'avenir et à l'inévitabilité du progrès dans tous les domaines. » Voir Clive Ponting, *A New Green History of the World: The Environment and Collapse of Great Civilisations* (Londres : Vintage Books, 2007), 1, 56, 57, 69-72, 125.

29. Joel Kurtzman, *The Death of Money: How the Electronic Economy Has Destabilised the World's Markets and Created Financial Chaos* (Toronto : Little Brown & Co., 1993), 71. Kurtzman est un économiste américain prolifique et ancien rédacteur en chef de la *Harvard Business Review*.
30. Voir le paragraphe 2.14 de ce Covenant. Modifier la nature de la création de Dieu et provoquer la corruption sur la Terre se réfère explicitement aux impacts anthropiques – « ce que les mains de l'humanité ont accompli » (30:41).
31. Khalid, *Signs on the Earth*, 149, 150

Section 2

32. Le Coran ne contient pas les mots « environnement », « environnemental » ou « environnementalisme ». Le terme le plus proche de « environnement » en arabe classique est muhīt, qui signifie « entourant » ; dans l'usage coranique, cependant, c'est la présence et la connaissance divine qui sont décrites comme muhīt, englobant toutes choses, comme dans 2:115 et 4:126. Le mot pour « environnement » dans l'usage arabe moderne est bī'ah, qui décrit un habitat auquel on gravite ou revient naturellement, que ce soit par intention ou par instinct (voir Riʿāyat al-Bīʾah fī Sharīʿati ʾl-Islām (Le Caire : Dār ash-Shurūq, 2006), pp. 12-14) ; plusieurs mots dérivés de ses racines apparaissent dans le Coran (29:58, 59:9, 10:87, 2:187), mais pas le mot bī'ah lui-même. Le mouvement idéologique connu sous le nom d'« environnementalisme » ne date que de la seconde moitié du siècle dernier. À ce moment-là, l'humanité a été secouée pour prendre conscience que le résultat de nos efforts pour créer le monde moderne nous a conduits au bord de l'effondrement environnemental. Les sociétés traditionnelles et autochtones n'avaient pas de mot pour « environnementalisme » dans leur vocabulaire. Elles n'avaient pas non plus de mot pour « holistique », car leurs modes de vie l'étaient naturellement. Il en va de même pour les grandes religions avant que leurs adeptes ne soient subvertis par la modernité, et l'Islam n'échappe pas à cette règle. Le Coran n'utilise pas non plus le mot arabe tabīʿah, qui signifie « nature », une abstraction dérivée de la philosophie grecque et romaine.
33. Sur le mot arabe khalq, signifiant « création », voir Key Arabic Terms. Voir également Mawil Izzi Dien, The Environmental Dimensions of Islam (Cambridge : The Lutterworth Press, 2000) 50-51. En plus des plus de 250 versets coraniques utilisant ce mot sous ses différentes formes, environ 500 autres versets dans le Coran font référence directement à la création.
34. En définissant al-ʿālamīn, le tafsīr d'At-Tabarī cite Ibn ʿAbbās : « Dites, Louange à Dieu, à qui appartient toute création – tous les cieux et les êtres qui s'y trouvent, et toutes les terres et toutes les choses qui s'y trouvent, ce qui est connu et ce qui est inconnu. » Il note en outre que le mot ʿālam (monde) désigne un type d'ummah ou de communauté : il y a le monde des humains et le monde des jinn, et chaque autre type ou espèce d'être créés est un monde ; de plus, chaque époque et chaque génération d'humains, de jinn, et de chaque autre type d'êtres créés est un monde. Une dimension importante de ce mot ʿālamīn (mondes) est qu'il élargit les horizons de notre conscience et de notre éthique pour considérer les innombrables mondes de la réalité qui nous sont inconnaissables.
35. De ce même mot haqq, qui désigne la vérité, la réalité et le droit, découle le sens du dû que nous devons à chaque être créé, exprimé sous forme de droits (huqūq). Tous les êtres créés ont des droits. Dans son article, « Islam, the Contemporary World, and the Environmental Crisis », dans Richard C Foltz, Frederick M Denny et Azizan Baharuddin (éds), Islam and Ecology: A Bestowed Trust (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2003), Seyyed Hossein Nasr réfléchit sur les significations interconnectées de haqq :

    Un concept central de l'Islam cité souvent dans le Coran est haqq (pluriel huquq), qui signifie à la fois vérité, réalité, droit, loi et dû. Le terme al-Haqq est également un Nom de Dieu ainsi que du Coran. Il est également d'une importance capitale pour comprendre la vision islamique des êtres humains par rapport à l'environnement naturel lorsqu'il est utilisé au sujet des créatures. Selon l'Islam, chaque être existe en vertu de la vérité (haqq) et a également droit à ce qui lui est dû (haqq) selon sa nature. Les arbres ont leur dû, tout comme les animaux ou même les rivières et les montagnes. Dans nos relations avec la nature, les êtres humains doivent respecter et donner ce qui est dû à chaque créature, et chaque créature a donc ses droits. L'Islam s'oppose totalement à l'idée que nous, êtres humains, avons tous les droits et que les autres créatures n'en ont aucun, sauf ce que nous décidons de leur accorder. Les droits des créatures ont été donnés par Dieu et non par

nous, pour être enlevés quand nous décidons de le faire... Nous ne pouvons pas enlever le haqq de diverses créatures données par Dieu, mais nous devons rendre à chaque être ce qui lui est dû (haqq) conformément à la nature de cette créature. (p. 97)

36. Le verbe *ahsana* dans le verset coranique 32 :7 regroupe les significations du bien suprême, de la beauté suprême, de l'excellence et de la perfection. Le verbe *atqana* dans le verset 27 :88 signifie perfectionner quelque chose par le biais de la précision, de l'exactitude et d'un savoir-faire consommé.
37. Dans la tradition islamique, le Tout-Miséricordieux (Ar-Rahman) et le Tout-Compatissant (Ar-Rahim) sont considérés comme les plus grands noms de Dieu après Allah, et parmi tous Ses noms, ceux qui expriment le mieux Sa relation avec la création. Tous les chapitres du Coran, sauf un, commencent par la courte phrase poétique « Au nom de Dieu, Tout-Miséricordieux, Tout-Compatissant », qui contient l'essence même du Coran et est répétée 114 fois, car cette phrase apparaît également dans le texte de la Sourate an-Naml. Les sources scripturaires de l'Islam indiquent qu'au-dessus de toutes les autres attributs divins, c'est la grâce – la miséricorde divine – qui marque la création de Dieu et encadre Sa relation primaire avec elle depuis son inception à travers l'éternité, ici et dans l'au-delà. Voir Umar Abd-Allah, « Miséricorde » 2004.
38. Tout ce qui se passe – même la douleur, la souffrance, le mal, la mort et le mal – tombera, en temps voulu, sous le coup de la miséricorde cosmique. Le verset qui dit : « Dieu a prescrit la miséricorde sur lui-même » (6 :12) souligne que la miséricorde est une loi universelle (sunnah), le thème dominant du cosmos, et le but fondamental de l'acte créatif. Voir Umar Faruq Abd-Allah, « Miséricorde : L'Empreinte de la Création » (Fondation Nawawi, 2004) ; Mohammed Rustom, *The Triumph of Mercy : Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā*, SUNY Press, 2015.
39. Dans le verset 40 :7, la miséricorde – techniquement un attribut de l'acte – est prioritaires par rapport à la connaissance – un attribut de l'essence – soulignant encore une fois la prépondérance de la miséricorde dans le plan universel. (Umar Abd-Allah, « Miséricorde » 2004).
40. Les êtres humains sont dotés du libre choix d'obéir ou de désobéir au commandement de Dieu. La différence est que « alors que chaque autre créature suit sa nature automatiquement, les humains devraient suivre leur nature ; cette transformation de ce qui est en ce qui doit être est à la fois le privilège unique et le risque unique d'être humain » (Ibrahim Özdemir, « Vers une compréhension de l'éthique environnementale d'un point de vue coranique », dans Foltz, Denny et Baharuddin (éds), *Islam et Écologie*, 2003, p. 17). La capacité de choisir de servir avec dévotion ou de refuser les commandements de leur Seigneur et de leur résister ou de tenter de les subvertir s'applique aussi bien aux jinn qu'à l'humanité (51 :56).
41. Bien que les êtres autres que les humains n'aient pas la capacité de désobéir à leur Seigneur, dans l'enseignement coranique, ils se soumettent volontairement : « Alors Il comprit dans Son dessein le Ciel comme s'il était de la fumée et dit à lui et à la Terre : Venez tous les deux, que ce soit volontairement ou non. Ils répondirent : Nous venons volontairement » (41 :11). « Le Coran applique donc le terme islām (“soumission”) à l'ensemble de l'univers dans la mesure où il obéit (inévitablement) à la loi de Dieu. Agissant selon les lois de Dieu, la nature se soumet à la volonté de Dieu.... Puisque tout dans l'univers se comporte conformément aux lois édictées par Dieu, l'ensemble de l'univers est donc musulman, se rendant à la volonté de Dieu » (Ibrahim Özdemir, « Vers une compréhension de l'éthique environnementale... », p. 16-17).
42. Voir *Riʿāyat al-Bīʾah fī Sharīʿati ʾl-Islām* (Le Caire : Dār ash-Shurūq, 2006), p. 31 et Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Environmental Crisis*, p. 95-96, et dans *The Need for a Sacred Science* (Albany, NY : State University of New York Press, 1993), p. 130-133.
43. Concernant les signes de Dieu dans la création, voir *Riʿāyat al-Bīʾah*, p. 31, 33-34, 155 ; Nasr dans *Islam and the Environmental Crisis*, p. 95-96, et dans *Sacred Science*, p. 130-133 ; Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, p. 27, 98, 100 ; Özdemir, « Environmental Ethics », p. 10-11, 19-22 ; Nomanul Haq, « Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction » dans Foltz, Denny et Baharuddin (éds), *Islam and Ecology*, 2003, p. 126, 130 ; et ʿAli Gomaa, *Al-Bīʾah wa'l-Hifāz ʿalayhā min Manzūr Islāmī* (Le Caire : Al-Wābil As-Sayyib, 2009), p. 33-34. Said Nursi, *The Supreme Sign* (trad. Hamid Algar), Berkeley, Californie, 1979.
44. *Riʿāyat al-Bīʾah*, p. 12-14.
45. ʿIzz ad-Dīn ibn ʿAbd as-Salām (mort en 660 H. / 1262 G.) dans *Qawāʿid al-Ahkām fī Masālih al-Anām*, chapitre sur les masālih al-muʿāmalāt wa't-tasarrufāt. Cette observation concernant la société humaine s'applique également à la création dans son ensemble. Elle s'applique même aux prédateurs et aux proies, car bien qu'ils soient extérieurement en conflit en tant qu'individus, en tant qu'espèces, ils dépendent finalement les uns des autres.
46. ʿAbd ar-Raʾūf Muhammad Al-Munāwī (952-1031 H. / 1545-1621 G.) dans *Fayd al-Qadīr Sharh al-Jāmiʿ as-Saghīr*, cité dans *Riʿāyat al-Bīʾah*, p. 18.

47. Hadith d'authenticité non vérifiée rapporté par Abū Bakr Ahmad ibn Husayn Al-Bayhaqī (mort en 458 H. / 1066 G.) d'Anas ibn Mālik et ʻAbd-Allāh ibn Masʻūd, dans *Shuʻab al-Īmān*, chapitre 49 (bāb fī tāʻat ulī ʾl-amr) : chapitre sur le conseil aux gouvernants et leur exhortation, hadith nos. 7444–7449, et par Walī ad-Dīn Muhammad ibn ʻAbd-Allāh Al-Khatīb at-Tabrīzī dans *Mishkāt al-Masābīh*, compilé en 737 H. / 1337 G., kitāb al-ādāb, bāb ash-shafaqah wa ʾr-rahmah ʻalā ʾl-khalq, hadith nos. 4998, 4999. Voir Othman Abd-ar-Rahman Llewellyn, « The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law » dans Foltz, Denny et Baharuddin (éds), *Islam and Ecology*, 2003, p. 185-247. Voir également Abubakr A. Bagader, Abdullatif T. E. El-Sabbagh, Mohamed A. Al-Glayand, et Mawil Y. I. Samarrai, en collaboration avec Othman A. Llewellyn, *Environmental Protection in Islam*, 2d rev. ed., IUCN Environmental Policy and Law paper no. 20 Rev, Union mondiale pour la conservation / Administration de la météorologie et de la protection de l'environnement du Royaume d'Arabie Saoudite (Gland, Suisse et Cambridge : IUCN, 1994), http://cmsdata.iucn.org/downloads/eplp_020reven.pdf p. 1–2. Voir aussi Othman A. Llewellyn, « Islamic Jurisprudence and Environmental Planning », *Journal of Research in Islamic Economics* (Jeddah) 1, no. 2 (1984) : 29 ; et Othman Llewellyn, « Shariʻah-Values Pertaining to Landscape Planning and Design », dans *Islamic Architecture and Urbanism* (Dammam, Arabie Saoudite : King Faisal University, 1983), p. 32.
48. Cette même combinaison puissante des termes mīzān et qist est utilisée dans le Coran en relation avec le soin des orphelins : « Et que vous ne vous approchiez pas de la propriété des orphelins avant qu'ils n'atteignent la maturité - sauf d'une manière bonne ; que vous donniez la mesure complète et le poids complet avec équité. » (6:152)
49. Fazlur Rahman, *Themes of the Qur'an*. Chicago : Bibliotheca Islamica, 1980, p. 45.
50. ʻAbd-Allāh ibn Ziyādah Al-Bakrī a demandé aux fils de Bishr Al-Māzinī s'ils connaissaient un jugement du Prophète concernant le fait de frapper son animal de monte avec une cravache et de le contrôler brutalement avec le mors. Ils ont répondu non, et une femme lui a répondu depuis l'intérieur de la maison : « Ô questionneur, Dieu a déclaré : 'Il n'y a pas d'animal sur la Terre, ni d'oiseau qui plane, mais c'est une ummah (communauté, société, peuple) comme vous' » (6:38). Ils lui ont dit qu'elle était leur sœur aînée, qui avait connu le Prophète. Rapport rigoureusement authentifié par Al-Bayhaqī dans Shuʻab al-Īmān et l'Imām Ahmad d''Abd-Allāh ibn Ziyādah. https://quranpedia.net/ar/surah/1/6/book/273
51. Dans le récit coranique, Satan déclare qu'il commandera aux êtres humains de couper les oreilles des bétail (4 :119). Ainsi, la mutilation des animaux, comme la coupe des oreilles des chiens et la rupture des queues des chevaux pour des spectacles, est proscrite dans les civilisations islamiques. À quel point l'abomination de la vivisection pratiquée lors des expériences sur les animaux est-elle encore plus grave et satanique, sans parler de la corruption, de la dévastation et de la profanation des écosystèmes entiers causées par l'utilisation de défoliants et d'autres pesticides avec radiation, et, pour le dire, des autres impacts que notre espèce a infligés à la Terre ?
52. Pour un examen complet du concept de *taskhīr*, voir Tlili, Sarra, *Animals in the Qur'an*, Cambridge University Press, 2012, 92-115. Être *musakhkhar* (au service) signifie que le jour, la nuit, le soleil, la lune, les étoiles, les mers, les montagnes, les plantes et les animaux sont bénéfiques pour l'humanité ; cela ne signifie pas qu'ils sont soumis à la domination ou à l'autorité des êtres humains. Cela n'exclut pas non plus qu'ils soient au service d'autres espèces ainsi que de l'humanité ; en effet, il est évident qu'ils servent les êtres vivants sur Terre en général. Voir Tlili, 92, 100, 111-115 ; Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, 128 ; voir également *Riʻāyat al-Bīʼah*, 34-35.
53. Les êtres humains et le reste de la création sont semblables et égaux dans leur création. Faire valoir que les êtres humains sont supérieurs aux autres êtres créés semble désobéir à Dieu de la même manière que le refus de Satan d'obéir à l'ordre de Dieu de se prosterner devant Adam sur la base de sa supériorité : « Il dit : 'Je suis meilleur que lui : Tu m'as créé de feu, et lui de glaise' » (7 :12). Voir Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, 78.
54. Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, 128 : Bien que certains interprètes du Coran considèrent ce service, *taskhīr*, comme étant restreint à l'utilité humaine, l'examen des différents versets révèle qu'il n'y a aucune preuve apparente pour justifier une telle affirmation. Bien que les êtres humains bénéficient du service d'autres créatures, ce n'est pas nécessairement un processus unidirectionnel. Le *taskhīr* pourrait mener à cette signification si l'examen se limite uniquement aux versets traitant des animaux servant les humains. Cependant, le sens devient plus clair lorsque nous considérons d'autres éléments de l'environnement tels que le jour, la nuit, le soleil, la lune et les étoiles. Bien que ces éléments soient décrits comme étant... [pour] le service des humains, il est évident qu'ils servent également d'autres créatures, et le Coran ne l'indique pas autrement... De même, en ce qui concerne la phrase coranique : « C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qu'il y a sur Terre » (2 :29), Izzi Dien suggère que « Le mot 'vous' ici fait référence à toutes ces créatures, qui habitent la terre sans limite de temps ou de lieu. Cette conclusion ne déforme pas le sens au-delà de son intention originale, comme

certains pourraient le prétendre, puisque les érudits musulmans acceptent le principe de généralité dans l'interprétation textuelle, tant qu'il n'y a pas de raison qui s'oppose à ce principe » (pp. 87-88).

55. Taqī ad-Dīn Ahmad ibn Taymīyah, *Majmūʻ al-Fatāwā*, 11 :96–97. Pour une discussion de cet édit, voir Samarrai, « Environmental Protection and Islam », 37–38 ; Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, 99-100 ; Llewellyn, « Islamic Environmental Law », 36-37 ; Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 5.
56. Samarrai, « Environmental Protection and Islam », 37 ; Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, 27, 97-100. Voir également Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 5–6, 33–34 et Llewellyn, « Islamic Environmental Law », 37.
57. Hadīth rigoureusement authentifiés relatés par Al-Bukhārī, Muslim et d'autres de Abū Hurayrah. Les fourmis figurent dans plusieurs illustrations de l'éthique islamique, peut-être parce qu'elles sont parmi les plus petits êtres vivants perçus par les yeux humains. Certaines des règles qui leur sont applicables pourraient s'appliquer à des créatures encore plus petites, telles que les archées, les bactéries et d'autres micro-organismes. Ces espèces figurent parmi les formes de vie les plus abondantes et diversifiées sur Terre et pourraient représenter plus de la moitié de la biomasse terrestre. De plus, le 27e chapitre du Coran est intitulé « La Fourmi » (An-Naml).
58. Nomanul Haq, « Islam et écologie », 132. Le Coran enseigne que lorsque Dieu annonça aux anges : « Je mets sur la Terre un agent responsable (khalīfah fī 'l-ard) », les anges demandèrent : « Vas-tu y mettre quelqu'un qui y semera le désordre et versera le sang ? » (2 :30). Cela indique que les anges pouvaient prévoir que les enfants d'Adam auraient la liberté et le pouvoir de faire le mal aussi bien que le bien.
59. Abdal Hamid [Fitzwilliam-Hall], « Explorer l'éthique environnementale islamique », dans A.R. Agwan (éd.), Islam et l'environnement (New Delhi, Inde : Institute of Objective Studies, 1997), 55. Le Coran précise que le fasād est lié à la destruction de la terre cultivée et de la fertilité (2 :205 ; 7 :85) et que le fasād est apparu sur terre et en mer (30 :41).
60. Özdemir, « Éthique environnementale », 203.
61. Voir le paragraphe 5.5. Le verset coranique, « Mes serviteurs, ceux qui agissent droit, hériteront de la Terre » (21 :105) fait écho au 29e verset du Psaume 37 dans la numérotation massorétique de la Bible hébraïque (Psaume 36 dans les traductions grecques Septante et latin Vulgate) : « Les justes hériteront de la terre et y demeureront pour toujours. »
62. Hadīth rigoureusement authentifié relaté par Muslim de Abū Saʻīd Al-Khudrī. Ce hadīth fait écho au verset coranique : « Ainsi, nous vous avons fait succéder les uns aux autres en tant qu'agents responsables sur la Terre (khalā'if fī 'l-ard), afin que nous puissions voir comment vous vous comportez. » (10 :14).
63. Le penseur du XIe siècle Ar-Rāghib Al-Isfahānī considérait que les objectifs ultimes de Dieu concernant l'humanité, en tant qu'être responsables et comptables, se manifestaient dans trois fonctions : La première est de servir et de vénérer Dieu. Le service et la vénération incluent tout ce qui est aimé de Dieu par la parole et l'action, dans tous les domaines de la vie. La deuxième est de pratiquer le khilāfah sur la Terre en l'entretenant, en soutenant le droit et la justice, et en répandant le bien et l'utilité sur Terre, comme le montre le commandement de Dieu au prophète David : « Ô David ! Nous t'avons fait un khalīfah sur la Terre : juge donc avec justice entre les humains et ne suis pas les passions qui pourraient te détourner du chemin de Dieu » (38 :26). La troisième est de cultiver et de faire prospérer la terre (ʻimārat al-ard), comme dans le verset : « ...Il vous a fait sortir de la terre et vous a fait husband (l'entretenir) pour y prospérer... » (11 :61). La terre prospère par la plantation d'arbres, le semis de plantes et la construction, par la restauration et la culture, en la revitalisant et en la préservant de sa corruption et de sa dévastation (fasād) et de ses impairments (ikhlāl). Ar-Rāghib Al-Isfahānī (d. 502 H. / 1108/1109 G.), cité dans Riʻāyat al-Bī'ah, 23.
64. 95 :4–8.
65. Llewellyn, « Lettre à Aishah » ; Le Coran, 99 :7–8 ; hadīth rigoureusement authentifié relaté par Al-Bukhārī et Muslim de ʻAbd-Allāh ibn ʻUmar. Voir aussi Abū ʻUbayd Al-Qāsim ibn Sallām (d. 224 H.) Kitāb al-Amwāl : bāb haqq al-imām ʻalā 'r-raʻīyah wa haqq ar-raʻīyah ʻalā 'l-imām.
66. Hadīth rigoureusement authentifié relaté par Muslim de Abū Mālik Al-Ashʻarī.
67. 33 :72.
68. Llewellyn, « Lettre à Aishah » ; Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 6 ; Bagader et al., Protection de l'environnement en Islam, 30.
69. Le Coran, (2 :286). Le prophète Muhammad lui-même, que la bénédiction et la paix de Dieu soient sur lui, paragon de soin respectueux, de compassion et de bien suprême, lui qui a été envoyé comme miséricorde à tous les êtres, et qui a été protégé contre le péché, a dit : « Faites de bonnes œuvres correctement, sincèrement et modérément, et recevez de bonnes nouvelles car vos bonnes œuvres ne vous feront pas entrer au paradis. » Ils demandèrent : « Même vous, ô Messager de Dieu ? » Il répondit : « Même moi, à moins que Dieu ne me fasse miséricorde et pardon. » (hadīth rigoureusement authentifié relaté par Al-Bukhārī de ʻĀ'ishah. Livre 76 (Ar-Riqāq), n° 474).

70. Marcher doucement sur la Terre implique que nous devrions réduire autant que possible tous nos impacts nuisibles sur elle, en ne prenant pas plus que ce dont nous avons besoin pour vivre nos vies d'une manière qui soit bonne et belle pour nous et nos semblables : ne prenant pas plus que notre juste part dans les sources de la vie, sans empiéter sur les parts de notre espèce et d'autres, des générations présentes et futures. Cela implique que nous devrions vivre nos vies d'une manière qui évite la corruption et la dévastation sur Terre, de la pollution de son air et de ses eaux à l'appauvrissement de ses sols et à l'extirpation de la diversité des formes de vie qui la partagent avec nous. Cela implique que nous vivions nos vies de manière frugale, en renonçant à l'excès gaspilleur dans notre alimentation et nos déplacements, en réduisant notre contribution au réchauffement climatique et à la perte de biodiversité. Cela implique que nous devrions guérir ces blessures de toutes les manières possibles.

Section 3

71. Llewellyn, “Respect et Bien Suprême : Récoltes Miséricordieuses” présenté à la conférence : Halal et Tayyib : Repenser l’Éthique, Zaytuna College Center for Ethical Living and Learning, 2019.
72. Othman Llewellyn, déclaration non publiée préparée au nom de l'équipe de rédaction https://www.ifees.org.uk/wp-content/uploads/2020/01/climate_declarationmmwb.pdf 2015 ; des variantes apparaissent dans Llewellyn, “Respect et Bien Suprême,” 2019 et dans Othman A. Llewellyn et Abdallah R. Altlasat, “Le Haraman et le Hima : Sanctuaires Inviolables et Aires Protégées en Islam” Actes de l’atelier Delos4, 23-27 avril 2017, Malte (IUCN/WCPA Groupe de Spécialistes sur les Valeurs Culturelles et Spirituelles des Aires Protégées, sous presse). En ce qui concerne les maux du nationalisme et du racisme, le calife ʻAlī ibn Abī Tālib est réputé pour avoir déclaré à cet égard : “La justice est le bouclier des nations.” Voir Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim, ʿAbd al-Wāhid b. Muhammad al-Āmidī, Hadīth n° 1873.
73. Llewellyn, “Lettre à Aïsha” ; Samarrai, “Protection de l’environnement et Islam,” 37–39 ; Bagader et al., Protection de l’environnement en Islam, 5–6, 9–10. Un autre aspect de la taqwā est d’être conscient que le Seigneur de tous les êtres nous éprouvera et nous jugera dans notre usage des plus petites particules de la création, telles que les molécules et les gènes, car aucune n’est dénuée de valeur et de signification.
74. Llewellyn, “Lettre à Aïsha” ; Le Coran, 44 :38–39, 21 :16–18, 38 :26–28, 3:190–191, 14:19, 16:3, 25:68, 29:44, 45:22, 64:3, etc.
75. Voir Ibrāhīm ibn Mūsā Ash-Shātibī (m. 790 H. / 1388 G.), Al-Muwāfaqāt fī Usūl ash-Sharīʻah : kitāb al-maqāsid : préface.
76. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Al-Bukhārī, Muslim et Ibn Mājah d’après ʻUmar ibn al-Khattāb et Abū Hurayrah (Sahīh al-Bukhārī n°4777, etc.).
77. Un hadith rigoureusement authentifié, rapporté par Muslim et Abū Dāwūd de Shaddād ibn Aws, souligne que "la bienfaisance extrême envers toute chose" inclut la bienfaisance dans notre comportement envers chaque être créé et l'excellence dans chaque acte. Le prophète Muhammad, que la paix et les bénédictions soient sur lui, aurait également dit : "Les créatures sont les dépendants de Dieu, et les créatures les plus chères à Dieu sont celles qui font le plus de bien à Ses dépendants" (Pour la source de ce hadith, voir la note de fin 47).
78. Voir également Umar Abd-Allah, “Mercy.”
79. Hadith rapporté par Abū Dāwūd et At-Tirmidhī d’après ʻAbd-Allāh ibn ʻAmr (Mishkāt al-Masābīh, hadith no. 4969).
80. Le shukr est le fait de montrer de la gratitude, de remercier, de reconnaître, d’apprécier et de manifester une bénédiction de Dieu, le Seigneur de tous les êtres. Son opposé est le kufr – littéralement l'ingratitude : dissimuler, couvrir, oublier, ignorer ou nier une bénédiction, et le terme utilisé pour désigner l'incroyance en Islam. Parmi les nombreuses āyahs qui nous appellent à exprimer notre gratitude, deux ressortent particulièrement : « C'est Lui qui vous a fait sortir des entrailles de vos mères alors que vous ne saviez rien – et Il vous a donné l'ouïe, la vue et des cœurs, afin que vous soyez reconnaissants. » (16:78)
81. Riʻāyat al-Bīʼah, p. 35-37.
82. Riʻāyat al-Bīʼah, p. 33-34.
83. Riʻāyat al-Bīʼah, p. 34-35. Par ailleurs, chaque chef-d'œuvre mérite non seulement notre attention, notre appréciation et notre admiration, mais aussi notre soin et notre protection. Combien plus la Terre, pleine des signes de Dieu et chef-d'œuvre de Sa création, qui inclut tous les êtres vivants connus dans le cosmos, mérite-t-elle notre soin et notre conservation. Voir Özdemir, "Ethique Environnementale", p. 20-22.
84. Hadith rigoureusement authentifié, rapporté par Ibn Mājah d’après Anas ibn Mālik (no. 224). Le texte complet dit : "La recherche de la connaissance est une obligation individuelle pour chaque musulman, et toutes les créatures demandent pardon pour le chercheur de savoir, même les poissons (ou baleines) dans la mer." De nombreuses sources textuelles montrent l'importance de l'apprentissage. Le tout premier verset du Coran

révélé au prophète Muhammad, que les bénédictions et la paix soient sur lui, lui ordonnait de "Lis! au nom de ton Seigneur qui a créé" (96:1) et il lui fut demandé de prier, "Mon Seigneur, augmente-moi en savoir" (20:114). Il déclara que la supériorité de l'érudit sur le simple adorateur est comme celle de la pleine lune par rapport aux étoiles (hadith bien authentifié rapporté par Abū Dāwūd et At-Tirmidhī d'Abū 'd-Dardā'), et que celui qui emprunte un chemin en quête de savoir voit son chemin vers le paradis facilité et les anges déploient leurs ailes au-dessus de lui (hadith rigoureusement authentifié rapporté par Muslim d'Abū Hurayrah). Le but du savoir est d'enseigner le bien, comme l'indique le hadith : "Dieu et Ses anges et ceux qui habitent dans les Cieux et sur la Terre – même la fourmi dans son terrier – bénissent celui qui enseigne aux gens le bien" (hadith rapporté par At-Tirmidhī d'Abū Umāmah Al-Bāhilī).

85. Il semble évident que le même système éducatif des pays musulmans, façonné par la mentalité des États-nations du XXe siècle, n'est pas en mesure de nous préparer à revenir à de meilleures manières de vivre sur Terre. Par conséquent, les systèmes éducatifs actuels peuvent suffire à offrir des solutions techniques, qui traitent les symptômes, mais les solutions techniques ne peuvent pas éliminer les causes profondes de la crise. Nous avons un besoin urgent d'un type d'éducation radicalement nouveau qui donne la priorité aux valeurs écologiques et nous dote, nous et les générations à venir, de l'alphabétisation écologique nécessaire pour répondre et résoudre cette crise, et devenir des khalīfahs attentifs et compétents sur la Terre. Voir David Orr, Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect (Washington, DC : Island Press, 2004), p. 5-25.
86. Orr, Earth in Mind, p. 9. Concernant la question de savoir si la Terre et ses systèmes, dans toute leur complexité, ne peuvent jamais être gérés en toute sécurité, voir Jack Turner, The Abstract Wild (Tucson, AZ : U. of Arizona Press, 1996), p. 107-125.
87. Orr, Earth in Mind, p. 9.
88. UNESCO, Déclaration de Tbilissi, 1978. Dans les quarante années qui ont suivi la Déclaration de Tbilissi, les cinq objectifs initiaux de l'éducation environnementale ont été développés et affinés sous la forme d'un continuum allant de la Sensibilisation à l'Action. Voir Joel Barnes, "Awareness to Action: The Journey toward a Deeper Ecological Literacy," dans The Journal of Sustainability Education, 2013. Disponible sur : Barnes.2013.TheAwarenesstoActionContinuum.JournalofSustainabilityEducation.pdf
89. Nous sommes profondément troublés par le paradoxe selon lequel, bien que nous ayons aujourd'hui de meilleurs livres, films, images et jeux interactifs que jamais pour apprendre la Terre et ses communautés de vie, chaque génération a de moins en moins de contact direct avec la nature sauvage. Les livres, films, images et jeux interactifs, aussi excellents soient-ils, ne peuvent remplacer le contact réel avec la création naturelle. Voir Aishah Abdallah, "Islamic Values relating to Wildlands and Wildlife, and Wilderness Leadership" (présentation donnée à Zawiyah Rosales, Espagne, 2017). Voir également Jack Turner, The Abstract Wild, p. 89-90.
90. Aishah Abdallah, "Wildlands and Wildlife."
91. Les valeurs des terres sauvages ont façonné la culture et la société dans lesquelles le prophète Muhammad, paix et bénédictions sur lui, et ses Compagnons sont nés. Une coutume courante consistait à envoyer de jeunes enfants être élevés quelque temps par les Bédouins dans les terres sauvages et saines ; il a lui-même vécu environ quatre ans dans les montagnes des Banū Sa'd, près d'At-Tā'if, avec sa nourrice Halīmah bint Abī Dhu'ayb.
92. Aishah Abdallah, "Wildlands and Wildlife." Dans la poésie, l'amant Majnūn, fou de douleur à cause d'un amour non partagé, trouve refuge dans le désert où les créatures sauvages deviennent ses compagnons. Dans la littérature philosophique, Hayy ibn Yaqzān, un enfant de la nature, est élevé par une gazelle sur une île sans habitants. Plongé dans la nature, il vit une vie d'observation, de réflexion et d'expérimentation sur le monde naturel et apprend à le traiter avec révérence et soin. Des décennies plus tard, un érudit nommé Absal vient sur l'île pour méditer, rencontre Hayy et lui apprend à parler. Ils découvrent que Hayy a atteint les mêmes vérités essentielles de foi, d'éthique et de sagesse qu'Absal a atteintes par l'étude de la révélation scripturaire, la philosophie et le mysticisme.
93. Aishah Abdallah, "Wildlands and Wildlife." Il y a encore deux ou trois générations, les citadins étaient sensibles aux saisons, à l'eau de pluie qu'ils recueillaient, aux eaux souterraines qu'ils puisaient et aux fermes qui produisaient leur nourriture. Beaucoup de gens aiment camper dans les terres sauvages. Mais aujourd'hui, de plus en plus de personnes sont détachées et aliénées de la terre, des communautés d'êtres vivants, et même, d'une certaine manière, les unes des autres. Les filles, en particulier, sont isolées du monde naturel par des communautés qui l'imaginent comme dangereux ou inapproprié pour les jeunes filles.
94. Nasr, Sacred Science (1993), p. 142. Voir également Reza Shah-Kazemi, "Seeing God Everywhere: Qur'anic Perspectives on the Sanctity of Virgin Nature" (Cambridge Central Mosque, 2019).
95. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Al-Bukhārī de Jābir ibn 'Abd-Allāh.

96. Othman Llewellyn, “Surat al-Fatihah” (présentation donnée à Zawiyah Rosales, Espagne, 2017). Après ces versets, nous récitons d'autres versets du Coran de notre choix, puis nous nous inclinons, comme les étoiles et les arbres qui se prosternent (55 :6), puis nous plaçons notre visage sur la terre, dont nous sommes faits. Nous prions avec tout notre être, cœur et esprit, langue et membres. Si nous sommes en groupe, nous prions ensemble, épaule contre épaule.
97. Ri‘āyat al-Bī’ah, p. 241-245.
98. Izzi Dien, Dimensions environnementales de l'Islam, 48. Said Nursi, Sur le jeûne : Significations et messages du mois de Ramadan, (traduit par Colin Turner), Nursi Society, Windsor, CT, 2021.
99. Muhammad Asad et d'autres érudits ont noté que notre circumambulation autour de la Ka‘bah évoque les orbites de la Terre autour du soleil et de la lune autour de la Terre. Voir Muhammad Asad, La route de La Mecque (Gibraltar : Dar al-Andalus, 1980), 370.
100. Muhammad Asad, La route de La Mecque, 368-369. La Pierre Noire a été creusée par les lèvres d’innombrables pèlerins qui l'ont embrassée pendant plus de quatorze siècles.
101. Voir les tafsīrs de ce verset coranique (1 :1) par At-Tabarī et Ibn Kathīr.
102. C’est pour le double rôle du prophète Muhammad, que la paix et les bénédictions soient sur lui, à la fois en tant que leader spirituel, mais aussi en tant que dirigeant et réformateur de la société, que l'auteur Michael H. Hart l’a classé comme l’être humain le plus influent de l’histoire de l'humanité. Hart, qui se décrit comme un séparatiste blanc, n'est ni musulman ni partisan des valeurs islamiques. L’influence des enseignements islamiques sur le traitement des animaux dans les pays musulmans a été notée par des visiteurs européens. Le poète, voyageur et diplomate français Alphonse de Lamartine (1790-1869), qui effectua un pèlerinage en 1832-1833 à Jérusalem en passant par Istanbul et la Turquie, fit l’observation suivante :
    Les musulmans entretiennent de bonnes relations avec toutes les créatures, animées et inanimées : arbres, oiseaux, chiens ; en bref, ils respectent tout ce que Dieu a créé. Ils témoignent de leur compassion et de leur bienveillance envers toutes les espèces d’animaux misérables qui, dans nos pays, sont abandonnés ou maltraités. Dans toutes les rues, à des intervalles précis, ils laissent des bols d’eau pour les chiens du quartier. Certains musulmans fondent des établissements pieux à leur mort pour les pigeons qu'ils ont nourris toute leur vie, assurant ainsi que du grain sera dispersé pour [les oiseaux] après leur décès. (Alphonse de Lamartine, Voyage en Orient, 1850, p. 160.)
    Edward William Lane (1801-1876) remarqua également dans Les mœurs et coutumes des Égyptiens modernes (1836) : "J'ai été très satisfait de constater leur humanité envers les animaux muets." En observant un déclin de cette sensibilité envers les animaux, il nota qu'il pensait que cela était dû à la conduite des Européens : "Je ne me souviens pas avoir vu des actes de cruauté envers les animaux muets, sauf dans des lieux où résident ou séjournent fréquemment des Francs." Voir Nomanul Haq, Islam et écologie, 148.
103. Orphelin dès l’enfance, le prophète Muhammad, que la paix et les bénédictions soient sur lui, a connu directement la cruauté et la dureté d’une société, que les musulmans appellent les Jours de Jāhiliyah, Ignorance, dans laquelle les faibles étaient à la merci des puissants. Les orphelins comme lui, les veuves, les esclaves, les femmes, les étrangers, les minorités ethniques et raciales, les animaux domestiques et sauvages ne jouissaient d'aucun droit et de peu de protections, sauf la protection capricieuse des chefs de tribu. Ferme, rigide et déterminé dans sa lutte contre le mal et l'injustice, sa douceur dans le traitement des faibles, qu’ils soient humains ou autres créatures, était à couper le souffle. Il incarna les liens d'amour et de compassion que Dieu plaça entre les époux, dans la prière coranique : "Notre Seigneur, accorde-nous dans nos conjoints et nos enfants la consolation et la joie de nos yeux, et fais-nous devenir les premiers parmi ceux qui sont attentifs à la crainte révérentielle" (25 :74). Il saluait les mariés avec les mots : "Que les bénédictions de Dieu demeurent en vous, qu'Il vous accorde ses bénédictions et vous réunisse dans le bien." Il montrait un humour bienveillant et une gentillesse en interagissant avec sa famille, ses compagnons, ses voisins, et les animaux domestiques. Il faisait la course avec son épouse ‘A’ishah, perdant parfois, gagnant parfois, et quand il gagnait, il disait : "Ceci compense cela." Il prolongeait sa prosternation en prière quand des enfants montaient sur son dos. Quand une femme lui demandait ardemment un chameau, il lui offrait "l’enfant d’un chameau", et quand elle s'exclamait de frustration, il lui disait : "Chaque chameau n’est-il pas l’enfant d’un chameau ?" Un de ses montures étant inconfortable à monter, il le nomma Duldul : "Porc-épic." Voir aussi Ibrahim Özdemir, Muhammed, dans l'Encyclopédie de la religion et de la nature, éd. Bron Taylor et Jeffrey Kaplan (New York : Continuum, 2003), pp. 1124-1125.
104. Hadith rigoureusement authentifié rapporté par Muslim (No. 2593) d’‘Ā’ishah ; voir aussi Al-Bukhārī No. 6528.
105. Sunan Abī Dāwūd ; Voir Abdal Hamid [Fitzwilliam-Hall], Ethique environnementale islamique, 62.
106. Hadith rapporté par At-Tirmidhi d’Abd-Allah ibn ‘Abbas.
107. Hadith authentifié rigoureusement rapporté par Al-Bukhari et Muslim d’Abd-Allah ibn ‘Umar.
108. Hadith authentifié rigoureusement rapporté par Al-Bukhari et Muslim d’Abu Hurayra.
109. Hadith authentifié rigoureusement rapporté par Al-Bukhari d’Abd-Allah ibn ‘Umar (Sahih al-Bukhari 2365).

110. Hadith rapporté par Abu Dawud d'Amir Ar-Ram.
111. Hadith d'authenticité non vérifiée, rapporté par l'imam Ahmad d'Abd-Allah ibn Mas'ud (voir Majma' az-Zawa'id : kitāb as-sayd wa 'dh-dhaba'ih, bāb ma naha 'an qatlihī min an-naml...); Llewellyn, « Islamic Jurisprudence and Environmental Planning, » 35.
112. Hadith rapporté par Abu Dawud et At-Tabarani d'Abd-Allah ibn Hubshi (Mishkat al-Masabih, hadith n° 2970); voir aussi les ahadith dans Nūr ad-Dīn 'Ali ibn Abi Bakr Al-Haythami (d. 807 H.), Majma' az-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id : kitāb al-buyū', bāb fīman qata'a as-sidr et kitāb al-adab, bāb fīman qata'a as-sidr.
113. Hadith rapporté par Ahmad ibn Hanbal et At-Tabarani d'Abu 'd-Darda'.
114. Voir les paragraphes 5.14-5.17.
115. Muhammad ibn 'Umar Al-Waqidi, Kitab al-Maghazi. Voir Abdal Hamid [Fitzwilliam-Hall], « Islamic Environmental Ethics » 63.
116. Hadith rapporté par Abu ash-Shaykh dans Akhlaq an-Nabi (80) d'Umar ibn al-Khattab.
117. Voir les paragraphes 5.14-5.15.
118. Voir Musnad de l'imam Ahmad (hadith n°19774), ainsi que Sahih Muslim et Al-Bayhaqi, Shu'ab al-Iman. Dans son sermon d'adieu, il a également proclamé : « Craignez Dieu à l'égard des femmes ! En vérité, vous les avez prises en dépôt de Dieu, et vous les jouissez de façon légitime par la parole de Dieu... Vous avez des droits sur vos femmes et vos femmes ont des droits sur vous. Alors, craignez Dieu concernant les femmes, et souciez-vous de leur bien-être. Ai-je transmis le message ? – Ô Dieu, sois témoin. »

Section 4

119. Voir Carl Sagan, The Pale Blue Dot : « Regardez de nouveau ce point. C'est ici. C'est notre maison. C'est nous… chaque saint et chaque pécheur dans l'histoire de notre espèce a vécu là – sur une poussière suspendue dans un rayon de soleil… ». En répliquant le système de survie autonome de la Terre pour permettre aux astronautes de vivre dans l'espace, les scientifiques nous ont paradoxalement permis d'apprécier davantage la Terre.
120. https://ourworldindata.org/population-growth
121. Mohandas K. Gandhi, cité par E. F. Schumacher dans Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered (Londres : Blond and Briggs, 1973), p. 29.
122. Khalid, Signs on the Earth, p. 159. Sur le développement durable dans le contexte islamique, voir Safei-Eldin A. Hamed, « Capacity Building for Sustainable Development: The Dilemma of Islamisation of Environmental Institutions, » dans Foltz, Denny et Baharuddin (Eds), Islam and Ecology, 2003.
123. Conformément à cette vision, le développement est lié à d'autres concepts centraux dans ce contexte, tels que le développement durable et ses aspects spirituels et éthiques nécessaires pour résoudre les dilemmes de la gestion des ressources à long terme. Nous retrouvons ces concepts dans les actions des Compagnons, comme le refus de diviser les terres conquises par 'Umar ibn Al-Khattab, que Dieu soit satisfait de lui, prenant en compte le droit des générations futures.
124. Il existe des exceptions à la règle selon laquelle les nations industrialisées causent la majorité des dévastations environnementales sur Terre, telles que les immenses quantités de plastique déversées dans les océans par des pays non industrialisés, l'abattage et les incendies de forêts tropicales, et la désertification des terres arides.
125. La modération dans l'utilisation des ressources vitales de la Terre, combinée à une répartition équitable de l'accès à celles-ci et à la préservation des écosystèmes sauvages, pourrait permettre à l'humanité de croître sans causer de grands dommages à la biosphère. Cependant, cette possibilité restera théorique tant que nous ne changerons pas radicalement notre mode de vie. À l'exception de quelques personnes vivant selon les principes de la permaculture, chaque vie que nous apportons au monde constitue un fardeau pour celui-ci. Pendant ce temps, les terres sauvages de la Terre et les habitats de nombreuses espèces en danger se rétrécissent rapidement.
126. Le prophète Muhammad, paix et bénédiction de Dieu sur lui, encourageait les hommes musulmans à « épouser des femmes aimantes et fertiles, car je surpasserais les autres peuples par vous ». Hadith rigoureusement authentifié rapporté par Abū Dāwūd, An-Nasā'ī et Ahmad d'après Ma'qal ibn Yasār (Mishkāt al-Masābīh, hadith n° 3091). Il est également rapporté qu'il a dit : « Épousez, ayez des enfants, et je me glorifierai de vous parmi les peuples au jour de la résurrection. » En effet, au cours des prochaines décennies, l'Islam comptera un plus grand nombre d'adeptes que toute autre foi, si l'on en croit les projections démographiques ; et cela est dû en grande partie à notre taux de natalité. Mais ce hadith devrait-il être interprété comme un commandement ou une autorisation de se multiplier à l'infini ? Nous ne le pensons pas, compte tenu du compromis de valeurs discuté dans le texte. En planifiant d'avoir des enfants, chaque couple musulman devrait envisager comment réduire l'empreinte de sa famille sur la Terre, ses habitants vivants et les générations futures, et s'engager à s'assurer que les nouvelles vies qu'ils font entrer dans le monde ne vont pas ajouter de fardeaux à la biosphère.

127. Les principes pertinents incluent celui-ci, cité dans Llewellyn, « Droit environnemental islamique » : « Si deux bonnes choses se révèlent mutuellement exclusives, le plus grand bien doit être assuré par l'exclusion du moindre bien. » « Si deux obligations entrent en conflit, celle qui est plus fondamentale doit être remplie. » Si un avantage entraîne inévitablement un inconvénient, « l'évitement du préjudice prime sur l'obtention des avantages. » Voir la section 5.5 de ce document pour un développement de tels principes.
128. Bagader et al., Protection de l'environnement dans l'Islam, 19 ; Llewellyn, « Jurisprudence islamique et planification environnementale », 42.
129. Hadith rapporté par Abū Dāwūd, At-Tirmidhī et An-Nasā'ī d'après 'Ā'ishah. Voir aussi Majallat al-Ahkām al-'Adlīyah, articles nos. 85, 87 et 88 ; Mahmassani, Falsafat al-Tashrī' fī al Islām : La philosophie de la jurisprudence en Islam, 203-204 ; Bagader et al., Protection de l'environnement dans l'Islam, 19 ; Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 14.
130. Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 14.
131. Bagader et al., Protection de l'environnement dans l'Islam, 30-31.
132. Le sol fertile, les eaux de surface et les zones humides, les pêches, les forêts et les terres boisées, les pâturages et les terres agricoles, ainsi que les espèces sauvages et domestiquées et les écosystèmes auxquels elles appartiennent sont renouvelables. Cela signifie qu'ils peuvent être utilisés de manière durable, à condition qu'ils soient récoltés à des taux qui ne dépassent pas leur capacité de régénération. Les processus par lesquels la plupart des minéraux, y compris les combustibles fossiles et les eaux souterraines fossiles, sont produits, stockés et recyclés sur Terre s'étendent sur des périodes de temps si vastes qu'ils sont effectivement non renouvelables en ce qui concerne les êtres humains. Par conséquent, il n'est pas possible de les utiliser de manière durable. Cependant, la vie de ces ressources peut être prolongée par le recyclage, la réduction de leur utilisation et l'utilisation de substituts renouvelables. Voir Caring for the Earth : A Strategy for Sustainable Living (Gland, Suisse : IUCN, PNUE et WWF, 1991), 9-10. Voir aussi Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 15.
133. Abū 'l-Faraj 'Abd ar-Rahmān ibn Rajab (d. 795 H. / 1393 G.), Al-Qawā'id : qā'idah no. 86, avec référence à Al-Wādih fi Usūl al-Fiqh par Ibn 'Aqīl. Ici, l'usufruit est compris comme le droit de bénéficier de la propriété d'un autre (de Dieu) sans l'altérer.
134. Bagader et al., Protection de l'environnement dans l'Islam, 18 ; Llewellyn, « Jurisprudence islamique et planification environnementale » 39, 43.
135. Hadith bien authentifié rapporté par Ibn Mājah, Ad-Dāraqutnī, et d'autres d'Abū Sa'īd al-Khudrī et par l'Imām Mālik dans Al-Muwatta'.
136. « L'eau est dans une certaine mesure une ressource fugace et constitue donc un précédent particulièrement approprié pour d'autres ressources telles que la faune et même le pâturage, avec leurs propriétés fugitives dans les terres arides. Conceptuellement, il existe des parallèles frappants entre les avantages à tirer de la meilleure allocation et de l'utilisation possible d'un flux d'eau et ceux qui peuvent être récoltés à partir du flux d'énergie dans les écosystèmes naturels. » Graham Child et John Grainger, A System Plan for Protected Areas for Wildlife Conservation and Sustainable Rural Development in Saudi Arabia (Gland, Suisse : Commission nationale pour la conservation et le développement de la faune et IUCN, 1990), 107. Une ressource fugace n'est pas fixée dans le temps ou dans l'espace ; elle peut se déplacer d'un endroit à l'autre et être fugace, transitoire ou éphémère.
137. Les Arabes peuvent être mieux connus comme des pasteurs que comme des cultivateurs, et la civilisation islamique qu'ils ont engendrée peut être plus célèbre pour ses réalisations en architecture et ses connaissances en philosophie, mathématiques, médecine et sciences que pour sa maîtrise de l'agriculture. Pourtant, ils étaient héritiers de traditions vénérables de culture en terrasses et d'irrigation des crues au Yémen, ainsi que d'une agriculture intensive en oasis irriguée par des aqueducs souterrains et superficiels connus sous le nom d'aflāj à Oman. Voir Abdal Hamid Fitzwilliam Hall, An Introductory Survey of the Arabic Books of Filāha and Farming Almanacs, (2010). https://www.filaha.org/introduction.html
138. Les mots arabes filāhah, « culture, labour », et par extension « agriculture, élevage, exploitation agricole », et fallāh, « cultivateur, laboureur, paysan, agriculteur », sont dérivés de la forme verbale falaha signifiant « fendre, diviser », et en particulier, « labourer, cultiver la terre ». Cela signifie également « prospérer, réussir, être chanceux ou heureux ». Voir Fitzwilliam Hall, Filāha.
139. De plus, le mot falāh est chanté depuis les minarets de chaque mosquée à travers le monde musulman cinq fois par jour lors de l'appel à la prière - hayya 'ala 'l-falāh : « Venez vers le succès, venez vers le salut. » L'agriculture, le bien-être (dans ce monde et dans l'autre) et le culte sont donc inextricablement liés dans la langue arabe. « L'agriculture islamique telle qu'appliquée en Al-Andalus montre qu'il s'agissait d'un système d'agriculture mixte intensive et organique qui a soutenu une grande population et une civilisation florissante pendant près de quatre cents ans (et jusqu'à sept cents ans dans le cas de Grenade) sans l'aide d'engrais agrochimiques ou de pesticides. » Fitzwilliam Hall, Filāha.

140. Voir M. K. Suleiman, et al., Towards an Implementation Strategy for the Human Integrated Management Approach Governance System: Theories, Concepts, Methodologies, Case Studies and Action Plans, https://manualzz.com/doc/18375749/proceedings-towards-an-implementation-strategy-for-the-hu... [Consulté : 12.08.2022]
141. (Ar-Radhī, Muhammad ibn al-Husayn ash-Sharīf, Nahj al-Balāghah, Lettre n° 53). Le calife 'Alī a également déclaré : « En vérité, le moyen de subsistance des créatures de Dieu se trouve dans cinq choses : un bon leadership, une culture saine, un commerce équitable, la location et la charité. En ce qui concerne la culture, la déclaration de Dieu, "Il vous a produits de la Terre et vous y a établis" (11:61), nous enseigne, soit-il glorifié, qu'il leur a ordonné de cultiver, ce qui serait un moyen de subsistance grâce à ce qui vient de la Terre : des grains, des fruits et autres choses similaires, de ce que Dieu a fait des sources de vie pour Ses créatures. » Muhammad ibn al-Ḥasan Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Wasā'il ash-Shīʻah, vol. 13, Kitāb al-Muzāraʻah, Ch 2, Hadīth n° 10.
142. Athar rapporté par Yahyā ibn Ādam Al-Qurashī (d. 203 H.) dans son Kitāb al-Kharāj, de Saʻīd ad-Dabbī. Voir également Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 3 ; Llewellyn, "Islamic Jurisprudence and Environmental Planning," 36.
143. Kurtzman, The Death of Money, 71.
144. Kurtzman, The Death of Money, 85.
145. Vu sous cet angle, l'argent, tel que le monde moderne l'a conçu, prend les caractéristiques d'un virus rongeant le tissu de la planète. Voir Khalid, Signs on the Earth, 29-30.
146. https://www.economist.com/content/global_debt_clock La dette mondiale approche maintenant rapidement les 100 trillions de dollars. Le Global Footprint Network rapporte que nous avons désormais besoin de 1,6 planète pour « soutenir la demande de l'humanité sur les écosystèmes de la Terre » et calcule que « le jour du dépassement mondial est tombé le 22 août 2020. » Cela signifie que nous aurons consommé en moins de huit mois ce que la planète peut générer en douze.
147. Le zakāh représente 2,5 % des économies monétaires excédentaires et diverses proportions d'autres surplus de capital, tels que les récoltes et le bétail, que les musulmans ayant plus d'économies que le minimum fixé sont tenus de donner aux pauvres et aux nécessiteux chaque année pour purifier le reste de leur richesse.
148. Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, 132-133. Grâce au zakāh, nous participons à la solidarité sociale et cela purifie l'âme en ciblant la cupidité humaine (Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, 48) et nous enseigne que l'argent et la richesse ne sont pas les objectifs de la vie (Izzi Dien, 17).
149. L'iqtisād traite des enseignements islamiques sur la finance, la banque, l'économie, le commerce et l'industrie.
150. Hadīth rapporté par Jalāl ad-Dīn As-Suyūtī dans *Al-Jāmiʻ al-Kabīr* et arrangé par 'Alī ibn 'Abd al-Malik Al-Hindī dans *Kanz al-'Ummāl*, hadīth n° 5454.
151. Abdal Hamid [Fitzwilliam-Hall], « Islamic Environmental Ethics », 57.
152. Abdal Hamid [Fitzwilliam-Hall], « Islamic Environmental Ethics », 58.
153. 153 Hadīth d'authenticité non fondée rapporté par l'Imām Ahmad dans le Musnad et par Ibn Mājah d'après 'Abd-Allāh ibn 'Amr (Mishkāt al-Masābīh, hadīth n° 427). Sunan Ibn Mājah 425 : Sahīh (rigoureusement authentifié) selon Ahmad Shākir. Pour une explication complète de ce hadīth, voir Õzdemir, *Environmental Ethics* pp. 14-15.
154. Sahīh al-Bukhārī 2389.
155. Commerce : Quelques exemples d'obligations contractuelles équitables permises en Islam sont : shirkah, un partenariat dans lequel le prêteur partage le risque ; mudārabah, un accord entre le fournisseur de capital et le travail ; bayʻ as-salam, un paiement anticipé basé sur le poids des produits et le délai de livraison ; le trading à terme tel que pratiqué aujourd'hui est prohibé.
156. Des concepts comme le socio-financement et l'atténuation de la pauvreté actuellement en usage sont articulés dans le Coran et illustrés par la pratique du Prophète, que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui. Asutay, Mehmet. 2013. « Islamic Moral Economy as the Foundation of Islamic Finance. » pp. 55–68 dans Valentino Cattelan, *Islamic Finance in Europe: Towards a Plural Financial System*. Cheltenham : Edward Elgar Publishing.
157. Sunan Ibn Mājah, Livre 16, Hadīth 2537 (Sunnah.com, sans date). Disponible à : https://sunnah.com/urn/1267610 (consulté le 9 mai 2018).
158. La loi islamique reconnaît que les autorités gouvernantes doivent consulter les experts (ahl al-hall wa 'l-'aqd) dans leurs différents domaines d'expertise, où d'autres peuvent ne pas avoir tous les éléments pour former une opinion éclairée ; néanmoins, des garde-fous sont nécessaires pour garantir que cela ne conduit pas à la marginalisation de quelque communauté ou groupe de personnes. Peu importe la conscience des gens, ils connaissent leurs propres besoins et intérêts ainsi que ceux de leurs associés bien mieux qu'ils ne peuvent connaître les besoins et intérêts concurrentiels d'autres personnes et d'autres groupes sociaux ; ainsi, même des impulsions morales peuvent agir contre le bien commun. C'est une des raisons pour lesquelles tous les

groupes de personnes et tous les individus, en particulier les plus vulnérables, ont besoin d'autonomisation. Voir Llewellyn, « Islamic Environmental Law », 29.

159. Llewellyn, « Islamic Environmental Law », 30-31 : Parmi les pires aspects du régime totalitaire, il y a celui qui pousse les êtres humains à abdiquer leur rôle de khalīfahs sur la Terre : cela les réduit à quelque chose de moins qu'humain.
160. Abū ʻUbayd Al-Qāsim ibn Sallām, *Kitāb al-Amwāl* : bāb haqq al-imām ʻalā ʼr-raʻīyah wa haqq ar-raʻīyah ʻalā ʼl-imām ; Llewellyn, « Islamic Jurisprudence and Environmental Planning », 45. Les femmes ainsi que les hommes prenaient des serments d'allégeance au prophète Muhammad, que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui. Après la mort du calife ʻUmar ibn al-Khattāb, le comité qu'il avait nommé pour choisir son successeur s'est empressé de consulter non seulement les gens de connaissance et les chefs des tribus, mais aussi les gens ordinaires, y compris les femmes dans leurs foyers, les jeunes dans les écoles et les voyageurs de passage. Voir Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa ʼn-Nihāyah* : khilāfat ʻUthmān, éd. ʻAbd al-Hamīd Hindāwī (Sidon ; Beyrouth : Al-Maktabat al-ʻAsrīyah, 2001) 5 :373. Voir Llewellyn, « Islamic Environmental Law », 30.
161. (Ar-Radhī, *Nahj al-Balāghah*, Sermon n° 40).
162. (Ar-Radhī, *Nahj al-Balāghah*, Lettre 27, Instructions à Muhammad ibn Abī Bakr).
163. Une consultation équitable et efficace nécessite que les femmes ainsi que les hommes, les ruraux ainsi que les urbains, les illettrés ainsi que les personnes lettrées aient voix au chapitre dans les processus judiciaires et administratifs, afin qu'ils puissent exprimer leurs opinions et chercher réparation pour les dommages environnementaux. Cela nécessite un accès public à l'information, afin que les gens puissent prendre des décisions éclairées. Cela nécessite que les agences responsables de la mise en œuvre et de l'application de la législation environnementale soient tenues responsables de leurs actions et inactions. Et cela nécessite que les communautés locales soient habilitées à prendre soin des ressources dont dépendent leurs moyens de subsistance.
164. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Muhammad ibn Ismāʻīl Al-Bukhārī (194–256 H.) de An-Nuʻmān ibn Bashīr.
165. Voir Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 2-3 : Cependant, l'idée même de « droit islamique » peut prêter à confusion, surtout pour les personnes issues de sociétés laïques. Dans de nombreuses régions du monde, le droit est considéré comme plutôt sec et quelque peu désagréable au mieux, même s'il est essentiel au fonctionnement d'une société civilisée et à la défense des libertés individuelles. Il est perçu presque comme un mal nécessaire. Après tout, pourquoi une personne consulte-t-elle un avocat ? Pour intenter une action en justice, peut-être, ou pour se défendre contre une telle action ; pour découvrir comment payer le minimum d'impôts ; ou pour obtenir les termes les plus avantageux dans un contrat commercial, un divorce, ou autre. À quel point cela s'éloigne-t-il des valeurs spirituelles et éthiques de la foi ! Dans le contexte de la civilisation islamique, cependant, le Droit, ou sharīʻah, est perçu tout à fait différemment. La raison la plus courante pour laquelle on consulte un muftī, ou un expert en droit islamique, est de demander quel est le cours d'action le plus éthique et moral dans une situation donnée, l'acte le plus agréable au Seigneur de tous les êtres, et menant le plus sûrement au bonheur spirituel éternel.
166. Le Coran et la sunnah forment la base du droit islamique et de l'éthique, largement reconnus sous le nom de sharī'ah. À mesure que la civilisation islamique grandissait, la communauté savante a introduit le concept de consensus (ijmāʻ) et diverses méthodes de raisonnement (ijtihād) pour traiter les questions émergentes. La méthode principale dans la plupart des écoles de droit étant la déduction par analogie (qiyās). Dans diverses écoles de droit, cependant, les rulings analogiques peuvent céder la place à des considérations tirées de valeurs plus fortes ou plus fondamentales, qui sont préférées (istihsān) ; lorsque aucun précédent approprié n'est à trouver, des jugements peuvent être rendus sur la base du bien-être public (al-masālih al-mursalah), ces bénéfices non restreints qui ne sont pas directement liés aux textes du Coran et de la sunnah, et ne peuvent pas être déduits d'eux par raisonnement analogique. D'autres méthodes d'ijtihād incluent sadd adh-dharāʼiʻ, par lequel des moyens extérieurement légitimes peuvent être empêchés d'être utilisés comme prétextes pour des fins illégitimes, et istishāb al-ʻurf as-sālih, par lequel les pratiques et définitions coutumières (ʻādah et ʻurf) peuvent acquérir force juridique lorsqu'elles concordent avec les objectifs de la sharīʻah. Voir Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 6-7.
167. Dans son étymologie, la sharīʻah signifie un large chemin ou sentier vers l'eau, la source de la vie. L'importance et la valeur de toutes les formes de vie sont implicites dans la connotation symbolique du terme sharīʻah, signifiant le chemin vers l'eau (voir ʻIzzi Dien, Dimensions environnementales de l'islam, 101). La sharīʻah est également concernée par la mort et l'au-delà, alors que les êtres humains sont des passagers voyageant entre les deux mondes, avec la sharīʻah comme carte à laquelle ils se réfèrent pour trouver le moyen le plus sûr d'atteindre le bonheur spirituel dans l'au-delà (voir ʻIzzi Dien, Dimensions environnementales de l'islam, 79). Voir également Asutay, Économie morale islamique.
168. Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 2-3.

169. La sharī'ah englobe dans son champ chaque acte humain, y compris les dévotions religieuses et les questions purement éthiques, ainsi que les divers domaines du droit connus dans le monde moderne, tels que le droit constitutionnel et international, le droit de la famille, le droit pénal, le droit des contrats, le droit de la propriété, et en effet, le droit environnemental. Chaque acte est examiné pour déterminer combien de bien et de mal il peut entraîner, non seulement dans le domaine matériel du monde présent, mais aussi dans le domaine spirituel de l'au-delà. Voir Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 3. Voir également Asutay, Économie morale islamique.
170. Voir Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 3.
171. J. C. Wilkinson, « Droit de l'eau islamique avec référence spéciale aux établissements oasiques », Journal of Arid Environments (Londres) 1 (1978) : 95. Le passage cité dans le texte continue : « C'est pour cette raison que des sociétés isolées habitant une large gamme d'environnements arides et semi-arides, du Sahara à l'Asie centrale, reconnaissent et appliquent un code qui régule les bases mêmes de leur vie économique sans aucune intervention du gouvernement central. »
172. Voir, par exemple, Mawil Izzi Dien, *Les dimensions environnementales de l'Islam* (Cambridge : The Lutterworth Press, 2000) et Othman Llewellyn, « La base d'une discipline de droit environnemental islamique ». *Islam et écologie : un trust conféré*, édité par Richard C. Foltz et al. (Cambridge, Mass. : Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2003).
173. Les *maqāsid ash-sharī'ah*, les objectifs ultimes du droit islamique, constituent une branche de connaissance distincte au sein, et d'une certaine manière, au-dessus de la jurisprudence islamique (*usūl al-fiqh*) ; l'importance des maqāsid reçoit une attention de plus en plus grande de la part des juristes musulmans contemporains. Pour des informations sur les maqāsid ash-sharī'ah, voir Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law : A Systems Approach* (Washington, DC : International Institute of Islamic Thought, 2008) et Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah : A Beginner's Guide* (Washington, DC : International Institute of Islamic Thought, 2008).
174. Le bien-être des créatures de Dieu englobe à la fois notre bien-être immédiat dans le présent et notre bien-être ultime dans l'au-delà, car tout ce qui apporte un avantage matériel aux êtres humains n'est pas permis. Il englobe également le bien-être de l'ensemble de la création (*masālih al-khalqi kāffah*). Aucune espèce ou génération ne peut être exclue de la considération, car chaque atome de bien et chaque atome de mal résultant de nos actions sera pesé le Jour du Jugement (99:7-8) ; voir également 45:15, 53:31, etc. Voir Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 7-8 ; « Jurisprudence islamique et planification environnementale », 27-28 ; Bagader et al., *Protection de l'environnement dans l'Islam*, 17, 20, 30.
175. Il convient de noter dans quelle mesure la sharī'ah protège ces nécessités pour des espèces autres que les êtres humains. Dans le Coran, Dieu déclare : « Il n'y a pas d'animal sur la terre, ni d'oiseau qui s'envole, mais c'est une ummah (communauté, société) comme vous » (6:38). Toutes les espèces sont reconnues comme participant à la glorification, au service et à l'adoration de leur Seigneur commun. La sharī'ah protège non seulement les espèces, mais aussi la vie des animaux individuels contre la destruction gratuite. Les enseignements islamiques promeuvent également la conservation de la biodiversité. La postérité des animaux est protégée par la règle selon laquelle les animaux captifs doivent être autorisés à se reproduire en saison et par la position de nombreux *fuqahā'* contre la stérilisation chirurgicale. La santé mentale et le bien-être psychologique des animaux sont pris en compte dans l'interdiction de les emprisonner dans des conditions exiguës ou inappropriées et dans les limitations concernant la détention d'animaux sauvages, ainsi que dans l'interdiction de tuer un jeune animal sous les yeux de sa mère et l'interdiction d'organiser des combats entre animaux à des fins de divertissement. Bien que les animaux n'aient pas de droits de propriété, leurs droits à un entretien adéquat sont protégés. Llewellyn, « Droit environnemental islamique », 8. Pour un examen approfondi des enseignements islamiques concernant les animaux, voir Sarra Tlili, *Les animaux dans le Coran* (Cambridge Studies in Islamic Civilization). Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
176. Les termes *masālih* et *mafāsid* sont dérivés de la racine s-l-h, décrivant ce qui est bon, bénéfique, sain, salutaire et juste, et de la racine f-s-d, décrivant la corruption et la dévastation : les mêmes concepts contrastés des bonnes actions qui incarnent un *khilāfah* responsable sur Terre et qui sont récompensés par l'héritage de la Terre, et son opposé, la corruption, la dévastation sur Terre, qui est récompensée par la perdition (voir les paragraphes 2.18-2.19 de ce Pacte). Les concepts de *masālih* et de *mafāsid* ne sont pas identiques aux idées séculières d'avantages et de coûts, mais il y a beaucoup de terrain d'entente.
177. Ces principes législatifs méthodologiques sont centraux aux sciences de mesure des bénéfices et des préjudices, et d'établissement des priorités, *fiqh al-muwāzanāt*, et *fiqh al-awlawīyāt*, respectivement. Trois des juristes qui ont été des pionniers dans leur développement étaient As-Subkī, As-Suyūtī, et Ibn Nujaym. Voir Tāj ad-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī As-Subkī (d. 771 H.) ; *Al-Ashbāh wa 'n-Nazā'ir* ; Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān As-Suyūtī (d. 911 H.), *Al-Ashbāh wa 'n-Nazā'ir* ; Zayn al-'Ābidīn ibn Nujaym (d. 970 H.), *Al-Ashbāh wa 'n-Nazā'ir* ; *Majallat al-Ahkām al-'Adlīyah* ; Subhi Mahmassani, *Falsafat al-Tashrī' fī al-Islām : La philosophie de la jurisprudence en Islam*, trad. Farhat J. Ziadeh (Leiden : E. J. Brill, 1961), 149–159. Sur l'application de ces principes législatifs aux

questions environnementales, voir Bagader et al., *Protection de l'environnement dans l'Islam*, 13, 18–23 et S. Waqar Ahmed Husaini, *Ingénierie des systèmes environnementaux islamiques* (Londres : Macmillan, 1980), 76–79.

178. Taqī ad-Dīn Ahmad ibn ʻAbd al-Halīm ibn Taymīyah (d. 728 H. / 1328 G.), *As-Siyāsat ash-Sharʻīyah : le deuxième chapitre : les biens, le cinquième chapitre : l'injustice subie des gouvernants et des gouvernés* ; Bagader et al., *Protection de l'environnement dans l'Islam*, 20.
179. L'intérêt public universel est trop souvent confondu avec des intérêts privés et nationaux. La communauté nationale ne devrait pas être priorisée sur la communauté mondiale. Voir Izzi Dien, *Dimensions environnementales de l'Islam*, 144.
180. Ash-Shātibī, Al-Iʻtisām : al-bāb ath-thāmin fī ʼl-farq bayn al-bidaʻ wa ʼl-masālih al-mursalah wa ʼl-Istihsān ; As-Suyūtī, cité dans ʻUthmān ibn Fūdī (d. 1817 G.), Bayān Wujūb al-Hijrah ʻalā ʼl-ʻIbād, éd. et trad. F. H. El-Masri (Khartoum : Khartoum University Press ; New York : Oxford University Press, 1978), texte arabe, p. 82, traduction anglaise, p. 104 ; Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 20.
181. Sacrifier un intérêt privé dans le but d'atteindre et de protéger l'intérêt commun du public est certainement accepté d'une manière ou d'une autre par chaque société et système juridique, à l'exception des idéologies libertariennes les plus extrêmes. Le problème réside dans le fait de définir les détails et de fixer les limites afin que les droits individuels ne soient pas éclipsés au nom de l'intérêt public.
182. Il existe des nécessités (darūrīyāt), qui sont indispensables à la préservation de la religion, de la vie, de la postérité, de la raison et de la propriété ; puis des besoins (hājīyāt), dont le non-satisfaction entraînera de réelles difficultés et souffrances ; et enfin des bénéfices supplémentaires ou des raffinements (tahsīnīyāt), qui concernent la perfection de l'éthique et l'amélioration de la vie.
183. Cela garantit la protection des priorités, car leur abandon implique des dommages ou du mépris pour ce qui est fondamental dans le bien-être public. Choisir ce qui est de moindre importance peut même invalider l'action, car le choix lui-même est erroné.
184. ʻIzz ad-Dīn ibn ʻAbd as-Salām, Qawāʻid al-Ahkām fī Masālih al-Anām : fasl fī tanfīdh tasarrufāt al-bughāh wa aʼimmat al-jūr limā wāfaq al-haqq li-darūrat al-ʻāmmah. Voir aussi Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 21.
185. Conformément à ce principe, une usine qui ne respecte pas les normes environnementales peut être fermée, des permis d'extraction minérale peuvent être refusés, ou la construction de logements peut être empêchée dans des zones écologiquement sensibles. Voir Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 21 ; Husaini, Islamic Environmental Systems Engineering, 80–81, réf. à Majallah, article 30.
186. Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 6, 10, 23–24, 29 ; Llewellyn, “Islamic Environmental Law,” 3-4, 36 ; Izzi Dien, Environmental Dimensions of Islam, 98. Nasr, Islam and the Environmental Crisis, 95-96.
187. Llewelyn, “Reverence and Utmost Good.”
188. Llewelyn, “Reverence and Utmost Good.” Une absence d'intention malveillante ne devrait pas être facilement acceptée comme une défense contre la poursuite pour écocide ou pour génocide et atrocités similaires. Ni une présomption ou un plaidoyer d'ignorance ne devrait être accepté de la part des musulmans, lorsque la valeur de tous les êtres créés est proclamée dans le Coran.
189. ʻIzz ad-Dīn ibn ʻAbd as-Salām, Qawāʻid al-Ahkām fī Masālih al-Anām : al-qism ath-thālith min aqsām ad-darb ath-thānī min jalb al-masālih wa darʼ al-mafāsid ; Llewellyn, “Islamic Jurisprudence and Environmental Planning,” 27-30 ; Othman A. Llewellyn, réponse dans Journal of Research in Islamic Economics (Jeddah) 3, no. 1 (1985) : 90 ; Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 11, 35. Llewellyn, “Islamic Environmental Law,” 39. Il semblerait que nous devrions traiter les animaux sauvages dans la nature de manière naturelle – selon leur fitrah et leur haqq. Essentiellement, cela signifie que nous ne devrions pas entraver leur épanouissement. Nous avons l'obligation morale de conserver leurs habitats en bonne santé et intégrité, et de les respecter ainsi que leurs modes de vie en tant qu'individus, représentants de leur espèce et membres de leurs communautés écologiques. Cela implique que nous ne devrions pas intervenir ou interférer dans les processus naturels divinement ordonnés – sunan-Allah – qui régissent leur vie. Ces sunan impliquent non seulement la coopération et la symbiose, mais aussi la compétition, la prédation, même la famine et la maladie. D'un point de vue humain, ces processus peuvent sembler durs ou cruels, mais dans le grand tableau, ils sont des aspects de la miséricorde divine, car ils affinent les créatures pour devenir plus rapides, plus fortes, plus intelligentes et plus aptes au fil du temps. Les juristes musulmans ont depuis longtemps reconnu que garder la faune en captivité est problématique et ne devrait être permis que pour des raisons valables, qui ne dégradent pas leur intégrité, n'insultent pas leur fitrah et leur haqq. Voir Holmes Rolston, “Challenges in Environmental Ethics” dans Zimmerman, M. E., Callicott, J. B., Warren, K. J., et al., (Eds.). Environmental Philosophy : From Animal Rights to Radical Ecology, 2e éd. Upper Saddle River, NJ : Pearson / Prentice Hall, 1998, pp. 124-144.
190. Chaque fois que nous retirons des animaux sauvages de leur habitat naturel et que nous les plaçons sous notre contrôle, nous réduisons leur intégrité en tant que créatures autonomes de Dieu ; nous devenons également

directement responsables de leur bien-être. Nous avons l'obligation de leur fournir les conditions qui leur permettent de s'épanouir ; au minimum, de vivre une vie digne d'être vécue : nutrition, eau, conditions de vie confortables, une vie sociale avec leurs semblables ; si nécessaire, soins vétérinaires, et selon l'avis de nombreux juristes, le droit de s'accoupler et de se reproduire. Voir Llewellyn, “Reverence and Utmost Good.” Le calife 'Alī ibn Abī Tālib a dit à sa fille : "Ces oiseaux ne peuvent pas parler alors veille à les nourrir ! Si tu ne peux pas le faire, alors tu dois les libérer pour qu'ils puissent trouver leur nourriture en parcourant la terre." Ja'far Husayn, Seerah Ameer al-Mo'mineen (Ansariyan Publications, 2006), 707.

191. Alors que la position prédominante dans l'école de droit hanafite, tout comme le droit occidental contemporain, soutenait qu'il n'est pas possible pour les animaux d'être représentés en justice parce qu'ils sont analogues aux cultures, Muwaffaq ad-Dīn ibn Qudāmah (d. 620 H.) a soutenu, à l'instar de la majorité des écoles sunnites, que les animaux sont en réalité analogues aux esclaves, et que leurs droits doivent être protégés par les tribunaux. Voir Ibn Qudāmah, Al-Mughnī : kitāb an-nafaqah : fasl wa man malaka bahīmah... En 1972, Christopher Stone a soutenu que, comme divers objets inanimés tels que les sociétés, les navires en mer et les municipalités, les objets naturels devraient avoir le droit d'être représentés légalement dans le droit des États-Unis. Voir Christopher D. Stone, Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects (New York : Avon Books, 1975). Voir aussi Llewellyn, “Islamic Environmental Law,” 39. Voir aussi Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 39. Les autorités compétentes ont l'obligation d'intervenir pour protéger les animaux chaque fois qu'ils sont maltraités ; d'interdire leur mise à mort par des méthodes illicites ou à des fins illicites, et de les protéger de la cruauté et de la destruction gratuite. Si un propriétaire d'animal le maltraite ou ne lui fournit pas un entretien adéquat (nafaqah : nourriture, eau, abri, etc.), les autorités compétentes doivent l'obliger à répondre à ses besoins.
192. Llewellyn, “Droit environnemental islamique,” 40 ; Llewellyn, “Révérence et bien suprême.”
193. Llewellyn, “Droit environnemental islamique,” 38 ; Llewellyn, “Révérence et bien suprême.” Être pur, tayyib, implique, selon nous, que la nourriture soit cultivée et récoltée de manière éthique et régénérative, qu'elle provienne de plantes, de champignons, de vertébrés ou d'invertébrés, et qu'elle soit élevée, récoltée ou chassée. Les êtres sensibles devraient avoir l'opportunité de mener une vie saine et naturelle, avec des morts rapides et sans souffrance autant que possible. Les impacts écologiques des pesticides, des engrais, des aliments pour animaux et des captures accessoires devraient être évités, tout comme l'exploitation des agriculteurs et des travailleurs. En général, l'élevage d'animaux pour la nourriture a des coûts environnementaux et écologiques bien plus élevés que la culture de plantes et de champignons, même si les terres de pâturage du monde se trouvent principalement dans des écosystèmes semi-arides qui sont marginaux pour l'agriculture. Les invertébrés comme les criquets nécessitent beaucoup moins de terre, de nourriture, d'eau et d'énergie que les ongulés et les volailles, et il est bien plus facile de les élever de manière durable. Le prophète Muhammad, que la paix et les bénédictions soient sur lui, consommait de la viande, mais rarement, et nous ferions bien de suivre son exemple à cet égard. Les pratiques non éthiques et non durables devraient être évitées par le biais de lois, de règlements et de politiques. Les prix devraient refléter l'ensemble des coûts environnementaux de la production. Un étiquetage transparent devrait permettre aux consommateurs individuels de faire des choix éthiques éclairés en fonction des valeurs qui leur tiennent à cœur et en étant conscients de leur responsabilité devant le Seigneur de tous les êtres. En fin de compte, chaque individu est responsable et redevable en tant que khalīfah sur Terre de faire les choix qu'il ou elle considère comme les meilleurs, demandant au Seigneur de tous les êtres des conseils et un pardon pour ses manquements.
194. Nous devons prendre en compte non seulement les animaux qui sont abattus et chassés, mais aussi les parasites qui vivent sur eux ou en eux, les prises accessoires de la pêche, tous les insectes, oiseaux et mammifères nuisibles qui doivent être tués pour élever une récolte viable, toutes les créatures minuscules et microscopiques dans le sol qui sont écrasées par le labour ou le piétinement, toutes les vies affectées par les contrôles biologiques et les produits chimiques que nous utilisons... Llewellyn, “Révérence et bien suprême.” ; Llewellyn, “Droit environnemental islamique,” 38.
195. Nous ne voulons pas diminuer l'importance des organismes parasitaires, qui ont leurs rôles divinement ordonnés dans le réseau de la vie ; cependant, nous croyons que le rôle de l'humanité ne devrait pas être défini par le parasitisme
196. Voir Llewellyn, “Lettre à Aishah” ; Llewellyn, “Droit environnemental islamique,” ; Llewellyn, “Révérence et bien suprême.” “Le pain quotidien et la viande dont nous tirons notre force et construisons notre chair sont au prix d'innombrables vies. Comment allons-nous racheter leurs meurtres ? Si nous n'utilisons pas cette force pour rendre plus que ce que nous avons pris, que sommes-nous d'autre que des parasites ? Mais si, en abattant et en mangeant, nous invoquons le nom de Dieu avec gratitude et rendons grâce en construisant de la beauté, en enseignant la vérité, en redonnant vie à la terre ou en luttant pour Sa cause, nous pourrions transformer leurs vies en encore plus de vie, donner un sens à leurs morts et les sanctifier. Alors l'acte même de l'abattage ne sera plus un acte de profanation, mais une offrande de sacrifice.” Participer de manière éthique aux cycles

de la vie et de la mort exige que nous ne fermions pas les yeux. Ghaflah – indifférence, désinvolture, négligence – n'est pas une qualité jugée louable. La récolte de plantes et d'animaux peut être mieux effectuée par des professionnels qualifiés, mais serait-il peut-être plus noble, d'un point de vue expérientiel, de prendre l'entière responsabilité de la viande que nous mangeons en l'élevant et en en prenant soin, en l'abaissant ou en la chassant nous-mêmes, et en plantant et en s'occupant de nos propres cultures ou en les récoltant de nos propres mains dans la nature?

197. Llewellyn, “Révérence et bien suprême” ; pour des explorations plus approfondies de ce hadīth, voir Patrick Bensen, “Le sens de l'Ihsan : l'excellence dans toutes choses” https://beyondhalal.org/meaning-of-ihsan/ et Friedlander, Nuri. 2020. “Affûtez votre lame et mettez votre animal à l'aise” : Éthique islamique et rituels d'abattage des animaux non humains. Thèse de doctorat, Université de Harvard, École supérieure des arts et des sciences, pp. 5-7. https://nrs.harvard.edu/URN-3:HUL.INSTREPOS:37365851
198. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Muslim et Abū Dāwūd de Shaddād ibn Aws.
199. Llewellyn, “Révérence et bien suprême.” Nous pouvons être nobles ou ignobles en tant que prédateurs, et nobles ou ignobles en tant que consommateurs de plantes. Ce n'est pas une simple question de choisir de manger – ou de cultiver – des plantes plutôt que des animaux. Nous devons reconnaître que la culture des récoltes peut être tout aussi coûteuse en souffrances et en pertes de vie – et en impact environnemental – que l'élevage et la récolte d'animaux de ferme. Voir Llewellyn, “Révérence et bien suprême.”
200. Source ; Llewellyn, “Révérence et bien suprême.” Nous ne soutenons pas que toutes les fermes et pêcheries industrielles sont inévitablement antithétiques aux enseignements éthiques islamiques, mais que la plupart d'entre elles, telles qu'elles sont pratiquées actuellement, le sont.
201. Hadīth rapporté par Al-Bukhārī et Muslim de ‘Abd-Allāh ibn ‘Umar.
202. Hadīth rapporté par At-Tabarānī dans Al-Mu‘jam al-Kabīr, de ‘Umar ibn Yazīd. Voir Majma‘ az Zawā’id : kitāb as-sayd wa ’dh-dhabā’ih, bāb fīman qatala hayawānan bi-ghayri manfa‘ah.
203. Ibn Nujaym, Al-Ashbāh wa ’n-Nazā’ir : al-fawā’id : kitāb as-sayd wa ’dh-dhabā’ih wa ’l-udhīyah.
204. Cela dépend largement de l'intention du chasseur, et il n'est pas facile de réguler cela. À quel moment le plaisir légitime du chasseur dans ses compétences de suivi et de traque, ou l'excitation de la chasse, devient-il un meurtre blâmable pour le sport ? Voir Llewellyn, “Droit environnemental islamique,” 40 ; Llewellyn, “Révérence et bien suprême.” Özdemir, “Muhammed”.
205. Les écosystèmes ne sont pas statiques, et chaque espèce, n'importe où sur Terre, n'y était à un moment donné pas présente – mais dans la nature, les introductions se produisent normalement progressivement sur de longues périodes, permettant ainsi aux écosystèmes de s'ajuster et de s'adapter. Les introductions provoquées par les activités humaines ont entraîné une réduction significative de la biodiversité terrestre. Il n'est ni possible ni souhaitable d'empêcher chaque introduction – les espèces de cultures et d'animaux de ferme introduites peuvent être essentielles à notre survie, même s'il existe de nombreuses bonnes raisons de privilégier les cultures et les animaux indigènes. Voir Llewellyn, “Droit environnemental islamique,” 37 ; Llewellyn, “Révérence et bien suprême.”
206. Llewellyn, “Révérence et Bien Suprême.” Les pesticides sont essentiellement liés à la corruption de la Terre ; en tant que poisons, ils font partie des polluants les plus toxiques. Parmi leurs conséquences non intentionnelles figurent la mort et les maladies touchant un nombre incalculable de vies individuelles de travailleurs agricoles et de communautés locales, sans parler de la dévastation incalculable infligée à des espèces non ciblées et au tissu de la vie sur Terre. Même les conséquences prévues de leur utilisation ne sont guère exemptes de mal. Les insecticides, herbicides et autres pesticides devraient être évités autant que possible ; s'ils ne peuvent pas être évités, les substances biodégradables et les toxines à large spectre sont préférables à leurs alternatives plus destructrices. Et chaque fois que nous jugeons l'utilisation de tels poisons inévitable, utilisons-les avec parcimonie et demandons au Seigneur de tous les êtres pardon. Voir aussi Llewellyn, “Islamic Environmental Law,” 12, 37.
207. Ahādīth rigoureusement authentifiés rapportés par Al-Bukhārī et Muslim d’après ‘Abd-Allāh et Al-A‘mash (Sahīh Al-Bukhārī, abwāb al-muhsar wa jazā’ as-sayd, etc. ; Sahīh Muslim, kitāb as-salām, hadīth nos. 5553, 5554, 5556).
208. Llewellyn, “Islamic Environmental Law,” 12, 37 ; Llewellyn, “Révérence et Bien Suprême.” Par exemple, les schémas de Gestion Intégrée des Ravageurs – qui utilisent une combinaison de contrôles culturels (comme la diversification et la rotation des cultures, et le moment de la plantation et de la récolte pour éviter les périodes de pointe des ravageurs), de cultivars résistants ou tolérants, de contrôles biologiques appropriés, et de contrôles chimiques sélectifs et non persistants – sont sûrement mandatés par les principes de l'éthique islamique, qui interdisent le meurtre inutile.
209. Seyyed Hossein Nasr, communication personnelle (à la conférence sur l'Islam et l'écologie, Université de Harvard), en référence au Qur’an, 2:219.
210. Llewellyn, “Islamic Environmental Law,” 37-38.

211. Le terme haram est dérivé de la racine arabe h-r-m et désigne un lieu qui est sacré, sacro-saint, saint, interdit, inviolé ou intouché – en bref, un sanctuaire. Voir Termes Clés en Arabe.
212. L'interdiction de tuer et de blesser concerne les animaux et plantes sauvages, mais pas les animaux de ferme ou les cultures cultivées, qui peuvent être abattus et récoltés (bien que le gaspillage et la cruauté soient dans tous les cas interdits). D'une superficie d'environ 560 km², le haram de La Mecque s'étend sur environ trente-cinq kilomètres d'est en ouest à son point le plus large, et vingt-deux kilomètres du nord au sud. En plus de la ville de La Mecque, qui compte plus d'un million d'habitants, il comprend des zones humides pérennes et éphémères dans le Wādī 'Uranah et des sommets montagneux granitiques relativement peu perturbés, parmi lesquels les plus renommés sont Jabal Thawr et Jabal Hirā' (également connu sous le nom de Jabal an-Nūr). Le Haram abrite une diversité remarquable de faune indigène, comprenant environ 157 espèces de plantes à fleurs, au moins 172 espèces d'oiseaux, 20 espèces de reptiles, 2 espèces d'amphibiens et 13 espèces de mammifères, parmi lesquels le loup arabe, l'hyaène rayée, le babouin hamadryas, le blaireau à miel et le hyrax des rochers. Voir Llewellyn et Altlasat, "The Haraman and the Hima." Voir également Llewellyn, "Islamic Environmental Law," 19-20 et Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 26.
213. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Al-Bukhārī et Muslim d'après 'Abd-Allāh ibn 'Abbās. Le hadīth continue en rapportant qu'à la proclamation du Prophète selon laquelle la végétation verte à l'intérieur du Haram ne devait pas être coupée, son oncle et Compagnon Al-'Abbās a demandé une exemption concernant la citronnelle médicinale, odorante et répulsive pour les insectes, appelée idhkhir en arabe, car le peuple en avait besoin pour ses maisons et ses tombes, et dans certaines transmissions, pour leurs forgerons ou orfèvres. Le Prophète a ensuite accordé cette exception.
214. Le Haram d'Al-Madinah s'étend sur environ 230 km² et occupe les terres entre Jabal 'Ayr, au sud-ouest de la ville, et Jabal Thawr à son nord-est (et non le Jabal Thawr de La Mecque). Au cours des dernières décennies, il est devenu principalement urbain, mais il soutient encore des bosquets de palmiers dattiers, qui abritent une grande variété d'oiseaux résidents et migrateurs, et il contient des affleurements rocheux avec des communautés végétales dominées par des acacias ; le plus grand d'entre eux est Jabal Uhud, une montagne de rhyolite rouge que le prophète Muhammad, que Dieu le bénisse et lui accorde la paix, a décrite en ces termes : "Uhud est une montagne qui nous aime, et nous l'aimons." Les espèces de faune vertébrée récemment enregistrées dans le Haram d'Al-Madinah comprennent le loup arabe, le renard rouge, le hyrax des rochers, le hérisson des déserts, la chauve-souris de fruit égyptienne, le crapaud arabe et une grande variété d'oiseaux et de reptiles. Voir Llewellyn et Altlasat, "The Haraman and the Hima" (à paraître).
215. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Muslim d'après Jābir ibn 'Abd-Allāh ; Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 26.
216. Le mīl arabe, ou mille, est presque identique au mille nautique international, qui en est dérivé.
217. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Muslim d'après Abū Hurayrah ; Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 26. Llewellyn et Altlasat, "The Haraman and the Hima" (à paraître) ; voir également Llewellyn, "Islamic Environmental Law," 19-20 ; Bagader et al., Environmental Protection in Islam, 26.
218. Llewellyn et Altlasat, "The Haraman and the Hima" (à paraître) ; voir également Llewellyn, "Islamic Environmental Law," 19-20.
219. Llewellyn et Altlasat, à paraître ; voir également Llewellyn, "Islamic Environmental Law," 2003.
220. Le mot himā est dérivé de la racine arabe h-m-y, qui signifie protection, défense, couverture, abri, protection, garde, et se tenir aux côtés de quelqu'un ou quelque chose. Il a parfois été translittéré en "hema", mais "himā" reflète mieux sa prononciation dans les dialectes de la péninsule arabique et s'accorde avec les translittérations de l'arabe classique et moderne standard, aucun des deux n'utilisant la lettre "e", car la voyelle qu'il représente n'existe pas dans la langue arabe.
221. Abū Yūsuf (mort en 182 H. / 798 G.), Kitāb al-Kharāj : fasl fī 'l-kala' wa 'l-murūj ; Ibn Qudāmah, Al-Mughnī : kitāb ihyā' al-mawāt : fasl fī 'l-himā ; voir également Llewellyn, "Islamic Environmental Law," 22 ; Llewellyn et Altlasat, "The Haraman and the Hima" (à paraître). Pour plus d'informations sur le himā, voir John Grainger et Othman Llewellyn, "Utilisation Durable : Leçons d'une Tradition Culturelle en Arabie Saoudite," Parks : The International Journal for Protected Area Managers (Gland, Suisse) 4, no. 3 (1994) ; Hala Kilani, Assad Serhal et Othman Llewellyn, Al-Hima : Un Mode de Vie (Amman, Jordanie : Bureau Régional IUCN pour l'Asie de l'Ouest et Beyrouth, Liban : SPNL, 2007) ; Lutfullah Gari, "Une Histoire du Système de Conservation Hima," Environment and History 12(3) (2006), 213-228. [DOI:10.3197/096734006776680236] ; Mohammed A. Eben Saleh, "Systèmes de Gestion des Terres dans les Hautes Terres du Sud-Ouest de l'Arabie Saoudite : Expériences Indigènes vs. Étatiques"
222. Pour Hima ash-Shajar, voir Abdullah M. Al-Shanqiti, Ahma' al-Madinah al-Munawwarah: Hima ash-Shajar, Hima an-Naqi', Hima ar-Rabadhah (Al-Madinah : Almahmoudia Press, 2013), 21-99, ainsi que Llewellyn et Altlasat, "The Haraman and the Hima" (à paraître).

223. Avec les 230 km² du Haram d'Al-Madinah qu'il entoure, le Hima ash-Shajar constitue une zone d'environ 1 300 km², soit plus du double de la superficie du Haram de La Mecque. Le Hima ash-Shajar est une ceinture verte biologiquement diversifiée et pittoresque, englobant un terrain volcanique accidenté, des collines et des sommets de montagnes volcaniques et granitiques, des canyons bien végétalisés, ainsi que des zones humides éphémères. Les écosystèmes de Jibāl Tiyam et du Wādī al-Khanaq adjacent sont relativement intacts, tandis que le Jabal al-Malsā' et les cônes volcaniques adjacents de Harrat Rahat dans les parties sud-est du himā restent dans un état remarquablement naturel, protégés du surpâturage par des champs de lave accidentés. Le Hima ash-Shajar renforce considérablement le Haram d'Al-Madinah en tant que refuge pour les plantes, les oiseaux, les mammifères, les reptiles, les amphibiens et les invertébrés, le rendant similaire au Haram de La Mecque en termes de biodiversité qu'il abrite. Voir Llewellyn et Altlasat, *« The Haraman and the Hima »* (à paraître).
224. Les califes 'Umar ibn al-Khattāb et 'Uthmān ibn 'Affān y faisaient également paître les chameaux de la cavalerie. Avec le temps, le Hima an-Naqi' fut agrandi pour accueillir un plus grand nombre d'animaux de pâturage ; des marqueurs de délimitation, placés par un comité d'agences gouvernementales, indiquent l'étendue maximale du himā, une zone d'environ 90 km². (Voir Al-Shanqiti, Ahma' al-Madinah, 101-185). Ce site reçoit un abondant ruissellement, et après les pluies, il est verdoyant avec une végétation herbacée éphémère. Voir Llewellyn et Altlasat, "The Haraman and the Hima" (en cours de publication).
225. Llewellyn et Altlasat, *« The Haraman and the Hima »* (à paraître).
226. Abū Yūsuf, Kitāb al-Kharāj : fasl fī 'l-kala' wa 'l-murūj ; Ibn Qudāmah, Al-Mughnī : kitāb ihyā' al-mawāt : fasl fī 'l-himā. Le Hima ar-Rabadhah a été élargi par le calife 'Uthmān ibn 'Affān, et le Compagnon Abū Dharr Al-Ghifārī a passé la dernière partie de sa vie à Ar-Rabadhah. Sous les règnes ultérieurs, le Hima ar-Rabadhah a été étendu pour couvrir une superficie d'environ 4 000 kilomètres carrés (voir Al-Shanqiti, Ahmā' al-Madīnah, 187-313).
227. Au cours des siècles qui ont suivi l'ère prophétique et celle des premiers califes, des gouvernements ultérieurs – tels que les Omeyyades, les Abbassides, les Ottomans, les Ashraf et les Al Sa'ud – ont établi et géré des himās. Certains himās étaient désignés et gérés directement par les gouvernements centraux, mais la plupart d'entre eux étaient gérés par des villages et des tribus. Les dirigeants déléguaient souvent l'autorité aux chefs tribaux pour établir et gérer des himās. Jusqu'au milieu du 20ème siècle, presque chaque village des montagnes du sud-ouest de la péninsule arabique était associé à un ou plusieurs himās. D'autres himās se trouvaient dispersés dans les régions nord et centrale. Les himās variaient de 10 à plus de 1 000 hectares. La plupart des himās étaient petits, mais ensemble, ils constituaient une vaste zone de terre qui était efficacement conservée et utilisée de manière durable par les communautés locales (Eben Saleh, "Systèmes de gestion des terres", pp. ; Gari, "Histoire du Hima", pp. ; Kilani, A Way of Being, pp.). Cependant, au cours des dernières décennies, en raison de la nationalisation des terres, de l'augmentation de la population et des changements d'utilisation des terres, la plupart de ces himās ont été perdues. Peut-être une douzaine de himās continuent d'être conservés efficacement par leurs gestionnaires traditionnels. Le himā est un précédent culturel important pour la protection et la gestion des terres publiques sur lesquelles les individus bénéficient de droits d'usufruit, tels que des droits de pâturage, de récolte et d'apiculture. Cela est particulièrement significatif dans les pays où il y a peu de propriétés privées et où la plupart des terres sont consacrées au pâturage collectif (Grainger et Llewellyn, "Utilisation durable", pp. ; Kilani et al., Al-Hima, pp. ; Llewellyn, "Droit environnemental islamique", 22-26 ; Llewellyn et Altlasat, "The Haraman and the Hima" (à paraître).
228. Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān As-Suyūtī (1445-1505 G.), cité dans 'Uthmān ibn Fūdī, décédé en 1817 ; le himā était l'une des pratiques de la sharī'ah appliquées par le califat de Sokoto au 19ème siècle dans ce qui est aujourd'hui le nord du Nigeria.
229. Voir M. K. Suleiman, et al., *Vers une Stratégie de Mise en Œuvre pour le Système de Gouvernance de l'Approche de Gestion Intégrée de l'Humain : Théories, Concepts, Méthodologies, Études de Cas et Plans d'Action*, https://manualzz.com/doc/18375749/proceedings-towards-an-implementation-strategy-for-the-hu... [Consulté le : 12.08.2022]
230. Le système Adat des lois coutumières en Indonésie est appelé d'après le terme arabe 'ādāt, signifiant des précédents culturels compatibles avec les objectifs de la loi islamique et de l'éthique.
231. Llewellyn, "Droit Environnemental Islamique" ; voir aussi Aishah Abdallah, "Un Processus pour Établir les Himas Traditionnels comme Zones Conservées par la Communauté : Compétences Essentielles Requises," dans M. K. Suleiman, et al. (Eds), *Approche de Gestion Intégrée de l'Humain*.
232. Llewellyn et Altlasat, "Le Haraman et le Hima" (à paraître) ; voir aussi les cibles 1 et 3 du Cadre Mondial pour la Biodiversité à https://www.cbd.int/gbf/goals/.
233. Nous trouvons profondément troublant que si peu de dirigeants et de penseurs dans les pays islamiques montrent une préoccupation significative pour les terres sauvages en voie de disparition de la Terre. Peut-être n'ont-ils pas eu l'expérience de l'immersion dans la nature sauvage et ne savent-ils pas ce qu'ils manquent. Ou peut-être, dans leur enthousiasme à prendre soin de la Terre, imaginent-ils que les êtres humains, en tant que

khalā'if sur la Terre, peuvent être dignes de confiance pour la gérer ; ne voient-ils pas que les tentatives humaines de gérer la Terre sont précisément ce qui a conduit à sa corruption (fasād, ifsād) et menace d'entraîner l'extinction des communautés de vie dont nous faisons partie ? (Voir Jack Turner, *The Abstract Wild*). Si, comme nous le dit le Coran, la création naturelle est une révélation des signes et des attributs de Dieu, une manifestation de la gloire de Dieu, et qu'elle adore et loue le Seigneur de tout être ; si la corruption sur la Terre est un mal si énorme, pour lequel le châtiment de Dieu est si terrifiant qu'il doit être évité à tout prix ; alors la valeur des territoires sauvages intouchés devrait revêtir une grande importance et la préservation de ses restes en diminution rapide devrait être une priorité élevée. Voir Aishah Abdallah, "Wildlands and Wildlife."

234. Aishah Abdallah, "Wildlands and Wildlife." Ibn Qayyim Al-Jawzīyah (1292–1350 G / 691–751 H) a discuté de la valeur des terres sauvages et des déserts en tant qu'habitat de la faune dans son livre *Miftāh Dār as-Sa'ādah* (Riyad, s.d., vol. 1, p. 223). Il a observé le besoin des animaux sauvages d'espace ouvert sur la terre et la mer, ainsi que leur besoin d'habitats saisonniers distincts, et il a loué la grâce de Dieu pour subvenir à leurs besoins. Voir Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, pp. 25-26. Voir aussi Reza Shah-Kazemi, "Seeing God Everywhere."
235. Concernant les zones harīm, voir Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 26–27 ; Llewellyn, "Conservation in Islamic Law," 51–52 ; Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj* ; Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*: *kitāb ihyā' al-mawāt*: *fasl fī ahkām al-miyāh* ; 'Uthmān ibn Fūdī, *Bayān Wujūb al-Hijrah 'alā 'l-'Ibād*, texte arabe, pp. 40–41, traduction anglaise, pp. 72–73.
236. Dans la littérature de fiqh – selon l'école de droit – le harīm pour une rivière peut couvrir la moitié de la largeur de la rivière sur les deux rives ; pour un puits, un rayon de quarante coudées à partir du centre du puits avec des variations selon les conditions locales ; et pour une source, il y a des variations selon les conditions locales. Voir, par exemple, Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*: *kitāb ihyā' al-mawāt*: *fasl wa mā qaruba min al-'āmir wa ta'allaqa bi-masālihihī...* Un arbre fournissant de l'ombre considéré comme d'utilité publique peut faire partie d'un harīm.
237. Historiquement, le rôle des dons de charité a été énorme ; les awqāf ont été la principale source de financement pour les mosquées, les écoles, les hôpitaux et d'autres œuvres publiques dans le monde musulman. Même maintenant, après que les gouvernements ont assumé la responsabilité principale du financement du bien-être public, les contributions charitables sont sous-estimées, y compris, notamment, les contributions des femmes, dont les actifs financiers peuvent être moins liés à l'entretien de la famille. De nos jours, les awqāf sont largement administrés par les autorités gouvernementales dans de nombreux pays musulmans, mais à l'origine, ce n'était pas le cas.
238. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Al-Bukhārī et Muslim de 'Abd-Allāh ibn 'Umar. Voir Llewellyn, "Conservation in Islamic Law," 26–27 ; Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 27.
239. Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 27 ; Llewellyn, "Conservation in Islamic Law," 52–53.
240. Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 11, 31. Les éléments et processus naturels qui soutiennent la vie sur Terre ne reconnaissent pas les frontières politiques imposées par l'humanité. Cela est particulièrement évident en ce qui concerne les espèces migratrices, les bassins fluviaux internationaux, les écosystèmes marins et la pollution de l'air, y compris le réchauffement climatique et les pluies acides. Des approches créatives pour résoudre les conflits sont nécessaires pour régler les différends internationaux concernant les impacts environnementaux et l'utilisation des ressources naturelles partagées. Plus grave encore est la nécessité de sécuriser l'environnement naturel et les sources de vie sur Terre contre les dommages graves ou irréparables causés par des actions militaires, voir Llewellyn, "Islamic Environmental Law," 40-41.
241. Hadīth bien authentifié rapporté par Ibn Mājah, Ad-Dāralqutnī, et d'autres de Abū Sa'īd al-Khudrī et par l'Imām Mālik dans *Al-Muwatta'*.
242. Hadīth d'authenticité non établie, rapporté par At-Tirmidhī de Hudhayfah (*Mishkāt al-Masābīh*, hadīth n° 5129) ; un isnād rigoureusement authentifié remonte à 'Abd-Allāh ibn Mas'ūd (mawqūf).
243. Le calife Abū Bakr exhorta ses généraux Zayd ibn Thābit et Abū Sufyān, comme le rapporte le Muwatta' : "Je vous adjure dix choses : Ne tuez pas un enfant ni une femme ni un vieillard infirme ; ne coupez pas les arbres fruitiers ni ne ravagez les terres florissantes ('āmir) ; ne blessez pas un mouton ou un chameau sauf pour le manger ; ne noyez pas les abeilles ni ne les brûlez pas, ne volez pas de butin, et ne soyez pas lâches" (*Al-Muwatta'* 965). Voir aussi *Ri'āyat al-Bī'ah*, p. 149 ; Gomaa, *Al-Bī'ah wa'l-Hifāz 'alayhā*, pp. 78-79.
244. Les juristes musulmans ont statué que l'inviolabilité (hurmah) des créatures de Dieu s'applique même en temps de guerre ; voir le paragraphe 2.13. Ibn Qudāmah note que la hurmah confère aux animaux le statut de non-combattants, tout comme aux femmes et aux enfants. Voir Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī : kitāb al-jihād : mas'alah : qāla wa lā yughriq an-nahl* ; voir également Izzi Dien, *Environmental Dimensions of Islam*, pp. 90-91 ; Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 11 ; Samarrai, *Environmental Protection and Islam*, 39 ; et Tlili, *Animals*

in the Qur'an. L'utilisation d'animaux comme armes pour propager des maladies ou pour livrer et détoner des explosifs est particulièrement abominable

245. Majallat al-Ahkām al-'Adlīyah, article n° 58 ; Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*,
246. Cela s'accorde avec le précédent établi dans l'interdiction de construire et de s'installer dans des zones sujettes aux inondations ; les pratiques d'utilisation des terres inappropriées et les activités ne devraient pas être autorisées dans des zones qui sont intrinsèquement ou potentiellement dangereuses pour la vie, ni dans des zones vulnérables à la perturbation des processus naturels. Voir Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī : kitāb ihyā' al-mawāt : fasl wa mā nadiba 'anhū al-mā' min al-jazā'ir...* Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 24, 31 ; Llewellyn, "Islamic Jurisprudence and Environmental Planning," 44–46. Une approche globale de la planification environnementale est connue sous le nom de planification biophysique ; voir la *Global Biodiversity Strategy* (n. p., WRI, IUCN, UNEP, 1992), 97-100.
247. Ce fondement peut être réalisé dans la vision et la stratégie de vie et de gouvernance durables et régénératrices connue sous le nom de biogéographie. Cela affirme que les unités administratives devraient être définies par les limites des formes de terrain, des bassins versants et des communautés biotiques, ainsi que par les cultures façonnées par et adaptées à ces entités. Dans les méthodologies de conception avec la nature et de planification biogéographique, les biogéographies (également appelées écorégions) sont définies par le cartographie et le superposition de facteurs naturels tels que la géologie, la topographie, le climat, l'hydrologie, les sols, les communautés végétales et la faune d'un lieu, et les cartes sont superposées pour trouver les sites qui sont intrinsèquement adaptés et inadaptés à chaque usage des terres. Les références classiques sur la planification écologique et la conception incluent : Ian L. McHarg, *Design with Nature* (New York : John Wiley & Sons, 1967) ; Kirkpatrick Sale, *Dwellers in the Land : The Bioregional Vision*, Athens, GA : U. of Georgia Press, 2000 ; Bill Mollison, *Permaculture : A Designer's Manual*, Tyalgum, Australie : Tagari Publications.
248. Conceptuellement, la tradition des jardins islamiques reflète des motifs divinement ordonnés dans la nature, centrés sur des motifs géométriques d'irrigation « dans lesquels l'eau est montrée symboliquement et physiquement comme la source de la vie. » Cette géométrie est entrelacée et superposée par la liberté sauvage de la croissance des plantes, et là où elle se heurte aux formes de roches audacieuses ou dentelées typiques des terres arides, les roches prévalent. Esthétiquement, cela reflète les images coraniques de jardins terrestres et surtout des jardins archétypaux du Paradis dépeints dans le Coran. Les jardins islamiques abondent en beauté pour tous les sens, intensifiant au maximum la luxuriance et l'abondance. Llewellyn, "Shari'ah-Values Pertaining to Landscape Planning and Design," 1983. Voir également Safei El-Deen Hamed, *Paradise on Earth : Historical Gardens of the Arid Middle East*, Arid Lands Newsletter No. 36 Fall/Winter 1994. https://cals.arizona.edu/OALS/ALN/aln36/Hamed.html Récupéré le 12.08.2021.
249. Rapporté par Ibn Hibbān dans son *Sahīh*, de Jābir ibn 'Abd-Allāh.
250. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Muslim d'Abū Sa'īd al-Khudrī.
251. Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 30 ; Llewellyn, "Islamic Environmental Law," 29.
252. **252** Athar rapporté par Ibn al-Qāsim d'Imām Mālik. Voir Yūsuf ibn 'Abd-Allāh ibn 'Abd al-Barr, *Tajrīd at-Tamhīd limā fī 'l-Muwatta' min al-Asānīd*, 1:118 ; 'Uthmān ibn Fūdī, *Bayān Wujūb al-Hijrah 'alā 'l-'Ibād*, texte arabe, p. 143, traduction anglaise, p. 163. Les juristes ont soutenu que le gouvernement est nécessaire parce que l'obligation fondamentale de commander le bien et d'interdire le mal ne peut être remplie sans pouvoir et autorité. Voir Ibn Taymīyah, *As-Siyāsat ash-Shar'īyah*. Voir également Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge : Cambridge University Press, 1958), 51–61 ; Husaini, *Islamic Environmental Systems Engineering*, 92.
253. Bagader et al., *Environmental Protection in Islam*, 21 ; Sur le hisbah et le muhtasib, voir Tāj ad-Dīn As-Subkī, *Mu'īd an-Ni'am wa Mubīd an-Niqam*, 'Abd ar-Rahmān ibn Nāsir Ash-Shayzarī (d. 589 H. / 1193 G.), *Nihāyat ar-Rutbah fī Talab al-Hisbah*, et Diyā' ad-Dīn Muhammad ibn Muhammad ibn Al-Ukhūwah (d. 729 H. / 1329 G.), *Ma'ālim al-Qurbah fī Ahkām al-Hisbah*. Dans les grandes villes, le muhtasib serait assisté par un personnel d'experts dans des domaines pertinents. Il ou elle avait une large autorité discrétionnaire pour prendre les mesures nécessaires pour garantir le bien-être public. Certains juristes ont soutenu que le muhtasib devait avoir une expertise en ijtihād au-delà de celle requise d'un juge.
254. Abū'l Hassan al-Māwardī (Traduction par Assadullah Yate), *Al-Ahkam As Sultaniyyah : The Laws of Islamic Governance* (Londres : Ta-Ha, 1996), 337–362.
255. Laylā bint 'Abd-Allāh, mieux connue sous le nom d'Ash-Shifā' pour son expertise médicale, était l'une des Compagnes les plus éduquées du prophète Muhammad, paix et bénédictions sur lui. Elle enseignait aux autres à lire et à écrire, parmi eux sa femme Hafsah, fille d'Umar ibn Al-Khattāb. Sa responsabilité dans le domaine du hisbah est discutée. Voir Ibn Hajar Al-'Asqalāni (1372-1449 G. / 773-852 H.), *Al-Isābah fī Tamyīz as-Sahābah*.
256. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Muslim d'Abū Hurayrah.
257. Le Crétacé, notable pour les dinosaures et les ptérosaures plus tardifs et l'apparition des plantes à fleurs, a duré d'environ 145 à 66 millions d'années. Sa fin abrupte est supposée avoir été causée par l'impact d'un astéroïde,

au cours duquel environ 76 % des formes de vie de la Terre ont disparu, marquant ainsi la cinquième et la plus récente extinction de masse dans l'histoire de la vie complexe sur Terre.

258. En aucun cas nous n'avons l'intention de minimiser l'horreur des crimes de guerre, des crimes contre l'humanité et des génocides. La souffrance des victimes ne doit jamais être minimisée ; ce sont des atrocités absolument épouvantables. Pourtant, nous nous sentons obligés de souligner qu'une extinction de masse effacerait probablement presque toutes les formes de vie vertébrées, une grande partie des invertébrés et des plantes, et provoquerait des souffrances inimaginables pour les êtres humains et d'autres formes de vie – à une échelle jamais vue auparavant par l'humanité. Les instances juridiques internationales ont justement condamné les crimes de guerre, les crimes contre l'humanité et les génocides, et ont introduit des procédures de litige et de sanction, aussi imparfaites soient-elles. Et pourtant, aucune institution de ce type n'a reconnu que provoquer une extinction de masse est un crime !
259. Hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Ahmad d'Anas ibn Mālik (n° 12902) ; également par Al-Bukhārī dans *Al-Adab al-Mufrad* (n° 479), et Al-Bazzār (n° 7408).
260. Voir la supplication que le prophète Muhammad, paix et bénédictions de Dieu sur lui, nous a conseillé de demander à notre Seigneur après chacune des prières formelles quotidiennes : Ô Dieu, aide-moi à me souvenir de Toi, à Te rendre grâce, et à Te servir de la plus belle manière (hadīth rigoureusement authentifié rapporté par Abū Dāwūd (n° 1522) et An-Nasā'ī (n° 9937) de Mu'ādh ibn Jabal).

Travaux Cités

Traductions anglaises du Coran :

Muhammad Asad, The Message of the Qur'an (1980).
Abdal Hakim Murad, The Majestic Quran, an English Rendition of Its Meanings, Starlatch Press, É.-U.; édition révisée (2002).
Muhammad Marmaduke Pickthall, The Meaning of the Glorious Koran (1930).
Abdullah Yusuf Ali, The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary (1934).
A. J. Arberry, The Koran Interpreted: A Translation (1955).
Syed Abdul Latif, Al-Quran - Rendered into English, The Academy of Islamic Studies (1969/1993).
Muhammad Abdel-Haleem, The Qur'an, Oxford World Classics (2004).
Tarif Khalidi, The Qur'an: A New Translation, Penguin Classics (2008).
Mustafa Khattab, The Clear Quran, Books of Signs Foundation (2015).
Seyyed Hossein Nasr et al., The Study Quran, HarperOne: New York and San Francisco (2015).

****

A.R. Agwan (éd.), Islam and the Environment, New Delhi, Inde : Institute of Objective Studies (1997).
Abdal Hamid Fitzwilliam Hall, An Introductory Survey of the Arabic Books of Filāha and Farming Almanacs (2010). Disponible en ligne : http://www.filaha.org/introduction.html (consulté le 20 février 2022).
Abdullah M. Al-Shanqiti, Ahma' al-Madinah al-Munawwarah: Hima ash-Shajar, Hima an-Naqi', Hima ar-Rabadhah, Al-Madinah : Almahmoudia Press (2013), 21-99.
Abū Dāwūd, disponible en ligne : https://sunnah.com/abudawud
Abū'l Hassan al-Māwardī (traduction par Assadullah Yate), Al-Ahkam As Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance, Londres : Ta-Ha (1996).
Ahmad ibn Hanbal, disponible en ligne : https://sunnah.com/ahmad
Aishah Abdallah, « A Process to Establish Traditional Himas as Community Conserved Areas: Essential Skills Required », in M. K. Suleiman, et al. (éd.), Human Integrated Management Approach.
Al-'Izz ad-Dīn ibn 'Abd as-Salām, Qawā'id al-Ahkām fī Masālih al-Anām.
Ali Gomaa, Al-Bī'ah wa'l-Hifāz 'alayhā min Manzūr Islāmī, Le Caire : Al-Wābil As-Sayyib (2009).

Alphonse de Lamartine, Travels in the East, Including A Journey in The Holy Land, vol. 2. Édimbourg : William and Robert Chambers (1850), 160.
An-Nasā'ī, disponible en ligne : https://sunnah.com/nasai.
At-Tirmidhī, disponible en ligne : https://sunnah.com/tirmidhi.
Bill Mollison, Permaculture: A Designer's Manual, Tyalgum, Australie : Tagari Publications.
Caring for the Earth: A Strategy for Sustainable Living, Gland, Suisse : IUCN, UNEP, et WWF (1991).
Christopher D. Stone, Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects, New York : Avon Books (1975).
Clive Ponting, A New Green History of the World: The Environment and Collapse of Great Civilisations, Londres : Vintage Books (2007).
David Orr, Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect, Washington, DC : Island Press (2004).
Edward William Lane, An Account of the Manners and of the Customs of the Modern Egyptians, édité par Jason Thompson. Le Caire : American University in Cairo Press (2003).
Erwin I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge : Cambridge University Press (1958), 51–61.
Fazlun Khalid, Signes sur la Terre : Islam, Modernité et la Crise Climatique (Leicester, Royaume-Uni : Kube, 2019).
Graham Child et John Grainger, Un Plan Systémique pour les Aires Protégées pour la Conservation de la Faune et le Développement Rural Durable en Arabie Saoudite (Gland, Suisse : Commission Nationale pour la Conservation de la Faune et le Développement et UICN, 1990).
Hala Kilani, Al-Hima : Une Façon d'Être (Londres : University College of London, mémoire de master, 2009).
Hala Kilani, Assad Serhal et Othman Llewellyn, Al-Hima : Une Façon de Vivre (Amman, Jordanie : Bureau Régional de l'UICN pour l'Asie de l'Ouest et Beyrouth, Liban : SPNL, 2007).
Ian L. McHarg, Design with Nature (New York : John Wiley & Sons, 1967).
Ibn Kathīr, Al-Bidāyah wa 'n-Nihāyah : Khilāfat 'Uthmān, éd. 'Abd al-Hamīd Hindāwī (Sidon ; Beyrouth : Al-Maktabat al-'Asrīyah, 2001).
Ibn Mājah, Sunan, disponible sur https://sunnah.com/ibnmajah
Ibn Taymiyah, Ahmad, Kutub wa Rasa'il wa Fatwa, éd. Abdul-Rahman al-Najdi, 2e éd. (Riyad : Maktabah ibn Taymiyah, sans date).
Ibrahim Ozdemir, « Vers une Compréhension de l'Éthique Environnementale d'un Point de Vue Coranique », dans Foltz, Denny et Baharuddin (éds.), Islam and Ecology, 2003.
Ibrahim Ozdemir, « Muhammad », dans Encyclopedia of Religion and Nature, éd. Bron Taylor et Jeffrey Kaplan (New York : Continuum, 2003), pp. 1124-1125.
Imam Bukhārī, Sahīh al-Bukhārī, disponible sur https://sunnah.com/bukhari/43/5
Imam Mālik, Muwatta, disponible sur https://sunnah.com/malik.
J. C. Wilkinson, « Droit de l'Eau Islamique avec Référence Spéciale à l'Établissement d'Oasis », Journal of Arid Environments (Londres) 1 (1978) : 95.
Ja'far Husayn, Seerah Ameer al-Mo'mineen (Ansariyan Publications, 2006).
Jack Turner, The Abstract Wild (Tucson, AZ : U. of Arizona Press, 1996).
Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach (Washington, DC : International Institute of Islamic Thought, 2008).
Jasser Auda, Maqasid Al-Shariah : A Beginner's Guide (Washington, DC : International Institute of Islamic Thought, 2008).
Joel Kurtzman, The Death of Money: How the Electronic Economy Has Destabilised the World's Markets and Created Financial Chaos (Toronto : Little Brown & Co., 1993).
John Grainger et Othman Llewellyn, « Utilisation Durable : Leçons d'une Tradition Culturelle en Arabie Saoudite », Parks: The International Journal for Protected Area Managers (Gland, Suisse) 4, no. 3 (1994).
Kirkpatrick Sale, Dwellers in the Land: The Bioregional Vision, Athens, GA : U. of Georgia Press, 2000.
Lutfullah Gari, « Une Histoire du Système de Conservation Hima », Environment and History 12(3) (2006), 213-228. [DOI :10.3197/096734006776680236].
Majallat al-Ahkām al-'Adlīyah (le Corpus Ottoman des Règles Judiciaires, compilé sur la base des principales œuvres juridiques hanafites et promulgué en 1293 H. / 1876 G.), disponible sur http://legal.pipa.ps/files/server/ENG%20Ottoman%20Majalle%20(Civil%20Law).pdf (consulté le 20.02.2022).

M. K. Suleiman, et al., Towards an Implementation Strategy for the Human Integrated Management Approach Governance System: Theories, Concepts, Methodologies, Case Studies and Action Plans, disponible sur https://manualzz.com/doc/18375749/proceedings-towards-an-implementation-strategy-for-the-hu. .. (consulté le 12.08.2022).
Walī ad-Dīn Muhammad ibn ʻAbd-Allāh Al-Khatīb at-Tabrīzī, Mishkāt al-Masābīh. Date et éditeur manquants.
Mawil Izzi Dien, The Environmental Dimensions of Islam (Cambridge : The Lutterworth Press, 2000).
Mehmet Asutay, « L'Économie Morale Islamique comme Fondement de la Finance Islamique », 2013, pp. 55–68.
Mohammed A. Eben Saleh, « Systèmes de Gestion des Terres dans les Hautes Terres du Sud-Ouest de l'Arabie Saoudite : Expériences Indigènes vs. Expériences de l'État » (Riyad, Arabie Saoudite : Université Roi Saoud, 1997).
Mohammed Rustom, The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā, SUNY Press, 2015.
Muhammad Asad, La Route de La Mecque, (Gibraltar : Dar al-Andalus, 1980).
Muslim, disponible sur https://sunnah.com/muslim.
Nomanul Haq, « Islam et écologie : Vers une récupération et une reconstruction » dans Foltz, Denny et Baharuddin (éds), Islam et écologie, 2003.

Nuri Friedlander. « Aiguisez votre lame et mettez votre animal à l'aise » : Éthique islamique et rituels de mise à mort des animaux non humains. Thèse de doctorat, Université de Harvard, École des études supérieures des arts et sciences, 2020. https://nrs.harvard.edu/URN-3:HUL.INSTREPOS:37365851 (20.02.2022).

OCDE, Perspectives environnementales à l'horizon 2050 : Les conséquences de l'inaction - Faits et chiffres clés. https://www.oecd.org/env/indicators-modelling-outlooks/oecdenvironmentaloutlookto2050theconsequencesofinaction-keyfactsandfigures.htm. 12.08.2021.

Othman Llewellyn, « Valeurs de la charia relatives à la planification et à la conception paysagères », dans Architecture et urbanisme islamiques (Dammam, Arabie Saoudite : Université King Faisal, 1983).

Othman Llewellyn, « Les fondements d'une discipline du droit environnemental islamique. » Dans Islam et écologie : Une confiance accordée, édité par Richard C. Foltz et al. (Cambridge, Mass. : Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2003).

Othman A. Llewellyn, « Jurisprudence islamique et planification environnementale », Journal of Research in Islamic Economics (Jeddah) 1, no 2 (1984).

Patrick Bensen, « La signification de l'Ihsan : L'excellence dans toutes choses » https://beyondhalal.org/meaning-of-ihsan/.

Reza Shah-Kazemi, « Voir Dieu partout : Perspectives coraniques sur la sainteté de la nature vierge », (Cambridge Central Mosque, 2019).

Riʻāyat al-Bīʼah fī Sharīʻati ʼl-Islām (Le Caire : Dār ash-Shurūq, 2006).

Richard C. Foltz, Frederick M. Denny et Azizan Baharuddin (éds), Islam et écologie : Une confiance accordée (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2003).

Richard Leakey et Roger Lewin, La sixième extinction : Biodiversité et survie (Londres : Widenfeld et Nicolson, 1996).

Safei El-Deen Hamed, Paradis sur terre : Jardins historiques du Moyen-Orient aride, Arid Lands Newsletter n° 36 Automne/Hiver 1994. https://cals.arizona.edu/OALS/ALN/aln36/Hamed.html (consulté le 12.08.2021).

Safei-Eldin A. Hamed, « Renforcement des capacités pour le développement durable : Le dilemme de l'islamisation des institutions environnementales », dans Foltz, Denny et Baharuddin (éds), Islam et écologie, 2003.

Said Nursi, Le signe suprême (trad. Hamid Algar), Berkeley, Californie, 1979.

Samarrai, « Protection de l'environnement et islam », Journal of the Faculty of Arts and Humanities, Université King Abdulaziz (Jeddah) 5 (1985).

Sarra Tlili, Les animaux dans le Coran (Cambridge Studies in Islamic Civilization). Cambridge : Cambridge University Press, 2012.

Seyyed Hossein Nasr, « L'islam, le monde islamique contemporain et la crise environnementale. » Dans Islam et écologie : Une confiance accordée, édité par Richard C. Foltz, Frederick M. Denny et Azizan Baharuddin, 85-105. Cambridge, Mass. : Harvard University Center for the Study of World Religions [Harvard Divinity School] avec Harvard University Press, 2003.

Seyyed Hossein Nasr. L'homme et la nature : La crise spirituelle de l'homme moderne. Londres : Unwin, 1990.

Seyyed Hossein Nasr, Le besoin d'une science sacrée. Albany : State University of New York Press, 1993.

Sayed Ali Reza. Sermons, lettres et dictons de l'Imam Ali Bin Abi-Taalib, compilés par Sayyid Shareef Ar-Razi dans Nahjol-Balaagha, Pique de l'éloquence (PDF). Traduit par l'Organisation mondiale des services islamiques. 1987.

Subhi Mahmassani, Falsafat al-Tashrīʻ fī al Islām : La philosophie de la jurisprudence en islam, trad. Farhat J. Ziadeh (Leiden : E. J. Brill, 1961).

Taqī ad-Dīn Ahmad ibn ʻAbd al-Halīm ibn Taymīyah, As-Siyāsat ash-Sharʻīyah : al-bāb ath-thānī : al-amwāl, al-fasl al-khāmis : az-zulm al-wāqiʻ min al-wilāt wa ʼr-raʻīyah. Date et éditeur manquants.

La stratégie mondiale pour la biodiversité (n. p., WRI, IUCN, PNUE, 1992), 97-100.

Umar Faruq Abd-Allah, « Miséricorde : Le sceau de la création » (Fondation Nawawi, 2004).

UNESCO, Déclaration de Tbilissi, 1978.

Valentino Cattelan, Finance islamique en Europe : Vers un système financier pluriel. Cheltenham : Edward Elgar Publishing.

World Scientists' Warning to Humanity : A Second Notice. BioScience, Volume 67, numéro 12, 1 décembre 2017, Pages 1026–1028. American Institute of Biological Sciences, 13.11.17. HTML https://academic.oup.com/bioscience/article/67/12/1026/4605229 . Consulté en janvier 2018.

Web sites:

https://www.unhcr.org/refugee-statistics/ Retrieved 12.08.2021
https://inequality.org/facts/global-inequality/ Retrieved 12.08.2021
https://www.oxfam.org/en/press-releases/worlds-billionaires-have-more-wealth-46-billion-people Retrieved 12.08.2021
http://www.bbc.co.uk/education/guides/z3bbb9q/revision/6. 12.08.2021
https://public.wmo.int/en/media/press-release/greenhouse-gas-concentrations-surge-new-record. 12.08.2021

https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement/the-paris-agreement 12.08.2021
https://library.wmo.int/index.php?lvl=notice_display&id=21778#.X7YSlS-l3s2 Retrieved 12.08.2021
https://unfccc.int/news/climate-change-is-an-increasing-threat-to-africa Retrieved 12.08.2021
https://www.wri.org/blog/2020/02/greenhouse-gas-emissions-by-country-sector Retrieved 12.08.2021
https://www.theguardian.com/news/2018/mar/12/what-is-biodiversity-and-why-does-it-matter-to-us Retrieved 12.08.2021
https://www.cbd.int/gbo/gbo5/publication/gbo-5-en.pdf. 12.08.2021
https://www.jstor.org/stable/26392968?seq=1#metadata_info_tab_contents. 12.08.2021
https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/sgspeech-the-state-of-planet.pdf Retrieved 12.08.2021
https://www.cbd.int/gbf/goals/

Lectures suggerées sur l'éthique de l'Islam et les enseignements environnementaux islamiques

Islam, le monde contemporain et la crise environnementale par Seyyed Hossein Nasr. Dans R. Foltz, et al. (Éds.). Islam et écologie : Une confiance accordée. (2003). Cambridge, MA : Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions. Une évaluation claire des mesures pratiques que les musulmans doivent prendre pour faire face à la crise environnementale, avec un synopsis d'observations philosophiques sur la relation entre Dieu, l'humanité et la nature. Voir ou Télécharger le PDF.

Islam et écologie : Vers une récupération et une reconstruction par Syed Nomanul Haq. Dans R. Foltz, et al. (Éds.). Islam et écologie : Une confiance accordée. (2003). Cambridge, MA : Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions. Met l'accent sur des concepts doctrinaux clés du Coran et des impératifs issus de la Sunnah prophétique et les reconstruit pour éclairer les préoccupations environnementales contemporaines. Voir ou Télécharger le PDF.

Dimensions métaphysiques de la conscience environnementale musulmane par Jihad Hashim Brown. (2013). Tabah Foundation. Introduit un large éventail de concepts métaphysiques qui sous-tendent le discours islamique sur la théophanie de la nature. Version en anglais et en arabe. **Voir ou Télécharger le PDF.**
Vers une compréhension de l'éthique environnementale islamique d'un point de vue coranique par Ibrahim Ozdemir. Dans R. Foltz, et al. (Éds.). Islam et écologie : Une confiance accordée. (2003). Cambridge, MA : Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions. Explore les fondations métaphysiques d'une éthique environnementale telle qu'elle est exprimée dans le Coran, avec des références à Rumi, Al-Ghazali, Yunus Emre, et Sa'id Nursi. **Voir ou Télécharger le PDF.**

Explorer l'éthique environnementale islamique par Abdal Hamid Fitzwilliam-Hall. Dans A.R. Agwan, (Éd.), Islam et l'environnement, (1997). New Delhi, Inde : Institute of Objective Studies. Un examen peu connu mais bien informé et articulé du concept de confiance et de responsabilité en Islam, avec une critique de la croissance économique non durable et du modèle de développement actuel, ainsi qu'un avertissement sur la rétribution divine contre ceux qui causent la corruption sur terre. **Voir ou Télécharger le PDF.**

La base d'une discipline de droit environnemental islamique par Othman Llewellyn. Dans R. Foltz, et al. (Éds.). Islam et écologie : Une confiance accordée. (2003). Cambridge, MA : Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions. Un aperçu de la sharī'ah (éthique et loi islamiques, y compris sa philosophie et ses objectifs) en rapport avec l'environnement, soulevant des questions et des enjeux pour inciter les penseurs et praticiens musulmans à aborder les problèmes environnementaux dans toute leur complexité et leurs paradoxes. **Voir ou Télécharger le PDF**.

Révérence et bien suprême : Récoltes mercifuls par Othman Llewellyn. Un article présenté lors de la conférence du Zaytuna College Center for Ethical Living and Learning sur Halal et Tayyib : Repensons l'éthique, en 2019. Enseignements

et questions éthiques concernant la culture, l'élevage et la récolte des aliments que nous consommons. **Voir ou Télécharger le PDF**.

Lettre à Aishah par Othman Llewellyn. Exhortations sur l'art de bien vivre. Voir ou Télécharger le PDF.
Voir Dieu partout : Perspectives coraniques sur la sainteté de la nature vierge par Reza Shah-Kazemi. Cambridge Central Mosque. Réflexions sur la sacralité de l'environnement naturel, les racines spirituelles de la crise environnementale, approfondissant le sens de la responsabilité personnelle et l'éthique pratique. **Voir ou Télécharger le PDF.**
Miséricorde : Le sceau de la création par Umar Faruq Abd-Allah. (2004). Chicago, IL : Nawawi Foundation. **Voir ou Télécharger le PDF.**

Restaurer l'Amanah à travers la réparation de la terre : Islam, permaculture et travaux de restauration des écosystèmes par Rhamis Kent. Une introduction aux actions pratiques que nous pouvons entreprendre en tant qu'individus pour guérir nos modes de vie et la terre sur laquelle nous vivons. Voir ou Télécharger le PDF.

Lectures recommandées

Ri'āyat al-Bī'ah fī Sharī'ati 'l-Islām (La prise en charge de l'environnement dans la charia de l'islam) (2006). Le Caire, Égypte : Dār ash-Shurūq. Une vue d'ensemble complète de la théologie islamique, de l'éthique, du tasawwuf, du fiqh, des usūl al-fiqh et des maqāsid ash-Sharī'ah en ce qui concerne l'environnement. Voir ou télécharger le PDF.

Al-Bī'ah wa'l-Hifāz 'alayhā min Manzūr Islāmī (L'environnement et sa conservation d'un point de vue islamique) par Ali Gomaa. (2009). Le Caire, Égypte : Al-Wābil As-Sayyib. Un traité qui se concentre sur la métaphysique et les concepts philosophiques qui sous-tendent la théologie islamique et la jurisprudence en rapport avec l'environnement. **Voir ou télécharger le PDF**

Lectures supplémentaires sur l'éthique environnementale générale, la philosophie et l'agriculture:

Révolution et Indiens d'Amérique : "Le marxisme est aussi étranger à ma culture que le capitalisme" par Russel Means: un réquisitoire contre la civilisation eurocentrée qui a donné naissance à la crise environnementale mondiale. V**oir ou Télécharger le PDF.**

L'Éthique de la terre, extrait de A Sand County Almanac and Sketches Here and There par Aldo Leopold : l'essai classique articulant l'éthique écologique. **Voir ou Télécharger le PDF.**

Défis en éthique environnementale par Holmes Rolston III. Dans Zimmerman, M. E., Callicott, J. B., Warren, K. J., Klaver, I., et Clark, J. (Eds.).
Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology (4e éd.). (2005). Upper Saddle River, NJ : Pearson. : une théorie de la valeur dans la nature, par l'un des plus grands éthiciens environnementaux contemporains, dont les approches résonnent bien avec les traditions abrahamiques**. Voir ou Télécharger le PDF**

The Abstract Wild : Un cri et la défense de la nature, extrait de The Abstract Wild par Jack Turner. (1996). Tucson, AZ : University of Arizona Press. : Un défi éloquent à la manière dont les agences de conservation gèrent les terres sauvages au point où elles ne sont plus sauvages. **Voir ou Télécharger le PDF.**

L'éthique de l'Islam et l'éthique environnementale islamique

Khaled Abou El Fadl, **The Search for Beauty** in Islam: A Conference of the Books. (2006). Lanham, MD : Rowman & Littlefield.

Khaled Abou El Fadl, **Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age**. (2014). Lanham, MD : Rowman & Littlefield.

A. A. Bagader, A. T. E. El-Sabbagh, M. A. Al-Glayand, & M. Y. I. Samarrai, en collaboration avec Othman A. Llewellyn, Environmental Protection in Islam, 2nd rev. ed., IUCN Environmental Policy and Law Paper No. 20 Rev (1994). (Gland, Suisse : IUCN). (En arabe, anglais et français).

Syed Nomanul Haq, (avec T. Peters et M. Iqbal), God, Life, and the Cosmos: Theistic Perspectives. (2002). Aldershot : Ashgate.

Mawil Y. Izzi Dien, **The Environmental Dimensions of Islam.** (2000). Cambridge, Royaume-Uni : Lutterworth.

Odeh Rashed Al-Jayyousi, **Islam and Sustainable Development: New Worldviews**. (2016). Londres & New York : Routledge.

Fazlun M. Khalid, **Islam and the Environment.** Dans T. Munn (Éd.-en-chef), Encyclopedia of Global Environmental Change, (Vol. 5 : **Social and economic dimensions of global environmental c**hange), (2002). Chichester, Royaume-Uni : John Wiley & Sons.

Fazlun M. Khalid, **Signs on the Earth: Islam, Modernity, and the Climate Crisis.** (2019). Markfield, Royaume-Uni : Kube Publishing.

Azizah Al-Hibri, **The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An American Muslim Perspective**. (2015). American Bar Association.

Sarra Tlili, **Animals in the Qur'an.** (Cambridge Studies in Islamic Civilization). (2012) Cambridge : Cambridge University Press.

Musa Furber, **Rights and Duties Pertaining to Kept Animals**. (2016). Tabah Foundation. Anglais et arabe.

Nawal H. Ammar, Islam and Deep Ecology. **Dans Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground**, Éds. D. L. Barnhill et R. S. Gottlieb. (2001). Albany, NY : State University of New York Press. 193-211.

Nadeem Haque, **Animals in Islam**: **Masri's Book and Scholarly Reflections on His Work**. 2022. Lantern Publishing & Media (2022).

Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science. (1993). Albany, NY : State University of New York Press.

Ali Ahmad et Carl Bruch, "**Maintaining Mizan : protecting biodiversity in Muslim communitie**s" Environmental Law Institute, [Washington, D.C.], 2000.

Mustafa Abu-Sway, "**Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment**" dans Islam: the Environment and Health (Islamic Medical Association of South Africa : Qualbert, 1999).

Safei-Eldin A. Hamed, **Capacity Building for Sustainable Development**: The Dilemma of Islamization of Environmental Institutions. Dans R. Foltz, et al. (Éds.). **Islam and Ecology: A Bestowed Trust**. (2003). Cambridge, MA : Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions.

Safei El-Deen Hamed, Paradise on Earth: Historical Gardens of the Arid Middle East, Arid Lands Newsletter No. 36 Automne/Hiver 1994.

Ibrahim Ozdemir, **The Ethical Dimension of Human Attitude towards Nature**: A Muslim Perspective. (2008). Istanbul, Turquie : Insan Publications.

Éthique environnementale générale, philosophie et agriculture

J. Baird Callicott, **Thinking like a Planet**: **The Land Ethic and the Earth Ethic** (2013). Oxford, Royaume-Uni : Oxford University Press.

Erazim V. Kohak, **The Green Halo: A Bird's-eye View of Ecological Ethics**. (2000). Chicago, IL : Open Court / Carus.

Aldo Leopold**, A Sand County Almanac and Sketches Here and There**. (1949/1989). New York, NY : Oxford University Press.

Ian L. McHarg, **Design With Nature**: 25th anniversary ed. (1992). New York : J. Wiley & Sons.

Bill Mollison, **Permaculture: A Designer's Manual.** (1988). Tyalgum, Australie : Tagari.

David W. Orr, **Earth in Mind: On Education, Environment and the Human Prospect**. (2004). Washington, D.C. : Island Press.

Tom Regan, **The Case for Animal Rights**. (1983). Berkeley, CA : University of California Press.

Bernard E. Rollin, Animal Rights and Human Morality (3rd ed.). (2006). Amherst, NY : Prometheus Books.

Holmes Rolston, III, **Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World**. (1988). Philadelphie, PA : Temple University Press.

Holmes Rolston, III, **Genes, Genesis, and God.** (1999) Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press.

Holmes Rolston, III, **Conserving Natural Value**. (1994). New York, NY : Columbia University Press.

Kirkpatrick Sale, **Dwellers in the Land: The Bioregional Vision**, (2000). Athens, GA : University of Georgia Press.

Albert Schweitzer, **Albert Schweitzer: An Anthology**. Éd. C. Joy. (1947). New York, NY : Harper.

Peter Singer, **Animal Liberation** (4th ed.). (2009). New York, NY : Harper Collins.

Paul W. Taylor**, Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics**. (1986). Princeton, NJ : Princeton University Press.

Jack Turner, **The Abstract Wild.** (1996). Tucson, AZ : University of Arizona Press.

AL-MIZAN : Pacte pour la terre" est une exploration profonde des enseignements de l'islam concernant la manière dont l'homme interagit avec la terre. Cela met en avant une large gamme de principes éthiques et de règles juridiques ainsi que des pratiques culturelles de cet héritage d'un point de vue environnemental. Il se base sur les versets du Saint Coran et les paroles du prophète Muhammad (paix et bénédictions sur lui), ainsi que sur ses actions, ce qui confirme la valeur essentielle de toute création du Créateur, et sur les conséquences désastreuses de sa corruption. Il explique que la corruption dans la terre mène à la destruction, appelant ainsi à la prospérité à travers de bonnes actions, tout en avertissant contre la nécessité de la restaurer.

Le pacte sur l'esprit environnemental de l'islam : Tout ce que Dieu a créé est une merveille, un signe de la sagesse, de la miséricorde et de la guidance de notre Créateur, le Seigneur des mondes. Chaque créature est interconnectée, et Dieu l’a créée de manière équilibrée, chacun ayant son propre rôle. Chaque chose créée a des droits sur nous : nous devons prendre soin d'elle avec la piété envers Dieu, et avec une miséricorde qui ne fait pas défaut, et en étant bienveillants à son égard. L'adoration de Dieu, le Créateur des créatures, à travers la bienveillance envers Sa création est le but ultime de notre existence."

"Le pacte aborde les crises qui menacent la vie sur Terre, telles que le changement climatique, la perte de biodiversité et la pollution de l'environnement, à la lumière des valeurs de l'islam - une religion pour un quart de l'humanité. Il propose des approches d'action tant collectives qu'individuelles à des niveaux global et local. Il appelle les musulmans - ainsi que tous les êtres humains - à vivre en conformité avec ces valeurs, en ordonnant le bien, en interdisant le mal, et en marchant sur terre avec humilité."

ISBN 978-1-7385385-5-3